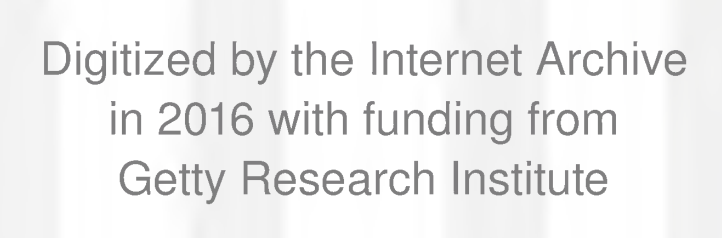




DICTIONNAIRE

DE LA BIBLE

TOME QUATRIÈME

PREMIÈRE PARTIE

L — MEZUZA

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

RÉDIGÉE PAR

LES SAVANTS CATHOLIQUES LES PLUS ÉMINENTS

DE FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

1° DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

Publié par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice

Ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, Secrétaire de la *Commission biblique*

2° DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Commencé sous la direction de A. VACANT, prof. au Sém. de Nancy,
Continué sous celle de Eug. MANGENOT, professeur à l'Institut catholique de Paris.

3° DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

Publié par le Rme dom Fern. CABROL, abbé de Farnborough et dom H. LECLERCQ.

4° DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

Publié par Mgr Alfred BAUDRILLART, recteur de l'Institut catholique de Paris,
Albert VOGT, docteur ès lettres, et Urbain ROUZIÈS.

5° DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE

(En préparation)

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

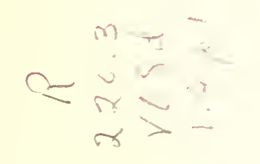
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

DEUXIÈME TIRAGE

TOME QUATRIÈME

PREMIÈRE PARTIE

L — MEZUZA



PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, 76bis

1912

Imprimatur

Parisiis, die 6 Januarii 1908.

† Franciscus, Card. RICHARD,

Arch. Par.

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES HÉBREUX EN CARACTÈRES LATINS

Aleph	א	ʾ (esprit doux)
Beth	ב	*b*
Ghimel	ג	*g* (doit se prononcer toujours dur)
Daleth	ד	*d*
Hé	ה	*h*
Vav	ו	*v*
Zaïn	ז	*z*
Heth	ח	*ḥ* (aspiration forte)
Teth	ט	*t*
Iod	י	*y* (consonne), *i*
Caph	ך, כ	*k*
Lamed	ל	*l*

Mem	ם, מ	*m*
Nun	ן, נ	*n*
Samech	ס	*s*
Aïn	ע	ʿ (esprit dur)
Pé	פ	*p*
Phé	ף, פ	*f*
Tsadé	ץ, צ	*ṣ* (*ts*)
Qoph	ק	*q*
Resch	ר	*r*
Sin	שׂ	*ś*
Schin	שׁ	*š* (*ch*, comme dans *cheval*)
Thav	ת	*t*

Kamets	ָ	*â*
Patach	ַ	*a*
Tséré	ֵ	*ê*
Ségol	ֶ	*è*
Chirek gadol	ִי	*î*
Chirek qaton	ִ	*i*
Cholem	ֹ	*ô*
Kamets katouph	ָ	*o*
Schoureq	וּ	*û* (*ou* long)
Kibbouts	ֻ	*u* (*ou* bref)
Scheva mobile	ְ	*e*
Chateph patach	ֲ	*ă*
Chateph ségol	ֱ	*ĕ*
Chateph kamets	ֳ	*ŏ*

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES EN CARACTÈRES LATINS

ORDRE	NOM	FORME: ISOLÉES	FORME: INITIALES	FORME: MÉDIALES	FORME: FINALES	TRANSCRIPTION	PRONONCIATION
1	Élif . . .	ا	ا	ـا	ـا	ʾ	esprit doux.
2	Ba. . . .	ب	بـ	ـبـ	ـب	*b*	b.
3	Ta. . . .	ت	تـ	ـتـ	ـت	*t*	t.
4	Ṯa. . . .	ث	ثـ	ـثـ	ـث	*th* ou *ṯ*	*th* anglais dur, le θ grec.
5	Djim. . .	ج	جـ	ـجـ	ـج	*dj*	g italien de *giorno*. En Égypte et dans quelques parties de l'Arabie, comme *g* dans *garçon*.
6	Ḥa. . . .	ح	حـ	ـحـ	ـح	*ḥ*	aspiration forte.
7	Ḫa. . . .	خ	خـ	ـخـ	ـخ	*ḫ* ou *kh*	aspiration gutturale, *j* espagnol, *ch* allemand.
8	Dal . . .	د	د	ـد	ـد	*d*	d.
9	Ḏal . . .	ذ	ذ	ـذ	ـذ	*ḏ*	*th* anglais doux, le δ grec.
10	Ra. . . .	ر	ر	ـر	ـر ر	*r*	r.
11	Za. . . .	ز	ز	ـز	ـز ز	*z*	z.
12	Sin . . .	س	سـ	ـسـ	ـس	*s*	s dur.
13	Schin . .	ش	شـ	ـشـ	ـش	*sch* ou *š*	ch, dans *cheval*.
14	Ṣâd . . .	ص	صـ	ـصـ	ـص	*ṣ*	s emphatique, prononcée avec la partie antérieure de la langue placée contre le palais.
15	Ḍâd . . .	ض	ضـ	ـضـ	ـض	*ḍ*	d emphatique.
16	Ṭâ. . . .	ط	ط	ـط	ـط	*ṭ*	t emphatique.
17	Ẓâ. . . .	ظ	ظ	ـظ	ـظ	*ẓ*	z emphatique.
18	ʿAïn . . .	ع	عـ	ـعـ	ـع	ʿ	esprit rude : ע hébreu, son guttural.
19	Ghaïn . .	غ	غـ	ـغـ	ـغ	*gh* ou *ġ*	r grasseyé.
20	Fa. . . .	ف	فـ	ـفـ	ـف	*f*	f.
21	Qoph . .	ق	قـ	ـقـ	ـق	*q*	k explosif et très guttural.
22	Kaph . .	ك ک	كـ	ـكـ	ـك	*k*	k.
23	Lâm . .	ل	لـ	ـلـ	ـل	*l*	l.
24	Mim. . .	م	مـ	ـمـ	ـم	*m*	m.
25	Noun . .	ن	نـ	ـنـ	ـن	*n*	n.
26	Ha . . .	ه	هـ	ـهـ ـﻬـ	ـه	*h*	aspiration légère.
27	Ouaou. .	و	و	ـو	ـو	*u*	ou français, *w* anglais.
28	Ya. . . .	ى	يـ	ـيـ	ـى	*y*, *i*	i, y.

VOYELLES

Fatha . .	َ	a, é	avec *élif*,	= â.
Kesra . .	ِ	i, é	avec *ya*,	= î.
Dhamma.	ُ	ou, o	avec *ouaou*,	= oû.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME QUATRIÈME

MM.

APOLLINAIRE (le R. P.) (†), de l'ordre des Capucins.

BERTRAND Louis (†), prêtre de Saint-Sulpice, bibliothécaire du grand Séminaire de Bordeaux.

BEURLIER Émile (†), docteur ès lettres, curé de Notre-Dame d'Auteuil, à Paris.

BIHL (R.P.M.) Franciscain, à Fulda.

BLIARD Pierre, bibliographe, à Paris.

BONACCORSI Joseph, missionnaire du Sacré-Cœur, à Florence.

BROISE (René de la) (†), docteur ès lettres, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris.

ERMONI V., prêtre de la Mission, docteur en théologie, ancien professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Saint-Lazare, Paris.

FILLION Louis-Claude, prêtre de Saint-Sulpice, professeur honoraire à l'Institut catholique, Paris.

FOLLETÊTE, curé de Sagnelegier (Suisse).

HEIDET Louis, ancien professeur à l'École biblique de Jérusalem.

HEURTEBIZE (le R. P. dom Benjamin), bénédictin de la Congrégation de France, à Ravenswood Ryde (Angleterre).

HY Félix, professeur de botanique à la Faculté catholique d'Angers.

INGOLD Aug., à Colmar (Alsace).

LAGIER (R. P. Camille), S. J. au collège de la Sainte-Famille, au Caire (Egypte).

LAGRANGE (R. P. J. M.), professeur à l'École des Études bibliques de Jérusalem.

LARRIVAZ (R. P.), S. J. au collège de la Sainte-Famille, au Caire (Egypte).

LEGENDRE Alphonse (Mgr), docteur en théologie, professeur d'Ecriture Sainte et d'archéologie biblique, doyen de la Faculté catholique d'Angers.

LE HIR Daniel, chanoine de Notre-Dame de Paris.

LEPIN Mar., professeur au grand séminaire de Lyon.

MM.

LESÊTRE Henri, curé de Saint-Étienne-du-Mont, Paris

LEVESQUE Eugène, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Ecriture Sainte à l'école supérieure de théologie, Paris.

MANGENOT Eugène, professeur d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris.

MARTIN François, professeur d'assyrien à l'Institut catholique de Paris.

MARTINEZ Y VIGIL (Mgr Raimondo), évêque d'Oviédo.

MÉCHINEAU (R. P. Lucien), S. J., professeur d'Ecriture Sainte à l'Université grégorienne à Rome.

MICHELS (R. P.), Franciscain, à Metz.

MISKGIAN Jean, (Mgr), à Constantinople.

MOLINI (R. P. Augustin), Frère mineur, à Rome.

MONTAGNE (J.), à Blackburn (Angleterre).

NAU François, professeur à l'Institut catholique de Paris.

PALIS Eugène(†), aumônier, à Béziers.

PANNIER Eugène, professeur d'archéologie et de langues orientales à la Faculté catholique de Lille.

PARISOT (R. P. Jean), à Plombières-les-Bains.

PRUNIER, professeur au grand séminaire de Séez.

PRAT Ferdinand, ancien professeur d'Écriture Sainte, à Rome.

REGNIER Adolphe, bibliothécaire à l'Institut de France, à Paris.

RENARD Paul, docteur en théologie, supérieur du grand séminaire de Chartres.

REY Octave, du clergé de Paris.

SEDLÁCEK Jaroslaus, professeur à Prague.

TOUSSAINT, professeur au grand séminaire de la Rochelle.

VAN DEN GHEYN (le R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, bollandiste, conservateur des Manuscrits de la Bibliothèque royale, à Bruxelles.

VAN KASTEREN (R. P. P.), de la Compagnie de Jésus à Maëstricht (Hollande).

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

L

L, douzième lettre de l'alphabet hébreu. Voir Lamed.

LAABIM (hébreu : *Lehâbim;* Septante : Λαβιείμ, Λαβείν), nom d'un peuple descendant de Mesraïm. Gen., x, 13; I Par., i, 11. La plupart des exégètes pensent que ce mot, qui n'apparaît pas ailleurs dans la Bible, est le même que *Lûbim.* Voir Libyens. Cependant S. Bochart, *Opera,* 4e édit., in-f°, 1712, t. i, p. 279, nie cette identification. Il fait remarquer que Phut ou Lûbim est le frère de Mesraïm et non son fils. Son argument est sans valeur, car *Pût* ou *Phut* et *Lûbim* (Vulgate : *Africa et Libyes*) désignent deux peuples différents, Nahum. III, 9, et c'est Phut qui est le frère de Mesraïm. On n'a aucun renseignement précis sur les *Laabim,* s'ils sont distincts des *Lûbim.* Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'ils sont une nation africaine, du groupe égyptien. E. Beurlier.

LAAD (hébreu : *Lâhad;* Septante : Λαάδ), fils de Jahath de la tribu de Juda. I Par., iv, 2.

LAADA (hébreu : *La'edâh;* Septante : Λααδά), second fils de Séla et petit-fils de Juda. Il est appelé père, c'est-à-dire fondateur ou restaurateur de la ville de Marésa. I Par., iv, 21. Voir Marésa.

LAADAN (hébreu : *La'edân;* Septante : Λααδάν), Éphraïmite, fils de Thaan et ancêtre de Josué, successeur de Moïse. I Par., vii, 26. — Un lévite, qui porte le même nom dans le texte hébreu, est appelé par la Vulgate Léédan dans I Par., xxiii, 7, 8, 9, et Lédan dans I Par., xxvi, 21. Voir Léédan.

LABAN (hébreu : *Lâbân,* « blanc »), nom du frère de Rébecca et d'une localité dans le voisinage de la mer Rouge.

1. LABAN (Septante : Λάβαν), frère de Rébecca et beau-père de Jacob. — Quand Jacob se fut attiré la colère d'Ésaü, en se faisant attribuer le droit d'aînesse par son père Isaac, Rébecca lui conseilla de fuir à Haran, près de Laban. Gen., xxvii, 43-44. Voir Haran, t. iii, col. 424-426. Laban, frère de Rébecca et par conséquent oncle de Jacob, avait jadis bien accueilli le visiteur d'Abraham, Éliézer, qui venait chercher une épouse pour Isaac, Gen., xxiv, 29-33; il avait donné, conjointement avec son père Bathuel, voir Bathuel, t. i, col. 1508, son consentement au mariage de Rébecca avec Isaac et avait reçu des présents à cette occasion. Gen., xxiv, 50-60. Rébecca suggéra elle-même à Isaac d'ordonner à son fils d'aller prendre pour épouse une des filles de Laban. Celui-ci résidait à Paddan-Aram. Gen., xxviii, 2-5. Jacob partit et arriva dans le pays de Haran, près d'un puits autour duquel les bergers se réunissaient pour abreuver leurs troupeaux en commun. Il apprit d'eux que Rachel, fille de Laban, allait arriver avec les brebis de son père. Quand elle fut venue, Jacob fit passer au puits les premiers les troupeaux de la jeune fille, puis salua sa cousine et se fit connaître à elle. Averti par Rachel, Laban accueillit Jacob, qui lui raconta tout ce qui pouvait l'intéresser au sujet de son voyage. Au bout d'un mois de séjour, Laban apprécia les services que pouvait lui rendre son neveu, très expert dans le soin des troupeaux. Pour le retenir, il lui fit donc cette proposition : « Puisque tu es mon parent, faut-il que tu me serves pour rien? Dis-moi donc quel sera ton salaire? » Jacob était venu pour demander en mariage une des filles de Laban; il était obligé en conséquence de payer au père de la jeune fille une dot, le *mohar.* Voir Dot, t. ii, col. 1495-1496. Il offrit donc à Laban de le servir pendant sept ans, afin d'obtenir en mariage Rachel, sa fille cadette, qui lui plaisait bien mieux que l'aînée, Lia, dont les yeux étaient délicats. Laban répondit : « Mieux vaut que je la donne à toi qu'à un autre, » et la convention fut acceptée.

Au bout de sept ans de service, Jacob réclama son épouse. Laban voulut que le mariage fût accompagné d'un festin, et, le soir, il amena à son neveu non pas Rachel, mais sa sœur aînée, Lia. La nuit et le repas qu'il venait de faire, dit Josèphe, *Ant. jud.,* I, xix, 6, empêchèrent Jacob de reconnaître la vérité. Ce fut seulement le lendemain qu'il s'aperçut de la substitution frauduleuse dont il avait été la victime. A sa juste plainte, Laban répondit : « Il n'est point d'usage en ce pays-ci de donner la cadette avant l'aînée. » Il promit cependant à Jacob de lui donner Rachel au bout de sept jours, s'il s'engageait à le servir encore pendant sept autres années. Celui-ci accepta et Laban réussit de la sorte, bien que fort malhonnêtement, à assurer le sort de ses deux filles. Gen., xxix, 9-30.

Pendant quatorze ans, Jacob prit soin des intérêts de son beau-père et lui acquit une grande prospérité. Aussi, quand au bout de ce temps il demanda à partir, Laban le pria de rester encore, en lui offrant de fixer lui-même son salaire. Jacob avait appris, à ses dépens, à connaître l'avarice de son beau-père. Il fit donc avec lui une convention qui devait le mettre personnelle-

ment en possession de ce qu'il gagnerait. Voir JACOB, t. III, col. 1063, et BREBIS, t. I, col. 1917-1918. La manière ingénieuse dont Jacob traita dès lors les troupeaux de Laban fit peu à peu passer la richesse de son côté. Laban et ses fils s'en émurent; Jacob donna à entendre qu'il y avait là un juste retour des choses et une marque de la faveur divine envers celui qui avait été traité avec si peu de loyauté. Puis, jugeant qu'il ne pouvait rester davantage chez Laban, auprès duquel il avait vécu quatorze ans pour obtenir ses épouses, puis six nouvelles années pour répondre au désir de son beau-père, il se disposa à retourner en Chanaan. Lia et Rachel approuvèrent sa résolution et lui dirent : « Y a-t-il encore pour nous une part et un héritage dans la maison de notre père? Ne nous a-t-il pas traitées comme des étrangères, en nous vendant et ensuite en mangeant le prix que nous avions rapporté? » Elles connaissaient par expérience la cupidité de leur père; elles la constataient en remarquant qu'il avait tout reçu sans rien leur donner. Jacob profita du moment où Laban était allé tondre ses brebis, pour partir avec sa famille et ses troupeaux. Gen., XXX, 25-XXXI, 21.

Trois jours après, Laban, informé de ce départ, se mit à la poursuite de Jacob, qu'il atteignit au bout de sept jours, près de la montagne de Galaad. Il était doublement mécontent, et de ce départ inopiné, et de la disparition de ses *teraphim*, espèces d'idoles domestiques qui lui servaient d'amulettes. Voir IDOLE, t. III, col. 822, et THÉRAPHIM. Rachel les lui avait emportées sans rien dire à personne. Laban attachait grand prix à la possession de ces objets, qui semblent avoir eu pour lui une signification plutôt superstitieuse qu'idolâtrique. Comme il était animé de sentiments assez malveillants à l'égard de Jacob et avait amené avec lui ses frères et leurs gens, Dieu se montra à lui en songe pour lui signifier de ne tenir à son gendre aucun propos désobligeant. Laban n'en manifesta pas moins son dépit, parla de son amour pour ses fils et ses filles et des fêtes par lesquelles il eût été heureux de les saluer au départ. Puis il ajouta : « Ma main est assez forte pour te maltraiter; mais le Dieu de votre père m'a dit hier : Garde-toi d'adresser à Jacob de dures paroles. » Cette expression, « le Dieu de votre père, » indique que, comme Jacob, Lia et Rachel servaient le Dieu d'Abraham et d'Isaac. Laban se mit ensuite à faire grand éclat à propos de ses *théraphim*; Jacob, qui ne savait rien, lui dit de les chercher dans toutes les tentes et Rachel usa d'un subterfuge pour empêcher son père de les trouver dans la sienne. Voir RACHEL. Jacob, que cette scène avait irrité, querella son beau-père au sujet de ses perquisitions, de sa poursuite hostile, de la manière dont il l'avait traité quand il était à son service. Laban fut réduit au silence. Pour tout conclure, il demanda à son gendre de faire alliance avec lui, afin que leur séparation fût amicale. « Que Jéhovah, dit-il, veille sur toi et sur moi... Que le Dieu d'Abraham, le Dieu de Nachor, le Dieu de leur père soit juge entre nous! » Il faut conclure de ces formules que Laban était un adorateur du vrai Dieu, bien qu'à son culte il mêlât des pratiques superstitieuses. Jacob dressa une pierre comme monument de l'alliance contractée; Laban fit apporter un monceau de pierres par ses frères, et sur elles on prit un repas en commun. On donna au monument le nom de *Gal'êd*, ou Galaad, « monceau témoin. » Voir GALAAD, t. III, col. 45. Un sacrifice fut ensuite offert sur la montagne, le serment d'alliance fut mis sous la sauvegarde du Dieu d'Isaac, et, le lendemain matin, après avoir baisé et béni ses fils et ses filles, c'est-à-dire Jacob, ses femmes et leurs enfants, Laban reprit le chemin de son pays. Gen., XXXI, 22-55. — Laban paraît avoir été dominé par une cupidité excessive, qui le portait à ne tenir aucun compte de la parole donnée, quand son intérêt était en jeu. Il manqua odieusement à sa promesse envers Jacob, quand celui-ci l'eut servi fidèlement durant sept ans. Josèphe. *Ant. jud.*, I, XIX, 9, l'accuse même d'autres méfaits : « Voyant que Dieu l'aidait en ce qu'il entreprenait, il lui promettait de lui donner tantôt ce qui naîtrait de blanc, tantôt ce qui naîtrait de noir. Quand augmentaient les animaux qui devaient appartenir à Jacob, au lieu de tenir sa parole dans le présent, Laban promettait de les lui abandonner l'année suivante; jaloux de l'accroissement de ses biens, il promettait, quand il comptait que le produit serait médiocre, puis trompait, quand ce produit était sous ses yeux. » Il faut avouer que ces accusations ne font que détailler le reproche que Jacob adresse lui-même à son beau-père : « Dix fois tu as changé mon salaire, et si je n'eusse pas eu pour moi le Dieu de mon père,... actuellement tu m'aurais renvoyé les mains vides. » Gen., XXXI, 41, 42. La Sainte Écriture ne dit plus rien de Laban, à partir de sa dernière entrevue avec Jacob à Galaad. H. LESÊTRE.

2. **LABAN** (Septante : Λοβόν), localité située sur la route que suivirent les Israélites en se rendant dans la Terre Promise. Deut., I, 1. L'écrivain sacré la nomme entre Tophel et Haséroth, « dans le désert, dans la plaine, vis-à-vis de la mer Rouge. » C'est probablement le campement qui est appelé Lebna dans les Nombres, XXXIII, 20-21. Voir LEBNA.

LABANA (hébreu : *Libnâh;* Septante : Λεβνά), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 42. La Vulgate l'appelle ordinairement Lebna. Voir LEBNA 2.

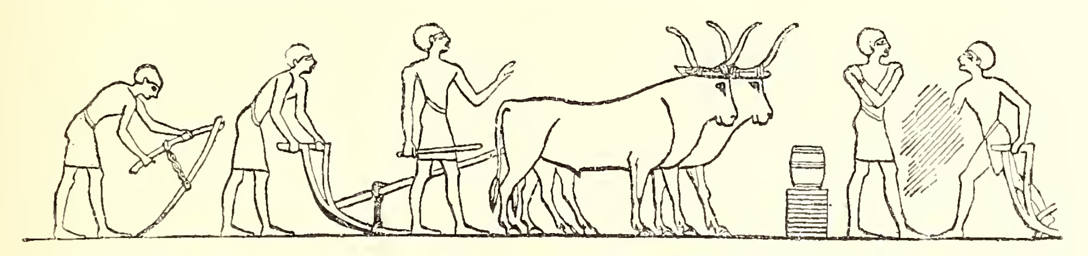
LABANATH (hébreu : *Libnât*; Septante : Λαβανάθ), dans la tribu d'Aser. Jos., XIX, 26. La Vulgate, à la suite des Septante, fait de Labanath une ville différente de Sihor, mais, d'après le texte hébreu, Sihor-Labanath n'était qu'une seule et même ville. Voir SIHOR-LABANATH.

LABORDE (Léon-Emmanuel-Simon-Joseph, comte de), érudit français, né à Paris le 12 juin 1807, mort à Beauregard (Eure) le 25 mars 1869. Après de sérieuses études à l'Université de Gœttingue, il fit un voyage en Orient et parcourut l'Asie Mineure, la Syrie, l'Égypte et l'Arabie Pétrée. A son retour, il fut attaché d'ambassade; mais en 1836 il renonça à la diplomatie pour se livrer entièrement aux études, et en 1842, il était élu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Trois ans plus tard, il était nommé conservateur des Antiques au Musée du Louvre; enfin, le 4 mars 1857, il devint directeur général des Archives. Le comte de Laborde a publié de nombreux ouvrages, mais nous n'avons à mentionner que les suivants : *Voyage en Arabie Pétrée*, in-f°, Paris, 1830-1833; *Voyage en Orient*, publié en fascicules, in-f°, Paris, de 1837 à 1864; et surtout le *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, in-f°, Paris, 1842. — Voir *Revue des questions historiques*, 1869, t. VII, p. 292; *Polybiblion*, 1869, t. III, p. 233; *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1869, t. VII, p. 117. B. HEURTEBIZE.

LABOURAGE (hébreu : *ḥărîš ;* Septante : ἀροτρίασις), travail qui consiste à ameublir le sol, à l'aide d'instruments (fig. 1), avant d'y jeter la semence. Les verbes qui désignent ce travail sont les suivantes : *gûb*, *ḥâraš*, *pâtaḥ*, « ouvrir » la terre avec la charrue; ἀροτριάω, *arare*. La terre qu'on laboure s'appelle *yâgêb*, Jer., XXXIX, 10 (Vulgate, faussement, *cisternæ*); ἀγρός, γεώργιον, I Cor., III, 9, *agricultura*. Le labourage ne constitue que le travail préliminaire de la culture de la terre. Sur l'ensemble du travail agricole, voir AGRICULTURE CHEZ LES HÉBREUX, avec les figures, t. I, col. 276-286. Sur les instruments employés pour le labourage, voir CHARRUE, avec les figures, t. III, col. 602-605; HERSE, t. III, col. 655; HOUE, t. III, col. 766-767. — Le labourage était rigoureusement

interdit le jour du sabbat. Exod., xxxiv, 21. — La Palestine était un pays fertile ; le labourage y était facile dans les grandes plaines, mais plus malaisé dans les régions montagneuses. On se servait, pour labourer, de bœufs, Jud., xiv, 18; Job, i, 14, et quelquefois d'ânes. Is., xxx, 24. Élisée labourait avec douze paires de bœufs et conduisait lui-même la douzième paire. III Reg., xix, 19. Le champ qu'il cultivait de la sorte et dans lequel il pouvait faire manœuvrer un pareil attelage, était situé à Abelméhula, dans la vallée du Jourdain, au sud-est de la tribu d'Issachar. Voir Abelméhula, t. i, col. 33, et carte d'Issachar, t. iii, col. 1008. Les grasses terres d'alluvions ne pouvaient être remuées que par une puissante charrue. Les terrains trop rocheux étaient rebelles au labour. Am., vi, 13. Certains animaux, comme l'aurochs, étaient trop sauvages et trop dangereux pour qu'il fût possible de les employer au labourage. Job, xxxix, 10. Voir Aurochs, t. i, col. 1260. La loi, qui défend souvent de mêler ensemble des choses différentes, interdisait de labourer avec un bœuf et un âne attelés ensemble. Deut., xxii, 10. Sur les motifs de cette prohibition, voir Ane, t. i, col. 572. Les Israélites peu aisés n'avaient souvent à leur disposition qu'un bœuf et un âne, et ils auraient été

leurs terres. Samuel, en énumérant devant le peuple les charges qu'un roi fera peser sur lui, ne manque pas de dire qu'il prendra des fils du peuple pour labourer ses terres. I Reg., viii, 12. C'est ce qui se réalisa. L'historien sacré le signale à propos de David, I Par., xxvii, 26, et d'Ozias, II Par., xxvi, 10, qui avaient des laboureurs enrôlés pour la culture de leurs domaines. Quand les Chaldéens envahirent le royaume de Juda, ils détruisirent le laboureur et ses bœufs, Jer., li, 23, et furent ensuite obligés de laisser aux plus misérables du pays le soin de cultiver les champs et les vignes. IV Reg., xxv, 12 ; Jer., lii, 16. Les prophètes promirent qu'après la captivité les laboureurs reprendraient leurs travaux. Jer., xxxi, 24; Ezech., xxxvi, 9. A l'époque évangélique, on prenait à gage des cultivateurs, γεωργοί, *agricolæ*, pour les envoyer travailler dans les vignes et dans les champs. Matth., xxi, 33-41 ; Marc., xii, 1, 2. — 2° La Sainte Écriture fait encore quelques remarques sur la vie des laboureurs. Ils ne sont pas toute l'année à labourer, Is., xxviii, 24, mais ils ont soin de le faire au temps voulu s'ils veulent obtenir une récolte. II Tim., ii, 6. Leur travail accompli, ils attendent la pluie bienfaisante, Jacob., v, 7, et vivent dans l'espérance. I Cor., ix, 10. Ils



1. — Labourage en Égypte. D'après Wilkinson, *Manners and Customs of the anc. Egyptians*, 1878, t. ii, fig. 465, p. 391.

tentés de les atteler ensemble à la même charrue. C'est ce que font aujourd'hui sans scrupule les laboureurs syriens. Voir t. ii, fig. 215, col. 605. — Dans les temps de grande et persistante sécheresse, le labourage devenait impossible et la famine en était la conséquence. Gen., xlv, 6. L'Ecclésiastique, vii, 16, recommande la culture de la terre : « Ne dédaigne pas les pénibles labeurs, et le travail des champs (γεωργία, *rusticatio*) institué par le Très-Haut. » Cf. Gen., ii, 15. — Les prophètes annoncent que Sion sera labourée comme un champ, Jer., xxvi, 18; Mich., iii, 12, et par là ils veulent montrer combien sa ruine sera complète. — Au point de vue spirituel, l'âme du chrétien est une terre que Dieu laboure, γεώργιον, *agricultura*. I Cor., iii, 9.

H. Lesêtre.

LABOUREUR (hébreu : *'ikkâr, yogbîm ;* Septante : γεωργός, ἀγροικος; Vulgate: *arator, agricola*), celui qui laboure la terre. — Voir Agriculture, t. i, fig. 45, col. 277 ; fig. 46, col. 283 ; sur ceux qui, d'une manière générale, s'adonnent aux travaux agricoles, voir Cultivateur, t. ii, col. 1158. — 1° Les laboureurs proprement dits sont des gens du peuple qui travaillent soit pour leur compte, soit pour le service d'un autre. Tels sont le paresseux qui ne veut pas labourer sous prétexte que le temps est mauvais, Prov., xx, 4, et l'esclave qui, après avoir labouré, a encore à servir son maître. Luc., xvii, 7. Les faux prophètes, convaincus de mensonge et menacés du châtiment, veulent se faire passer pour de simples laboureurs, des esclaves achetés pour cultiver la terre. Zach., xiii, 5. Il fallait qu'une calamité fût bien grande pour que les laboureurs eux-mêmes fussent appelés à prendre part à un deuil public. Am., v, 16. — Les grands propriétaires du sol avaient des laboureurs pour cultiver

sont consternés quand la pluie tarde à tomber, Jer., xiv, 4, ou quand les sauterelles s'abattent sur les moissons. Joel, i, 11. Pour marquer l'abondance extraordinaire des récoltes, Amos, ix, 13, dit que le laboureur talonnera le moissonneur. La moisson était habituellement terminée à la Pentecôte, vers la fin de mai ; les semailles se faisaient avant la première pluie qui tombait vers la fin d'octobre. Le labourage précédait les semailles de quelques semaines. Pour se heurter au laboureur, il fallait donc que le moissonneur eût à prolonger son travail près de quatre mois plus longtemps que de coutume. Le prophète parle d'ailleurs ici d'une récolte figurative. Le laboureur n'a ni le temps ni le goût de s'occuper d'autre chose que de son œuvre agricole. « Celui qui mène la charrue et est fier de manier l'aiguillon, excite les bœufs de la pointe, s'occupe de leurs travaux et ne parle que des petits des taureaux. Il met tout son cœur à retourner les sillons et ne songe qu'à engraisser les vaches. » Eccli., xxxviii, 26, 27. — 3° Dans le sens métaphorique, les laboureurs qui « labourent le dos » et y tracent de longs sillons sont les persécuteurs du juste. Ps. cxxix (cxxviii), 3. Labourer l'iniquité ou le mal, Job, iv, 8; Ose., x, 3 (hébreu), c'est avoir une conduite impie qui donnera ensuite une récolte de péchés et de malheurs. Sur l'expression : « Juda labourera, Jacob hersera, » Ose., x, 11, voir Herse, t. iii, col. 655. Isaïe, lxi, 5, dit qu'après la venue du Messie les fils des étrangers seront les laboureurs et les vignerons d'Israël, c'est-à-dire que les peuples, autrefois ennemis et persécuteurs d'Israël, se feront les serviteurs de l'Église et travailleront dans un champ spirituel. Il est recommandé de venir à la sagesse comme le laboureur et le semeur, Eccli., vi, 19, par conséquent en se donnant de la peine pour la posséder et en obtenir les fruits. — Enfin, Notre-Seigneur dit qu'il est lui-

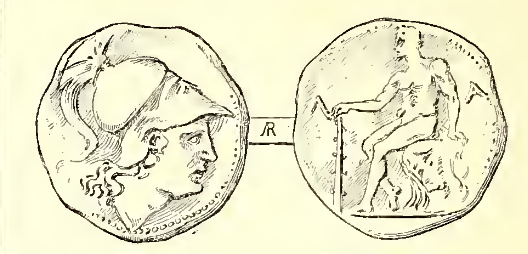
même la vigne, et son Père le cultivateur, γεωργός, *agricola.* Joa., xv, 1. Voir VIGNERON. H. LESÊTRE.

LAC (grec : λίμνη), grand amas d'eau enclavé dans les terres. La langue hébraïque n'a pas de mot spécial pour désigner un lac proprement dit : elle appelle *yâm*, « mer, » le lac de Génésareth, Num., XXXIV, 11; Jos., XIII, 27, de même que le lac Asphaltite, λίμνη 'Ασφαλτῖτις, Josèphe, *Ant. jud.*, I, IX, etc., qu'elle désigne sous le nom de « mer de sel », *mare salis*, Gen., XIV, 3, etc., de « mer de l'Arabah », *mare solitudinis*, Deut., IV, 49, etc. Pour d'autres appellations, voir MORTE (MER). Le lac Mérom est appelé « eaux de Mérom », *mê Mêrôm*, *aquæ Merom*. Jos., XI, 5, 7. Pour les étangs, voir ÉTANG, t. II, col. 1996. Voir aussi PISCINE. — Dans le Nouveau Testament, les écrivains sacrés, habitués à parler dans leur enfance une langue sémitique, donnent aussi au lac de Tibériade, à l'exception de saint Luc, le nom de θαλάσσα, « mer, » *mare Galilææ*. Matth., IV, 18; Marc., I, 16; etc., *mare Tiberiadis*, Joa., VI, 16; XXI, 1, etc. Le troisième Évangéliste est le seul qui, grâce à sa connaissance plus exacte de la langue grecque, l'ait désigné par le mot propre de λίμνη, « lac. » Luc., V, 1, 2; VIII, 22-23. La Vulgate porte : *stagnum*, « lac, étang, » dans tous ces passages. Pline emploie le terme *lacus* pour désigner le lac de Génésareth : *lacus quem plures Genesaram vocant, H. N.*, V, XV, 2, comme pour la mer Morte : *Asphaltites lacus, H. N.*, II, CVI,4; V, XV, 2; VII, XIII, 3. — Saint Jean, dans l'Apocalypse, se sert métaphoriquement du mot λίμνη pour désigner l'enfer qu'il appelle λίμνη τοῦ πυρός. La Vulgate traduit : *stagnum ignis*, qu'on a coutume de rendre par « étang de feu », quoiqu'il fallût dire, d'après l'original, « lac de feu. » Apoc., XIX, 20; XX, 10 (Vulgate, 9), 14-15; XXI, 8. Voir ENFER, t. II, col. 1796. — Saint Jérôme a aussi employé le mot *stagnum*, Lev., XI, 9, pour traduire l'hébreu *yâm*, « mer, » transformant ainsi en poissons de lac ou d'étang les poissons de mer. — Le second livre des Machabées, XII, 16, mentionne le lac ou plutôt l'étang de Casphin (λίμνη; Vulgate, *stagnum*). C'est probablement le marais qui est au sud-ouest de *Kisphin*. Voir CASPHIN, t. II, col. 331-332.

Le mot *lacus* se lit plusieurs fois dans notre Vulgate latine, mais il y est employé le plus souvent — 1° dans le sens de « fosse », Ps. VII, 16; XXVII (XXVIII), 1, etc. (hébreu : *bôr;* Septante : λάκκος). Voir FOSSE, t. II, col. 2329. — 2° Il a la signification de « pressoir » dans Marc., XII, 1 (ὑπολήνιον); Apoc., XIV, 19, 20, ληνός, parce que le pressoir formait un creux ou fosse. — 3° Mais il désigne aussi un amas d'eau (hébreu : *miqvêh*), Exod., VII, 19; un réservoir d'eau (hébreu : *miqvâh*), Is., XXII, 11; une citerne ou une piscine, I Mach., IX, 33 (grec : λάκκος). Voir ASPHAR, t. I, col. 1123. — Pour *lacus Asan*, traduction, dans la Vulgate, de l'hébreu *Kôr 'Asân*, voir ASAN, t. I, col. 1055. F. VIGOUROUX.

LACÉDÉMONIENS (grec: Λακεδαίμονιοι, Σπαρτιάται; Vulgate : *Lacedæmones, Spartiatæ, Spartiani*), habitants du principal État du Péloponèse (fig. 2). On les appelait aussi Spartiates et c'est le nom qui leur est partout donné dans les livres des Machabées, excepté II Mach., V, 9, où ils sont appelés Lacédémoniens. La Bible mentionne les relations des Juifs et des Lacédémoniens à l'époque des Machabées.

1° Onias Ier, qui exerça les fonctions de grand-prêtre de 323 à 300 avant Jésus-Christ, écrivit au roi Arius ou Aréus Ier de Sparte (voir ARIUS, t. I, col. 965) et reçut en réponse une lettre dans laquelle ce prince déclarait avoir trouvé dans un écrit relatif aux Spartiates et aux Juifs l'affirmation que ces deux peuples étaient frères et descendaient d'Abraham. Il en concluait que les Juifs feraient bien de lui écrire « sur leur prospérité », c'est-à-dire de le tenir au courant de leurs affaires. Lui-même leur déclarait que les troupeaux et les biens des deux peuples seraient communs. Un envoyé du roi était chargé de développer ces propositions. I Mach., XII, 19-23; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 10. Arius régna à Sparte de 309 à 265 avant Jésus-Christ, l'échange de ces lettres eut donc lieu entre 309 et 300. A ce moment-là les Spartiates étaient opprimés par les rois de Macédoine, il était donc naturel qu'ils cherchassent un appui auprès des Juifs qui dépendaient alors des Ptolémées.



2. — Tétradrachme d'argent de Lacédémone.
Tête casquée de Pallas, à droite. — ℞. Hercule nu, assis, à gauche, sur un rocher recouvert d'une peau de lion; la main droite appuyée sur la massue : il est accosté des lettres ΛΑ(κεδαιμονιοι).

2° Le grand-prêtre Jonathas chercha à son tour l'amitié des Spartiates. Il écrivit en son nom, au nom des anciens, des prêtres et de tout le peuple une lettre adressée à la nation spartiate. Il y rappelait la lettre d'Arius à Onias, dont il donnait une copie. Onias avait reçu avec honneur l'envoyé d'Arius et les lettres où il était question d'alliance et d'amitié. Sans doute les Juifs n'avaient pas besoin de cela, car ils avaient pour consolation les Saints Livres. Néanmoins ils avaient voulu envoyer une députation vers Sparte, pour renouveler la fraternité et l'amitié entre les deux nations, car il s'était déjà écoulé un temps assez long depuis la venue des ambassadeurs d'Arius. Ils n'avaient du reste pas oublié les Spartiates et s'étaient souvenus d'eux dans les sacrifices, comme il convient de le faire à l'égard de frères. Ils se réjouissent de leur gloire. Pour eux, ils avaient traversé de nombreuses tribulations et des guerres, mais ils n'avaient pas voulu être à charge à leurs amis et alliés. Dieu les avait secourus et sauvés. Jonathas envoyait à Sparte Numénius, fils d'Antiochus, et Antipater, fils de Jason, qui après avoir porté dans cette ville les lettres relatives au renouvellement de l'amitié et de l'alliance, devaient se rendre à Rome dans le même dessein. I Mach., XII, 2, 5-18.

La plupart des commentateurs croient que l'opinion énoncée dans ces deux passages, à savoir l'origine commune des Spartiates et des Juifs, n'est pas soutenable. Cf. B. Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. franç., in-8°, Paris, 1856, t. II, p. 107. Quoi qu'il en soit, cela n'importe pas à la véracité de la Bible. L'écrivain sacré rapporte simplement les deux documents, il en constate l'existence sans garantir l'exactitude des opinions qu'ils expriment. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., in-12, Paris, 1902, t. IV, p. 625. M. Vigouroux croit qu'il pouvait exister en réalité un lien de parenté, sinon entre la nation spartiate, au moins entre quelques Spartiates et les Juifs. Il en donne pour preuve le fait que Jason se réfugia à Lacédémone pour y trouver un asile, à cause de sa parenté. II Mach., V, 9. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., t. II, p. 227. Cf. *Les Livres Saints*, p. 626, n. 4. En fait, dans ce passage l'auteur rapporte le motif qui détermina Jason sans en garantir le bien fondé. Cf. R. Cornely, *Introd. in libros sacros*, in-4°, Paris, 1885-1887, t. II, part. 1, p. 462. E. Stillingfleet, *Origines sacræ*, in-4°, Londres, 1662, III, 4, 15, suppose que les Juifs regardaient les Spartiates comme représentant les Pélasges qu'ils supposaient descendre de *Péleg* (Vulgate, *Phaleg*), fils d'Héber. Gen., X, 25; XI, 16. Cf. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*,

3e édit., in-8°, 1868, t. IV, p. 277, note. On trouvait une tradition analogue à Pergame, dont les habitants faisaient remonter leur amitié avec les Juifs jusqu'au temps d'Abraham. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, x, 22. Il est du reste très probable qu'il y avait une colonie juive à Sparte, car cette ville est nommée parmi celles à qui le consul Lucius envoya une copie de la lettre qu'il adressait à Ptolémée, à tous les rois et à toutes les cités chez qui se trouvaient des communautés israélites, afin qu'ils les respectassent comme appartenant à un peuple allié des Romains. I Mach., xv, 23. La croyance à la parenté des deux nations persistait encore au temps de Josèphe. Voir *Bell. jud.*, I, XXVI, 1. Cf. G. Wernsdorff, *Commentatio de Fide Librorum Maccabæorum qua Frœhlichii Annales Syriæ eorumque Prelogomena ex instituto examinantur*, in-4°, Breslau, 1747, § 94, p. 145.

3° Que les Juifs aient été ou non liés aux Spartiates par les liens du sang, cela n'a rien à faire avec l'authenticité des lettres elles-mêmes. Aussi la réalité de l'alliance est-elle admise par l'immense majorité des historiens, bien qu'elle ne nous soit pas connue par d'autres documents. H. Palmer, *De Epistolarum, quas Spartiani atque Judæi invicem sibi misisse dicuntur, veritate*, in-4°, Darmstadt, 1828, p. 21, pense, et c'est l'opinion que nous avons adoptée, que l'alliance remontait à l'an 302 avant Jésus-Christ. A cette époque Démétrius Poliorcète, roi de Macédoine, après avoir conquis le Péloponèse, marchait au secours de son père Antigone contre Cassandre, Lysimaque, Ptolémée et Séleucus, confédérés contre lui. Les Spartiates cherchaient à augmenter le nombre des ennemis d'Antigone et de Démétrius. Arius Ier était alors, comme nous l'avons dit plus haut, roi de Sparte, et Onias Ier, fils de Jaddus, grand-prêtre. Comme les noms d'Arius et d'Onias reparaissent simultanément dans l'histoire, d'autres commentateurs ont placé ces lettres à d'autres dates. H. Ewald, *Geschichte*, t. IV, p. 276, suppose que la lettre d'Arius Ier fut adressée à Onias II durant sa minorité, entre 290 et 265, alors que les Juifs étaient en guerre avec Démétrius. Cette hypothèse est très peu vraisemblable, car les grands-prêtres en exercice étaient alors Éléazar et Manassé, oncles d'Onias II, et c'est avec eux qu'eût été échangée la correspondance. On pourrait aussi songer à Arius II et à Onias II qui furent contemporains pendant quelques années, 264 à 243, mais ce roi était un enfant qui mourut à 8 ans. Plutarque, *Agis*, 3; Pausanias, III, VI, 6. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 10, croit que la lettre a été adressée à Onias III, au temps d'Antiochus IV, entre 175 à 164, mais à cette époque, il n'y avait pas à Sparte de roi du nom d'Arius. Voir ARIUS, t. I, col. 965. E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 186, n. 32.

4° L'auteur du Ier livre des Machabées ne cite pas textuellement les documents qu'il rapporte, il se sert évidemment d'une traduction grecque, faite elle-même sur une traduction hébraïque de l'original. C'est pour cela qu'on y trouve des mots qui n'appartiennent pas à la langue dorienne: εἰρήνη, κτήνη, XII, 22-25; ἀδέλφοι, XIV, 20. Il n'y a pas lieu de tenir plus de compte de l'absence du nom du second roi de Sparte que de l'absence du nom du second consul dans la lettre de Lucius. I Mach., XIV, 16. C'est qu'Arius était le personnage important. L'autre roi de Sparte, soit Archidamus IV, soit Eudamidas II, n'eut qu'un rôle effacé. Au temps où fut écrite la lettre de Jonathas, il n'y avait plus de roi à Sparte, le dernier roi de la famille des Agides avait été Agésipolis III en 221. Après lui, on avait vu à Sparte des tyrans, dont le dernier, Nabis, avait péri en 192. Tite-Live, XXXV, 35. La cité était gouvernée par les Éphores et par le sénat. Antigone avait rétabli ces magistrats et le sénat, supprimés par Cléomène. Polybe, IV, XXXV, 5. Après la conquête romaine, la ville de Sparte avait gardé son indépendance et avait reçu des Romains le titre de *Civitas fœderata*. Strabon, VIII, v, 5; cf. J. Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines* de Th. Mommsen et J. Marquardt, trad. franç., t. IX, *Organisation de l'Empire romain*, in-8°, Paris, 1892, t. II, p. 224. Elle pouvait encore être de quelque utilité aux Juifs. On ne peut donc rien alléguer de sérieux contre cette correspondance. G. Wernsdorff, qui a le plus attaqué les livres des Machabées, le reconnaît. « Dans la lettre de Jonathas, dit-il, je ne trouve rien qui n'ait pu être écrit par un grand-prêtre juif. Elle paraît certainement écrite par un homme pieux, grave, prudent et assez versé dans les affaires civiles. J'y remarque des mots bien enchaînés et des pensées justes. Je n'y trouve rien qui puisse être repris à bon droit, si ce n'est qu'il y parle trop souvent de l'ancienne alliance entre Arius et Onias et de la parenté supposée entre les deux nations. Mais il était homme et il put être trompé. » G. Wernsdorff, *Comment.*, § 96 et 111, p. 148, 169-170. W. Grimm, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alten Testaments*, in-8°, Leipzig, part. III, 1853, p. 211; C. F. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 201-206, défendent l'authenticité de tous les documents.

5° Les deux lettres paraissent citées plus complètement dans Josèphe. Celle d'Arius, d'après lui, était écrite en caractères carrés et portait un sceau représentant un aigle porté sur un dragon. Elle fut apportée à Onias par un certain Demotélès. *Ant. jud.*, XII, IV, 10; cf. XIII, v, 8. La lettre de Jonathas portait en titre: « Le grand-prêtre Jonathas, le sénat et la communauté des Juifs aux éphores des Lacédémoniens, au sénat et au peuple, leurs frères, salut. » *Ant. jud.*, XIII, v, 8. A cette époque, en effet, les premiers magistrats de Sparte étaient les éphores. Il ajoute que les ambassadeurs juifs furent reçus avec bienveillance et que les Spartiates votèrent un décret d'amitié et d'alliance. Lacédémone fut au nombre des villes qui eurent part aux générosités d'Hérode le Grand. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXI, 11.

6° Mentionnons seulement à titre de curiosité l'opinion qui suppose que le mot Sparte est une transcription erronée pour *Sepharad*, *Separatim* ou *Sefaradim*, et qui place en Lycie le peuple dont il est question dans les Machabées. Hitzig, dans la *Zeitschrift des deutschen morgenland. Gesellschafts*, t. IX, 1855, p. 731-737; Id., *Geschichte des Volkes Israel*, in-8°, Leipzig, 1869, t. II, p. 345-349, et celle de Frankel, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1853, p. 456, qui fait du mot Spartiate la désignation d'une colonie juive à Nisibe en Arménie. Il n'est pas admissible qu'une colonie juive eût besoin de rappeler sa parenté avec les Israélites de Palestine, et les détails concordent si bien avec la constitution de Sparte qu'il est inutile de chercher ailleurs. E. BEURLIER.

1. **LA CERDA** (Gonzalve de), prêtre de l'ordre d'Alcantara et secrétaire de Philippe II, vivait dans le cours du XVIe siècle. Il a composé *Commentaria in Epistolas D. Pauli ad Romanos*, in-f°, Lisbonne, 1583. — Voir N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 553; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle*, p. 1242. B. HEURTEBIZE.

2. **LA CERDA** Joseph, bénédictin, né à Madrid, mort à Badajoz le 12 juin 1645. Profès du monastère de Saint-Martin de Madrid, il fut professeur de théologie à Salamanque et successivement évêque d'Almeria et de Badajoz. On lui doit un commentaire sur le livre de Judith, *In sacram Judith Historiam commentarius litteralis et moralis*, 2 in-f°, Almeria, 1641. — Voir N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 803; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis sancti Benedicti*, t. IV, p. 29, 179. B. HEURTEBIZE.

LACET, ou **LACS,** lien de corde disposé pour prendre une proie sans qu'elle s'y attende et la retenir comme dans un piège. Plusieurs mots hébreux servent à désigner le lacet, toujours d'ailleurs dans un sens figuré : — 1° *Ḥébél,* σχοινία, *funes,* le piège de corde que l'on tend pour s'emparer d'un ennemi. Ps. CXIX (CXVIII), 61; CXL (CXXXIX), 6. Ce piège saisit par le talon. Job, XVIII, 9. Le même nom est donné aux lacs de la mort qui surprend sa proie, II Reg., XXII, 6; Ps. XVII (XVIII), 5 (hébreu), et à ceux du *še'ôl* qui la détient. Ps. XVII (XVIII), 6; CXVI (CXIV), 3 (hébreu). Voir CORDE, t. II, col. 964. — 2° *Malkodét,* de *lâkad,* « prendre au piège, » σχοινίον, *pedica,* le lacet caché sur le sol pour prendre le passant par le pied. Job, XVIII, 10. Cf. Is., VIII, 15; XXVIII, 13. Les nations tombent dans la fosse qu'elles ont creusée et leur pied est pris au lacet, *nilkedâh,* συνελήφθη, *comprehensus est.* Ps. IX, 16. — 3° *Môqêš,* le lacet servant à prendre un gros animal. Job, XL, 19 (24). L'oiseau ne peut se prendre au filet s'il n'y a pas de *môqêš,* ἰξευτής, *auceps.* Am., III, 5. Le *môqêš* n'est pas l'oiseleur, comme traduisent les versions, mais le lacet invisible qui met le filet en mouvement. Voir FILET, t. II, col. 2245. Le *moqêš* est l'image des embûches que le méchant dresse contre le serviteur de Dieu. Ps. LXIV (LXIII), 6; CXL (CXXXIX), 6. — 4° *Ṣammim,* le lacet qui accompagne le piège. Job, XVIII, 9. A la place de ce mot, les versions ont lu *ṣemêyim,* διψῶντες, *sitis.* — 5° C'est avec le lacet, *laqueus,* qu'on suspend au gibet. Gen., XL, 19, 22; XLI, 13; Num., XXV, 4; Jos., VIII, 29; X, 26; I Reg., XXXI, 10; Esth., VII, 10; IX, 13, 14; I Mach., I, 64, etc. Judas se pendit de la sorte. Matth., XXVII, 5; Act., I, 18. — 6° Les lacets du diable sont ses tentations de toute nature. I Tim., III, 7; VI, 9; II Tim., II, 26.

H. LESÊTRE.

LA CHETARDYE (Joachim Trotti de), né le 23 novembre 1636, au château de la Chetardye, sur la paroisse d'Exideuil (Charente), autrefois du diocèse de Limoges, mort à Paris, le 9 juin 1714. Sa famille était originaire d'Italie. Admis au séminaire de Saint-Sulpice en 1657 et dans la Société des prêtres de ce nom en 1663, il alla d'abord enseigner la morale au séminaire du Puy, où l'évêque le chargea du soin des conférences ecclésiastiques, dont M. de la Chetardye rédigea ensuite et fit imprimer les résultats. En 1679, sur le désir de l'archevêque de Bourges qui venait de confier son séminaire aux prêtres de Saint-Sulpice, il fut adjoint aux nouveaux directeurs et chargé de desservir la paroisse de Moutier-Moyen qui était unie au séminaire. Celle de Saint-Sulpice, à Paris, l'eut pour pasteur depuis le 13 février 1696 jusqu'à sa mort; et il s'y appliqua surtout au soin des congrégations religieuses, des pauvres et des enfants, pour lesquels il multiplia les écoles gratuites jusqu'au chiffre de 28. En même temps, il était supérieur de plusieurs couvents de religieuses. De concert avec Fénelon et M. Tronson, il négocia et obtint, en 1696, de Mme Guyon, un désaveu formel des erreurs contenues dans ses écrits, et fut même appelé à la diriger pendant sa détention à Vaugirard. Il dirigea aussi la princesse de Condé et la princesse de Conti qui habitaient sur sa paroisse; et, à partir de 1709, Mme de Maintenon, après la mort de Godet des Marais, évêque de Chartres. M. Leschassier, supérieur de Saint-Sulpice, écrivait le 21 avril 1702 : « Le jour de Pâques, M. de la Chetardye fut nommé à l'évêché de Poitiers par le roi. Il écrivit aussitôt à Sa Majesté pour le prier d'agréer ses excuses. Sa lettre a été bien reçue, et Sa Majesté en a été si édifiée qu'il l'a fait voir à plusieurs courtisans. M. le Prince, Mmes les princesses de Condé et de Conti sont venus le voir pour témoigner de la joie qu'ils avaient de sa nomination et de son refus. Ses paroissiens en sont charmés. » On a de lui : *Explication de l'Apocalypse par l'histoire ecclésiastique,* Bourges, 1691, in-8°; réimprimée à Paris, de format in-4°, en 1701, 1702 et 1707, sous ce titre : *L'Apocalypse expliquée par l'Histoire ecclésiastique, avec les Vies de quelques Empereurs romains, auteurs de la dernière persécution dont il est parlé dans cette explication de l'Apocalypse.* Cf. *Journal des Savants,* année 1695, in-4°, p. 129, 130, et année 1701, p. 353, 354; *Mémoires de Trévoux,* novembre 1702, p. 63-78, et décembre 1707, p. 2022-2031; Bible de Vence, *Préface* (par Rondet) *sur l'Apocalypse,* art. VI. Le système de M. de la Chetardye a été complété et perfectionné dans l'ouvrage suivant : *Histoire générale de l'Église chrétienne, depuis sa naissance jusqu'à son dernier état triomphant dans le ciel;* ouvrage traduit de l'anglois de Mgr Pastorini (Charles Walmesley), par un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (Jacques Wilson); Rouen et Paris, 1777, 3 in-12. Enfin, l'ouvrage de M. de la Chetardye a servi de base, concurremment avec celui d'Holzhauser sur le même sujet, au travail de l'abbé Lafont-Sentenac intitulé : *Le plan de l'Apocalypse et la signification des prophéties qu'elle contient, pour avertir les hommes des événements qui, de nos jours à la fin des temps, doivent intéresser l'Église et le monde,* in-8°, Paris, 1872. — M. de la Chetardye a encore composé des *Homélies sur les Évangiles des dimanches de l'année,* qui, imprimées séparément de format in-4°, aussitôt qu'elles étaient prononcées, de 1706 à 1713, ont été réunies en 3 vol. in-8°, à Avignon en 1848, et à Paris en 1854. Cf. Bertrand, *Bibliothèque Sulpicienne,* 3 in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 170-207.

L. BERTRAND.

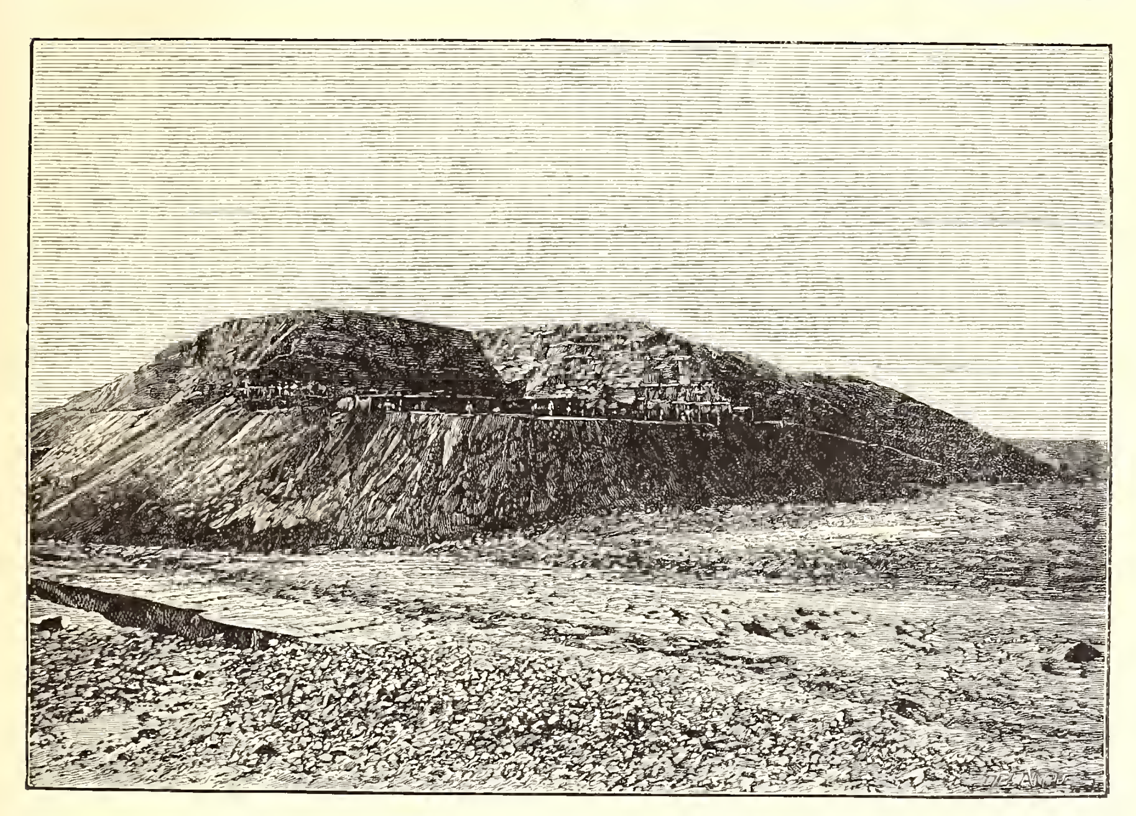
LACHETÉ, vice opposé au courage et à l'énergie de la volonté. Dans le sens de manque de courage, la lâcheté n'a pas de nom spécial en hébreu; dans celui de manque d'énergie, de nonchalance, elle est désignée dans l'Écriture par le mot *remiyâh* qui signifie aussi « fraude », et qui n'est employé dans l'acception particulière de lâcheté, que comme complément d'un substantif, ce qui équivaut à un qualificatif : *néfèš remiyâh,* littéralement « âme de lâcheté » pour « homme lâche, nonchalant». Prov., XIX, 15 (Septante : ἀεργός; Vulgate : *anima dissoluta*). Les conséquences de cette espèce de lâcheté, indiquées dans l'Écriture, sont le dénuement et la faim qui en découle. Prov., X, 4; XIX, 15; cf. XXXI, 27. Le lâche est prêt à subir toutes les servitudes, Prov., XII, 24; il ne sait faire aucun effort pour obtenir le moindre résultat, même lorsqu'il lui est imposé, comme ces sept tribus d'Israël auxquelles Josué reproche de n'avoir pas encore occupé la terre de Chanaan. Jos., XVII, 3. La Vulgate emploie ici le mot *ignavia,* mais le texte hébreu a seulement *mitrappîm,* « négligents. » La lâcheté est surtout répréhensible, quand il s'agit du service de Dieu. C'est pourquoi Jérémie voue à la malédiction celui qui fait lâchement l' « œuvre de Dieu ». Jer., XLVIII, 10. Dans ce dernier passage, où il s'agit de la destruction de Moab, la nonchalance, *remîyâh,* touche de près à la lâcheté, produite par la peur, qui fait fuir le danger, par la crainte de la mort. Parce que la mort inspire à l'homme une crainte instinctive, c'est le fait du lâche de fuir, quand il se trouve en danger, par exemple au combat, tandis que l'homme courageux affronte le danger jusqu'à mourir. L'Écriture appelle simplement le lâche « un homme peureux et craintif », *'îš hay-yârê' ve-rak,* Deut., XX, 8; *yârê' veḥârêd,* Jud., VII, 3 (Vulgate : *formidolosus et corde pavido, formidolosus et timidus*). Dans ces passages, le lâche est invité à ne pas se battre et à quitter l'armée. Mais si Dieu ne voulait point de lâches parmi les combattants israélites, il n'en désapprouvait pas moins ceux qui manquent de courage. Le texte sacré blâme tous ceux qui sont sans courage et sans confiance en Dieu; les Israélites tremblant devant les Égyptiens, malgré la merveilleuse assistance de Dieu, Exod., XIV, 10-12, et regrettant l'Égypte, en face des difficultés de la conquête de Chanaan, Num.,

XIII, 27-34; XIV, 1-3; cf. Deut., I, 27-28; Saül tremblant de peur en face des Philistins, I Reg., XXVIII, 4-5; les Apôtres s'endormant et abandonnant Jésus au jardin des Olives, Matth., XXVI, 56; Marc., XIV, 50; Pierre le reniant, Matth., XXVI, 69-75; Marc., XIV, 66-72, Luc., XXII, 56-59; Joa., XVIII, 17-27; Pilate le livrant malgré la conviction de son innocence. Matth., XXVII, 24. — D'après la traduction de la Vulgate, l'élégie de David sur la mort d'Abner commence par ces mots: « Ce n'est pas comme meurent les lâches (*ignavi*) qu'est mort Abner. » II Reg., III, 33. Cette traduction est difficile à justifier. Abner, ayant été tué par trahison, n'avait succombé ni en brave ni en lâche. Le mot que saint Jérôme a rendu par *ignavi* est en hébreu *nâbâl*, qui signifie « insensé ». Les Septante l'ont pris à tort pour un nom propre et y ont vu une allusion à la mort de Nabal, l'époux d'Abigaïl. I Reg., XXV, 38. La paraphrase chaldaïque a pris *nâbâl* dans le sens d'impie (cf. Ps. XIV [XIII, 1]), et l'on traduit généralement aujourd'hui l'hébreu: « Abner devait-il mourir comme un criminel, » que l'on met à mort pour lui faire expier ses crimes?

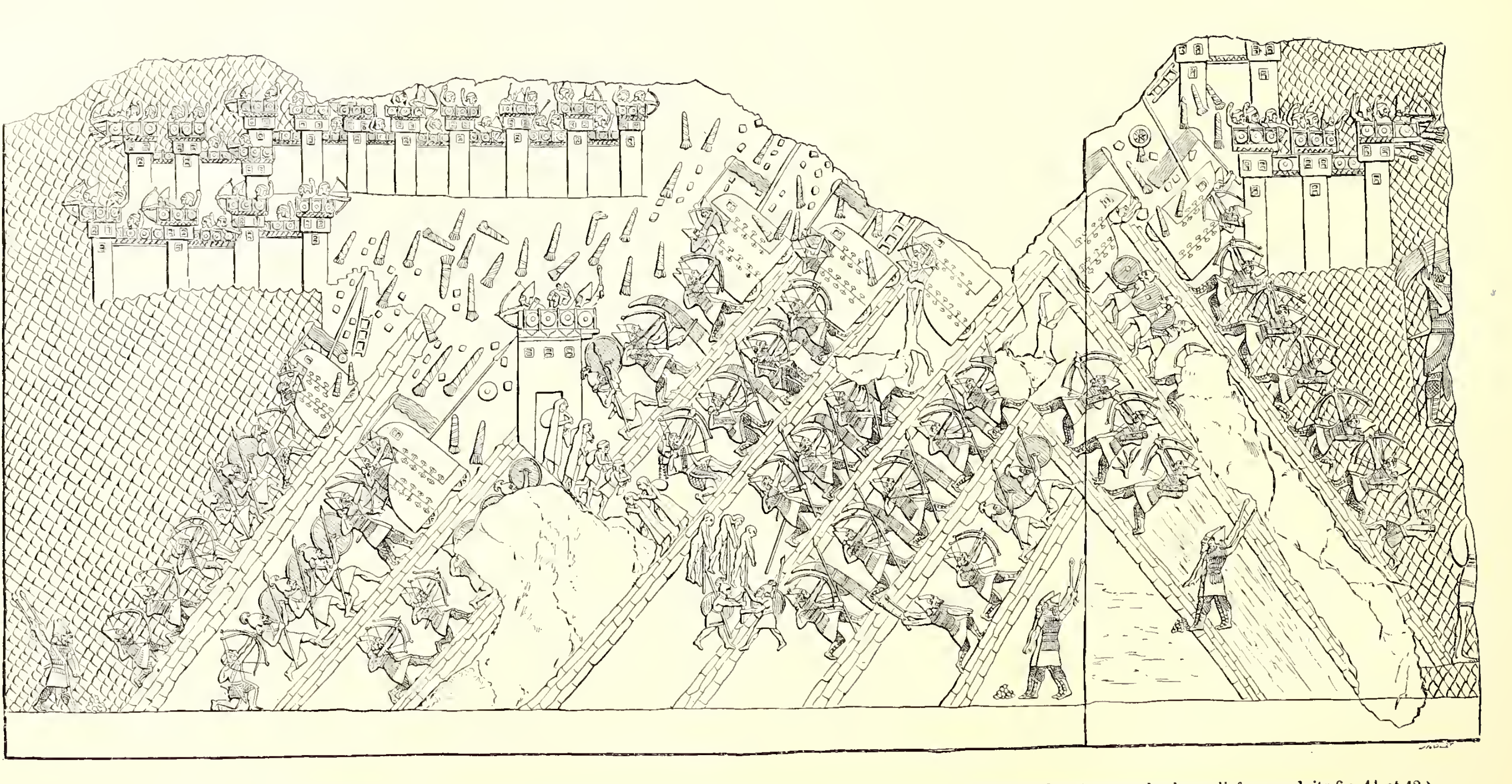
P. RENARD.

LACHIS (hébreu: *Lâkîš*, Jos., X, 3, 5, 23, etc.; avec *hé* local, *Lâkîšâh*, Jos., X, 31; IV Reg., XIV, 19; XVIII, 14; II Par., XXV, 27; Septante: Λαχίς), ville importante de la tribu de Juda, dont le véritable site (fig. 3) a été retrouvé de nos jours. Jos., X, 3; XV, 39, etc. Les documents cunéiformes nous en ont conservé la représentation (fig. 4) et le nom. On lit 𒆷 𒆠 𒋢, *La-ki-su*, sur un bas-relief de Ninive relatif à Sennachérib; *La-ki-si*, *La-ki-ša*, sur les tablettes de Tell el-Amarna. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 41; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1833, p. 287; H. Winckler, *Die Thontafeln, von Tell el-Amarna*, Berlin, 1896, p. 306, 310, 338, 340, lettres 180, 181, 217, 218.

I. SITUATION. — Lachis appartenait au midi de la Palestine, Jos., X, 3, 5, 23; XII, 11, au deuxième groupe des villes de « la plaine » ou de la *Séphélah*, d'après l'énumération du livre de Josué, XV, 37-41. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 135, 274, la mentionnent comme étant encore de leur temps un village, κώμη, situé à sept milles (un peu plus de 10 kilomètres) d'Éleuthéropolis (aujourd'hui *Beit Djibrîn*), en allant vers le Daroma ou le sud. Dans cette direction, mais vers le sud-ouest et à une distance un peu plus éloignée, on trouve un site dont le nom *Umm Lâqîs* ou *Lâkis* rappelle celui de l'ancienne cité chananéenne. Aussi jusqu'à ces dernières années, y voyait-on l'emplacement de cette ville. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 299-303. Cependant Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 47, remarquait justement que les restes observés en cet endroit ne sont certainement pas ceux d'une antique place forte qui fût capable de résister, pour un temps du moins, aux assauts d'une armée assyrienne. Dès 1878, Conder signalait à 4 ou 5 kilomètres au sud-est une colline, nommée *Tell el-Hésy*, dont le nom et la position stratégique le frappèrent. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1878, p. 20. Le rapprochement onomastique qu'il voulut faire entre *Lâkis* et *el-Hésy* est inadmissible, mais son coup d'œil ne l'avait pas trompé dans les autres observations. En apparence rien ne distinguait le *tell* de tant d'autres monticules naturels ou artificiels de la Palestine, mais sa situation à proximité des confins de l'Égypte et de la Syrie, dans cette plaine des Philistins qui, de tout temps, a servi de passage aux



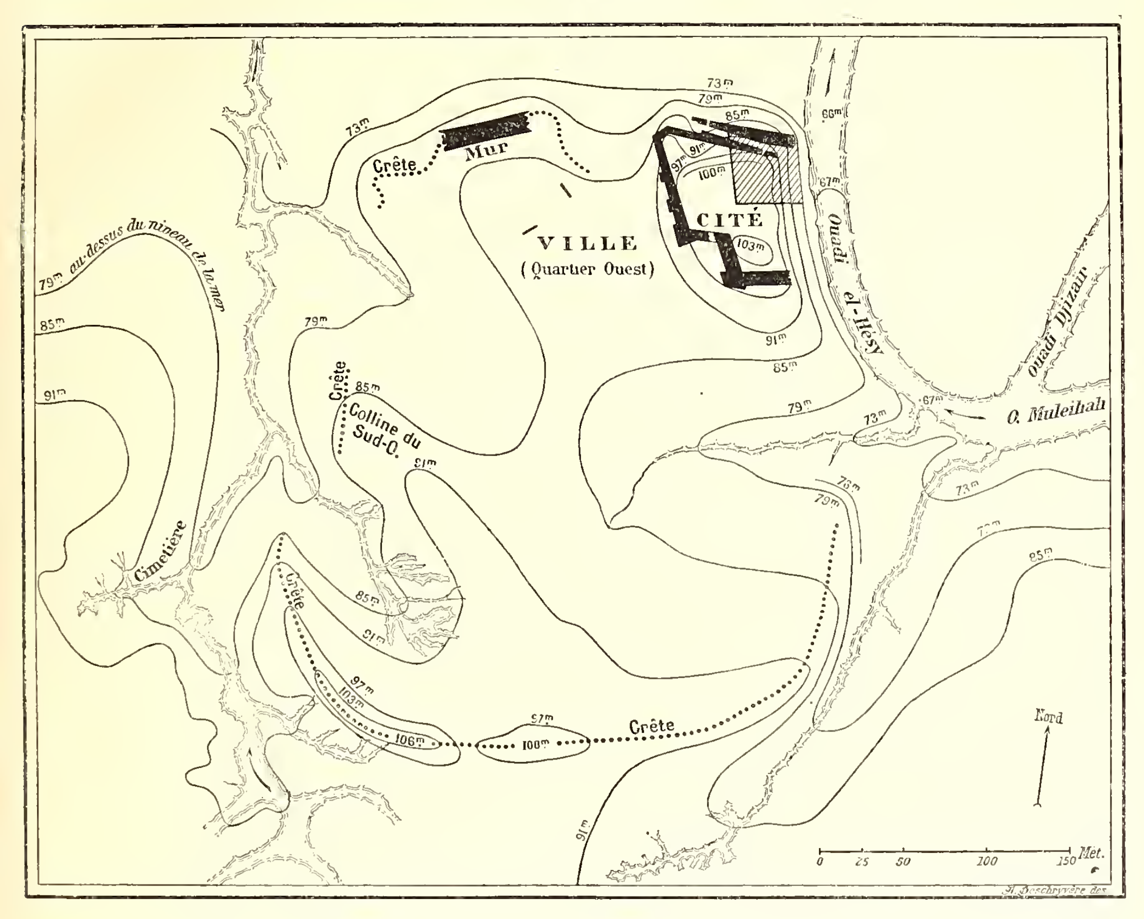
3. — Colline de *Tell el-Hésy*. D'après une photographie.



4. — Lachis. Siège de cette ville représenté sur un bas-relief de Sennachérib. Koyoundjik. (Conservé aujourd'hui au British Museum, de même que les bas-reliefs reproduits fig. 11 et 12.) D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 2ᵉ série, pl. 21.

armées venues de l'Assyrie ou de l'Égypte, les sources qui alimentent à ses pieds un ruisseau abondant, faisaient soupçonner une place importante autrefois. Des fouilles seules pouvaient confirmer ces conjectures, qui cependant s'accréditèrent encore par un rapide examen d'*Umm Lâkis,* où l'on ne découvrit que des ruines de date récente et de minime importance. Cf. *Pal. Explor. Fund, Quart. St.,* 1890, p. 161. En 1890, un habile explorateur, M. Flinders Petrie, pratiqua des tranchées, des intersections dans les flancs de *Tell el-Hésy,* et y fit d'intéressantes découvertes, qui sont consignées dans le *Pal. Expl. Fund, Quart. St.,* 1890, p. 159-166, 219-246, et dans son ouvrage intitulé *Tell el-Hesy* (*Lachish*), in-4°, Londres, 1891. Mais il n'avait eu que le temps de creuser quelques pieds. Après lui, M. Bliss put opérer des fouilles plus complètes et arracher au monticule de précieux secrets archéologiques. Cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. St.,* 1891, p. 282-298; 1892, p. 36-38, 95-115, 192-196; 1893, p. 9-20, 103-119; et F. J. Bliss, *A Mound of many Cities,* in-8°, Londres, 1898. C'est le résultat de ces travaux que nous donnons ici dans un simple aperçu.

II. Description. — La colline de *Tell el-Hésy* (voir fig. 3), appelée aussi *Tell el-Hélu,* « la douce colline, » à cause du voisinage de sources d'eau douce, s'élève à 103 mètres au-dessus du niveau de la mer, et à 36 mètres au-dessus de l'ouadi de même nom, qui la longe à l'est puis se dirige au nord et à l'ouest en faisant de nombreux zigzags. Torrent en hiver, l'*ouadi el-Hésy,* qui rejoignent en cet endroit l'*ouadi Djizâir* et l'*ouadi Muleihah,* est à peu près sec en été. Voir fig. 5. Depuis que la ville est bâtie, il a entamé la face orientale du monticule, dont la pente escarpée descend assez brusquement sur ses bords. Le tertre, aux contours plus ou moins arrondis au sud et au nord, est pénétré par une légère dépression à l'est et au sud-ouest. De ce dernier côté est une crête faite d'une hauteur naturelle et d'un rempart artificiel, qui dépasse de près de 3 mètres le sommet de la colline. Cette crête continue sa ligne courbe vers l'est. Le point le plus important du *tell* est celui de la *cité,* au nord-est. En dehors de ce coin où sont accumulées les ruines dont nous allons parler, le plateau n'a qu'une légère profondeur de terre : après 50 centimètres en certaines parties, de 1 à 3 mètres dans d'autres, on arrive à une couche d'argile restée intacte. Ce fut peut-être là la première assiette de la ville ; on y a trouvé de très anciennes poteries. Un grand pan de murailles au nord est un reste de vieilles fortifications.



5. — Carte de Lachis et de ses environs. D'après Bliss, *A Mound of many Cities,* pl. I.

L'enceinte irrégulière de la cité est parfaitement marquée au nord, à l'ouest et au midi. Trois murs à peu près parallèles au nord, mais à un niveau différent, représentent trois époques différentes, peut-être celle des premiers Chananéens, celle de Roboam et celle de Manassé. Le coin nord-ouest semble avoir été prolongé le plus possible pour renfermer un puits, dont on voit les vestiges. C'est dans une partie de cet espace qu'ont été retrouvés les restes d'au moins huit villes superposées, dont l'âge a été déterminé par les objets découverts dans les diverses couches. Cette accumulation de ruines,

fruit des ravages de douze siècles au moins, s'explique facilement d'après la manière de bâtir en Orient, et principalement dans cette contrée de la Palestine. Dès les temps les plus anciens, les constructions étaient faites de briques séchées au soleil, de blocs d'argile mêlée de paille hachée. Qu'une guerre ou les éléments de la nature viennent à renverser les premiers édifices, le sol s'exhaussera des débris épars, et pour peu que le site reste un certain temps abandonné, le vent et la pluie auront bientôt fait de niveler le terrain. Les nouveaux habitants, ne trouvant pas de matériaux à utiliser comme dans les villes bâties en pierre, élèveront leurs demeures de même façon que leurs devanciers, mais à un niveau supérieur. Une nouvelle civilisation s'établira sur les ruines de la première, quelque catastrophe l'enfermera plus tard dans un tombeau, et c'est ainsi que se formeront par couches successives les pages de l'histoire; ainsi le sol s'est élevé de 18 mètres à Tell el-Hésy. L'Égypte nous offre plus d'un exemple de ces monticules produits ou accrus par la démolition de maisons en brique, à Damanhur, à Tanis et ailleurs. M. Bliss ne reconnaît que huit villes bien caractérisées, mais il croit pouvoir en distinguer jusqu'à onze. Il suit, en les décrivant, l'ordre chronologique, c'est-à-dire en allant de bas en haut. Nous donnons dans un simple tableau le résumé de ses découvertes, en maintenant ses propres distinctions:

PREMIÈRE VILLE. — Cité inf. I, à 19 m. 80 au-dessous du sommet de la colline; elle renferme, au coin nord-est, une tour d'angle avec deux chambres, mais n'a révélé aucun objet caractéristique. — Cité I, à 16 m. 75, dans le quartier sud-est du *tell*: on y a découvert des objets en cuivre et en bronze, pointes de lances, herminettes, etc., une figurine en bronze, et de nombreux débris d'une poterie que les explorateurs appellent « amorrhéenne ».

DEUXIÈME VILLE. — Cité inf. II, à 16 mètres environ: chambres bâties avec de l'argile brun foncé mélangée d'un peu de paille. — Cité II, à 14 m. 60: chambres bâties avec de l'argile jaune rougeâtre, pleine de paille. On y a trouvé un fourneau circulaire, avec scories et cendres, mais dont la nature et l'usage ne sont pas bien connus. Fragments de poterie peinte.

TROISIÈME VILLE, à 13 m. 70: série de chambres à l'appui du mur septentrional. C'est là qu'a été découverte la pièce la plus importante, une tablette avec inscription cunéiforme, dont nous parlons plus loin; avec cela, différents objets en bronze, pointes de lances, poinçons, épingles à cheveux, aiguilles, couteaux, etc. — Au-dessus de cette cité s'étend un lit de cendres, qui se trouve ainsi à peu près au milieu de la colline. Des couches alternées de poussière noire et blanche, de charbon et de chaux, rayent la face du monticule sur une épaisseur qui varie de 1 à 2 mètres. Des os et des débris de poterie se rencontrent dans cet amas mystérieux.

QUATRIÈME VILLE. — Cité inf. IV, à 11 m. 27: murs bâtis sur le lit de cendres; petite idole de bronze avec collier d'or, chèvre de bronze avec chevreaux, figurine en terre; pressoir à vin avec plusieurs cuves, pavé cimenté çà et là. — Cité IV, à 9 m. 75: ruines d'un large édifice, avec chambres symétriques. Dans les deux ont été trouvés des objets importants, scarabées, cylindres, petites pointes de lances, couteaux, aiguilles, etc. Poteries phéniciennes, dont un fragment avec trois lettres phéniciennes.

CINQUIÈME VILLE, à 6 m. 70: grandes constructions, représentées par des pierres placées à distance à peu près égale et servant de bases à des piliers ou à des colonnes.

SIXIÈME VILLE, à 5 m. 50: large muraille d'enceinte au nord, retrouvée par Flinders Petrie, constructions à l'est, fosses circulaires et fours. Entre cette cité et la suivante, le sol est argileux, d'un gris verdâtre et très résistant; on y a découvert un fragment de poterie avec inscription phénicienne.

SEPTIÈME VILLE, à 2 m. 40: traces d'un violent incendie; au côté est, curieuse stratification de sable fin, jaune clair; pavement couvert de sable. On y remarque des fosses qui servaient de greniers ou de magasins; on y a retrouvé des grains de froment et d'orge, du sésame brûlé, des grains de raisin. A la partie nord, maisons dont les fondements sont encore nettement tracés.





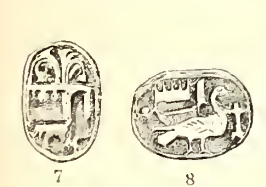
6. — Tablette de Lachis. D'après la *Revue biblique*, 1894, p. 433.

HUITIÈME VILLE, à 1 m. 50, dans un état de destruction pitoyable. Elle renferme une douzaine de *tannûrs* ou « fours » de forme circulaire, qui attestent que les anciens habitants, 400 ans avant notre ère, faisaient leur pain de la même manière que les Syriens et Arabes d'aujourd'hui. Les pierres à bâtir sont brutes, quelques-unes seulement, de forme carrée, indiquent un certain travail. Jarres et nombreuses poteries.

La chronologie du *tell* peut être approximativement établie d'après les objets trouvés *in situ,* que l'on ramène aux quatre classes suivantes :

1° *Objets avec inscriptions.* — 1. En premier lieu vient la *tablette cunéiforme,* découverte dans la troisième ville. Voir fig. 6. Par sa forme et ses dimensions, elle ressemble à celles de *Tell el-Amarna;* l'écriture et les formules employées sont celles des scribes du sud de Chanaan dans les lettres adressées aux rois d'Égypte. Zimrida était gouverneur de Lachis sous le règne d'Amenhotep IV, *Khu-n-Aten,* de la XVIIIe dynastie. On peut donc la faire remonter à environ 1450 ans avant notre ère. — 2. Nous avons en second lieu deux inscriptions phéniciennes. Sur un fragment de poterie, mis à jour vers le sommet de la IVe cité, on lit : בלע, de *bâla',* « absorber. » M. Sayce ne croit pas l'écriture plus ancienne que le XIe siècle. Sur un autre (VIe cité), M. Clermont-Ganneau lit לחסך, *le-hassêk,* « ad libandum, » ce qui indique un « vase à libation ». Cf. Jer., XLIV, 19, 25. *Palestine Exploration Fund, Quart. St.,* 1892, p. 126-128. Quelle que soit la différence de lecture (cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. St.,* 1891, p. 70, 158, 240, 250, 311), les archéologues lui assignent comme date 700 ou 800 av. J.-C.

2° *Scarabées et cylindres.* — 1. Aux cités II et III appartiennent deux scarabées portant le nom d'*Amen Ra* et pouvant remonter à la XVIIIe ou peut-être la XIXe dynastie égyptienne (fig. 7-8). A la cité inf. IV : un avec le cartouche de la reine *Tii,* mère d'Amenhotep IV, XVIIIe dynastie (fig. 9); un autre avec le nom d'Osiris, *Um-nefer;* d'autres sont des copies de modèles égyptiens. Cité IV : un porte le nom de *Ah-Hotep,* qui fut celui de la femme d'Amenhotep Ier, de la XVIIIe dynastie (fig. 10). — 2. Les cylindres, trouvés dans les cités inf. IV et IV, sont assignés à une période qui va de 1400 à 1000 avant l'ère chrétienne.





7 8 9 10

7-8. — Scarabées portant le nom de *Amen-Ra.*
9. — Scarabée portant le nom de la reine Tii.
10. — Scarabée portant le nom de *Ah-Hotep.*
D'après Bliss, *A Mound of many Cities,* fig. 116, 117, 119 et 123.

III. *Objets en métal.* — 1° Le *bronze* a été trouvé dans toute l'épaisseur du monticule. Les objets les plus caractéristiques sont les plus anciens, mais comme ils diffèrent, au point de vue de la forme, des instruments et des armes rencontrés en Égypte et ailleurs, ils ne peuvent par eux-mêmes conduire à des dates précises. — 2° Le *fer* se révèle depuis le sommet de la colline jusqu'au sommet de la cité IV, où il cesse, ce qui peut mener jusque vers l'an 1100.

IV. *Poteries.* — Les poteries offrent non seulement un nombre considérable d'échantillons, mais des types spéciaux en rapport avec les groupes de villes. Dans les premières couches apparaissent les poteries dites « amorrhéennes », qui diffèrent de celles trouvées en Égypte et en Syrie. Le type phénicien commence avec les cités II et III, devient prédominant dans les cités IV inf. et IV, et diminue progressivement dans les parties supérieures. De la cité V à la VIIIe, le terrain est caractérisé par le style juif, c'est-à-dire une grossière imitation de l'ancien type phénicien. Enfin, dans les deux dernières villes, VIIe et VIIIe, on rencontre la poterie grecque, avec le poli et les couleurs rouge et noir, fait important qui paraît dater ces assises de 500 à 400 avant l'ère chrétienne. Voir de nombreux dessins dans Flinders Petrie, *Tell el-Hesy,* pl. V, VI, VII, VIII, IX, et dans Bliss, *A Mound of many Cities,* pl. 3, 4, p. 118, 119, 120.

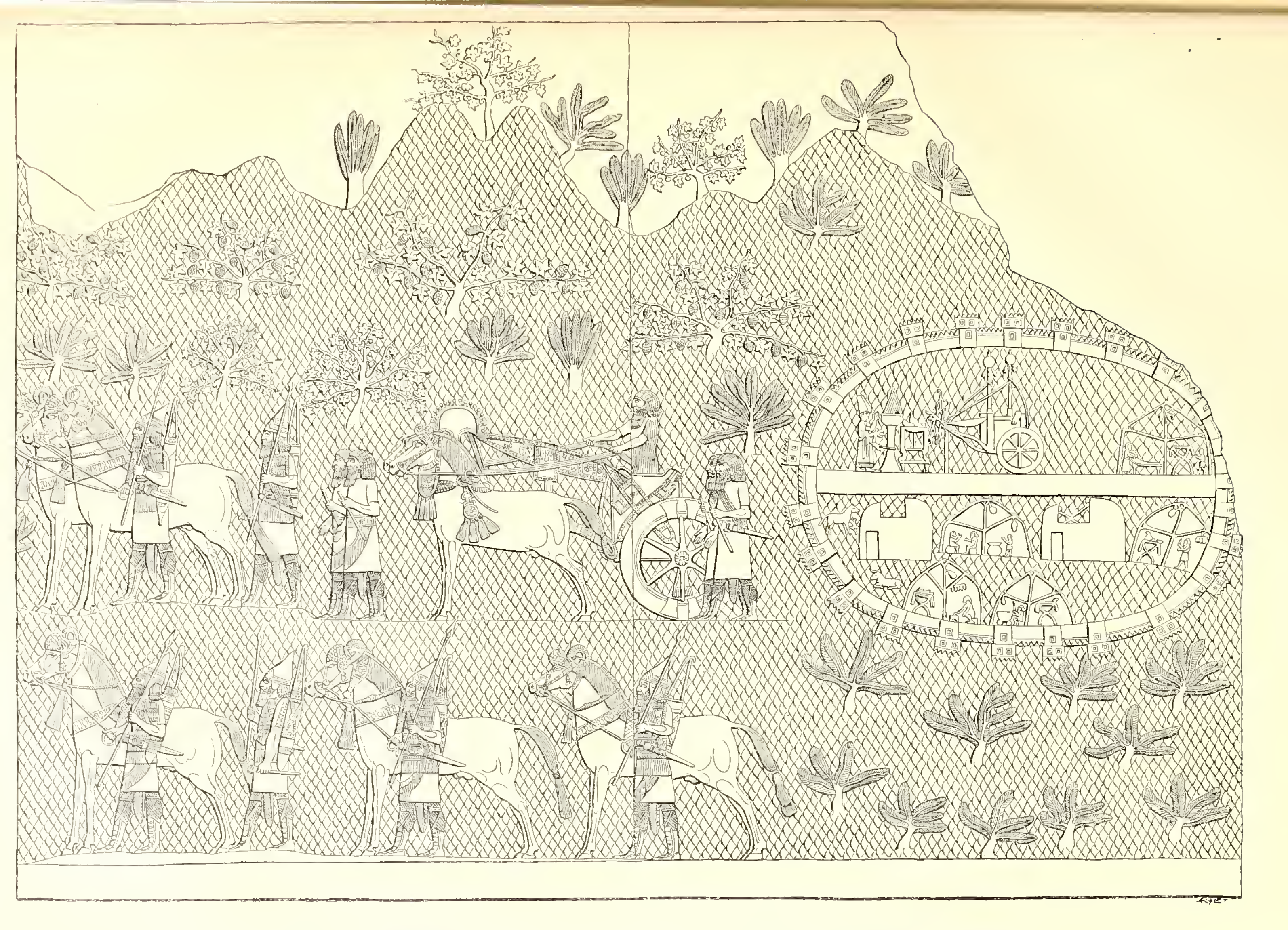
De toutes ces données, M. Bliss tire les conclusions suivantes au point de vue chronologique, en assignant à chaque ville une date évidemment approximative : Cité inf. I, 1700; cité I, 1600; cité inf. II, 1550; cité II, 1500; cité III, 1450; cité IV inf., 1400; cité IV, 1300; cité V, 1000; cité VI, 800; cité VII, 500; cité VIII, 400 av. J.-C. L'absence de monnaies et de restes des époques séleucide et romaine montre que Tell el-Hésy fut abandonné après 400.

III. HISTOIRE. — 1° Les ruines de *Tell el-Hésy* répondent parfaitement à l'histoire de Lachis. Cette ville fut dès les origines une place importante du sud de Chanaan. Vassale de l'Égypte sous les rois de la XVIIIe dynastie, elle payait un tribut en nature, et deux de ses gouverneurs, Zimrida et Jabni-ilu, nous sont connus par les tablettes de Tell el-Amarna. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* p. 306, 310, 338, 340. Le premier, nous l'avons vu, est également mentionné sur la tablette cunéiforme trouvée à Tell el-Hésy, et dont nous donnons la traduction d'après le P. V. Scheil, dans la *Revue biblique,* Paris, 1894, p. 435 : « Au chef... j'ai dit : à tes pieds je me prosterne. Sache que Daian Addi et Zimrida se sont réunis et que Daian Addi a dit à Zimrida : Pisyaram envoie vers moi et me fait présenter deux chevaux (?), 3 glaives et 3 poignards. Si donc j'envahis le pays du roi et si tu m'aides à m'en emparer, je te rendrai plus tard la principauté dont il (t') avait donné le principat. J'ai dit : envoie donc (des troupes) au-devant de moi et... j'ai dépêché Rabil... Tiens compte de ces avis. » Il s'agit ici sans doute d'une de ces tentatives d'émancipation si fréquentes parmi les gouverneurs de provinces. Le déchiffrement du P. Scheil diffère assez sensiblement de celui de Sayce, publié dans le *Pal. Expl. Fund, Qu. St.,* 1893, p. 27, et dans Bliss, *A Mound of many Cities,* p. 185.

2° Lorsque Josué envahit la Palestine, Lachis avait pour roi Japhia, qui s'unit à ceux de Jérusalem, d'Hébron, de Jérimoth et d'Églon, pour marcher contre Gabaon et la punir de son alliance avec les Israélites. Vaincu comme les autres confédérés, il vint se cacher dans la caverne de Macéda, fut pris, mis à mort et suspendu à un gibet. Jos., X, 3, 5, 23. Sa ville tomba ensuite entre les mains du conquérant. Jos., X, 31-33; XII, 11. Elle fit partie du territoire assigné à Juda. Jos., XV, 39. Plus tard, Roboam, roi de Juda, répara ou augmenta ses fortifications, II Par., XI, 9, et Amasias, chassé de Jérusalem par une conspiration, vint s'y réfugier, mais ne put échapper à la mort. IV Reg., XIV, 19; II Par., XXV, 27. Le prophète Michée, I, 13, la presse de fuir devant l'invasion : « Attache les coursiers au char, peuple de Lachis, » s'écrie-t-il (d'après l'hébreu). La suite du verset semblerait placer là « le début du péché pour la fille de Sion », et faire de cette ville comme l'instigatrice des péchés d'Israël. Qu'elle ait été adonnée à l'idolâtrie, les fouilles l'ont prouvé, mais on ne comprend guère l'influence qu'elle a pu avoir sous ce rapport sur Jérusalem, à moins que celle-ci ne lui ait emprunté quelque pratique idolâtrique.

3° L'importance de Lachis ressort encore de la campagne de Sennachérib contre Juda. C'est là que le monarque assyrien vint s'établir avant de diriger ses troupes vers Jérusalem. C'était pour lui une excellente base

11. — Reddition de Lachis. Sennachérib, assis sur son trône, reçoit la soumission des habitants de Lachis. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 2e série, pl. 23.



12. — Reddition de Lachis (suite de la figure précédente). D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 2e série, pl. 24.

d'opération contre l'armée égyptienne d'un côté, et, de l'autre, contre les places fortes du midi de la Palestine. Il fit représenter lui-même sur les monuments de l'époque le siège de cette ville. Voir fig. 5, col. 15-16, d'après Layard, *Monuments of Nineveh,* 2e série, pl. 21. L'image est d'une parfaite exactitude au point de vue topographique et correspond à la vue de la cité prise du sud. Cf. Flinders Petrie, *Tell el-Hesy,* p. 37-38. C'est là qu'Ézéchias effrayé envoya des ambassadeurs au roi de Ninive et lui remit le tribut demandé. IV Reg., XVIII, 14-16. Sennachérib fit plus tard reproduire cette scène et la reddition de Lachis à Ninive sur un bas-relief qui nous a été conservé. Voir fig. 11 et 12. Le roi est assis sur son trône, en un lieu planté d'arbres ; des Juifs s'avancent vers lui, les mains suppliantes. Au-dessus du tableau on lit l'inscription cunéiforme suivante : « Sennachérib, roi des nations, roi d'Assyrie, sur un trône élevé est assis, et les dépouilles de Lachis devant lui viennent. » Cf. G. Smith, *History of Sennacherib,* 1878, p. 69; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. IV, p. 41. Le monarque assyrien ne se contenta pas de ce tribut de guerre, et exigea la reddition de Jérusalem. Informé des préparatifs de résistance que faisait la ville, il envoya de Lachis trois de ses principaux officiers, son *tartan,* son *rab-saris* et son *rab-šaqêh,* avec une escorte imposante, espérant ainsi intimider Ézéchias et l'obliger à se rendre sans coup férir. IV Reg., XVIII, 17; II Par., XXXII, 9; Is., XXXVI, 2. Confiant en Dieu et fortifié par la parole prophétique d'Isaïe, le roi de Juda repoussa avec fermeté les demandes de Sennachérib, qui, du reste, avait déjà quitté Lachis, pour commencer son mouvement en arrière, lorsque ses envoyés revinrent. IV Reg., XIX, 8; Is., XXXVII, 8. Lorsque plus tard Nabuchodonosor, roi de Babylone, détruisit le royaume de Juda, Lachis fut au nombre des places fortes qui tombèrent sous ses coups. Elle fut de nouveau habitée par les Juifs au retour de la captivité. II Esd., XI, 30. Mais elle ne retrouva jamais son antique puissance. Il n'en est plus question dans la Bible à partir de ce moment.

A. LEGENDRE.

LACHMANN Karl, philologue allemand protestant, né à Brunswick le 4 mars 1793, mort à Berlin le 13 mars 1851. Il étudia à Leipzig et à Gœttingue où, au lieu de suivre les cours de théologie qu'il négligea complètement, il s'adonna exclusivement à l'étude de la philologie. En 1816 il devint professeur au gymnase *Friedrich-Werder,* puis à l'Université de Berlin, plus tard à Kœnigsberg. En 1825 il revint à Berlin, où dès 1827 il fut nommé professeur ordinaire. Deux ans plus tard on lui confia la section latine du séminaire philologique et en 1830 il devint membre de l'Académie des sciences à Berlin.

En dehors de ses travaux sur les classiques allemands, il étudia avec le plus grand soin le texte du Nouveau Testament. Il exposa les principes de sa critique : *Rechenschaft über seine Ausgabe des Neuen Testaments,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1830, p. 819-845. Ce traité rend compte de la nouvelle édition du texte sacré qu'il venait de terminer et qu'il édita peu après sous le titre *Novum Testamentum græce,* in-12, Berlin, 1831. Cette édition comprend la recension du texte (sans indication des sources) avec des notes marginales citant différentes leçons et une table des variantes du *textus receptus.* — Dans cet ouvrage et dans le mémoire qui le précéda Lachmann entre dans une voie toute nouvelle de la critique du texte. Comme point de départ les critiques avant Lachmann avaient pris le *textus receptus* et cherché à l'amender. Lachmann remonta aux manuscrits les plus anciens, aux traductions et citations des Pères. Les anciens critiques considéraient comme leur tâche de ne restituer la leçon originale que pour les passages en litige et avaient recours, à défaut de témoignages extrinsèques, avec une chance très douteuse, à des arguments purement subjectifs. Comme il s'agissait des Écritures Saintes, Lachmann remit dans la mesure du possible à l'arrière-plan son propre jugement, il n'eut pas la prétention de restituer dans chaque cas particulier la *véritable leçon.* Il ne se mit pas même en quête de la *plus ancienne,* mais se contenta des plus anciennes entre celles qui étaient le plus répandues, guidé par cette pensée qu'un texte de ce genre se rapprocherait plus sûrement du texte primitif que celui des « recepta corrigés » et que ce serait le meilleur point de départ pour atteindre par des opérations critiques ultérieures le texte primitif lui-même. Jusqu'alors les critiques se servaient indistinctement d'anciens et de nouveaux manuscrits. Lachmann abandonna ces complications en majeure partie inutiles et sans valeur pour la pratique et ne choisit qu'un nombre restreint d'anciens témoins pour découvrir la piste cherchée. Quelques règles, peu nombreuses et d'autant plus simples, devaient régulariser la marche dans ses opérations. Son premier axiome était que, entre les leçons existantes, il fallait toujours donner la préférence à celle qui se trouverait dans les documents les plus anciens arrivés jusqu'à nous. Lachmann fonda ses principes sur la doctrine de Richard Bentley (mort en 1742) et sur celle de saint Jérôme. Le fameux critique anglais avait depuis de longues années l'intention d'éditer une recension du Nouveau Testament grec, concordant avec les manuscrits grecs les plus anciens et ceux de la Vulgate, conjointement avec une recension nouvelle de la Vulgate elle-même. Après de nombreux travaux préparatoires en ce sens il publia en 1720 ses *Proposals for printing a new Edition of the Greek Testament and St Hierom's Latin Version,* dans lesquels il explique le plan et l'importance de l'édition projetée. Malheureusement cette édition ne put être publiée, à cause des attaques d'un certain nombre de théologiens anglais. Voir l'écrit de Bentley, imprimé dans Tischendorf, *Novum Testamentum,* edit. VII, *Proleg.,* p. 87-96. Lachmann s'en tient à saint Jérôme, parce que celui-ci pour la rédaction de la Vulgate avait puisé dans les anciens, sans s'occuper des manuscrits grecs de date plus récente et parce que la concordance d'un manuscrit avec les anciennes traductions lui était un garant de leur authenticité, et le témoignage harmonisant avec les anciens manuscrits grecs et les anciennes traductions, un critérium certain pour la justesse d'une leçon. Lachmann dit des axiomes critiques de saint Jérôme, qu'ils sont « très raisonnables » et « excellents » et qu'ils seront « toujours la règle qu'on devra suivre pour déterminer le texte du Nouveau Testament » (p. 823). Encouragé par l'approbation donnée à ses idées et principes, Lachmann se mit en devoir de publier une édition plus considérable. Soutenu dans ses travaux par Philippe Buttmann, fils du célèbre grammairien grec, il édita le Nouveau Testament avec des prolégomènes détaillés, avec indication des sources et le texte de la Vulgate, sous le titre : *Novum Testamentum græce et latine,* in-8°, Berlin, t. I, 1842; t. II, 1850. Le texte grec n'a guère subi de modification et reste semblable à celui de la petite édition, réimprimée à plusieurs reprises (1837, 1846). La grande édition de Lachmann est une preuve de plus de la valeur de son système; mais son appareil critique est assez médiocre, le nombre des témoins qu'il produit est trop restreint. Le *Vaticanus,* l'*Ephræmi rescriptus,* le *Claromontanus,* l'*Amiatinus* et d'autres, bien que très importants, ne lui étaient accessibles que par des collations imparfaites, souvent fautives ou douteuses. Lachmann méconnut la nécessité d'une base généalogique construite par Griesbach pour la critique du Nouveau Testament. Il a été dépassé depuis par Tischendorf, Tregelles et autres, mais il eut le mérite d'inaugurer une époque nouvelle dans l'histoire des études néo-testamentaires. Voir Scherer, dans *Allgemeine deutsche Biographie,* t. XVII, p. 471-81; Hundhausen, dans le *Kirchenlexicon,* 2e édit., Fribourg,

1883-1901, t. II, p. 620-623; M. Hertz, *Karl Lachmann*, Berlin, 1851; Jakob Grimm, *Rede auf Lachmann, Kleine Schriften*, t. I, col. 145; G. Heinrichs, *Lachmanniana*, dans *Anzeiger für deutsches Alterthum*, t. VI, p. 354; t. V, p. 289; Westcott and Hort, *The New Testament in the original greek*, Cambridge, 1881, t. II, p. 13; Tischendorf, *Nov. Test. græc.*, edit. VIIª min., p. 102-112.

E. MICHELS.

LACHMI (hébreu : *Laḥmî;* Septante : Λαχμί), frère de Goliath. I Par., XX, 5. La Vulgate a traduit « Bethléhémite ». Pour l'explication de ce passage, voir ADÉODAT, t. I, col. 215.

LADANUM (hébreu : *lôṭ;* Septante : στακτή; Vulgate : *stacte*, Gen., XXXVII, 25; XLIII, 11), substance résineuse aromatique.

I. DESCRIPTION. — Le *Ladanum* est une oléorésine gluante et aromatique produite par exsudation des feuilles de diverses espèces de cistes. Le genre *Cistus* de Linné, qui a donné son nom à la famille des Cistacées, se compose d'arbrisseaux de petite taille, répandus dans les lieux incultes de toute la région méditerranéenne. Les feuilles persistantes, opposées et sans stipules, sont le siége principal d'une sécrétion si abondante, pendant la saison chaude, que la surface du limbe en devient visqueuse, et que l'air ambiant est tout imprégné de vapeurs balsamiques. Les fleurs sont formées de cinq pétales réguliers, larges, tordus dans le bouton et très caducs, d'étamines nombreuses, et d'un ovaire simple qui devient à la maturité une capsule polysperme, à déhiscence valvaire. — L'espèce que Linné a nommée *Cistus ladaniferus*, très abondante dans la péninsule Ibérique, ne dépasse pas la Sicile vers l'Orient, mais plusieurs autres, qui sécrètent la même résine, habitent l'Asie Mineure et spécialement les iles de Crète et de Chypre. Les plus remarquables sont le *Cistus villosus*,



13. — *Cistus salviifolius*. — Dessin d'après nature. Rameau cueilli à Bethléhem par le Frère Jouannet-Marie, des Écoles chrétiennes (avril 1890).

qui se distingue de ses congénères à fleurs roses par la longueur du style égalant au moins les étamines, et parmi les espèces à fleurs blanches, le *Cistus laurifolius* à trois sépales caducs, le *Cistus monspeliensis* dont les feuilles sont longues et étroites, tandis que celles du *Cistus salviifolius* (fig. 13) ont un limbe court et fortement rugueux à la surface. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Les marchands ismaélites auxquels Joseph fut vendu par ses frères, allaient de Galaad en Égypte pour y porter des aromates et en particulier du *lôṭ*. Gen., XXXVII, 25. Jacob chargeant ses fils de présents pour le premier ministre d'Égypte, leur remet entre autres produits du pays du *lôṭ*. Gen., XLIII, 15 (hébreu). On reconnait généralement dans ce nom le *ladanum*. Le mot *lôṭ* est apparenté avec les noms des langues sémitiques et indo-européennes qui désignent certainement le ladanum ou la résine odorante des *Cistus :* il suffit de comparer l'arabe *lâdhan*, le sabéen *ladan*, l'assyrien *ladunu*, le persan *lâd*, le grec λῆδον, ou λήδανον, ou λάδανον, et le latin *ladanum* ou *labdanum*. D'après les textes de la Genèse que nous venons de citer, le *ladanum* est donné comme un produit de Galaad et de Palestine, importé en Égypte. Il ne paraît pas avoir été recueilli, du moins en quantité suffisante, dans la vallée du Nil, où cependant on l'employait fréquemment dans les embaumements. Fr. Wönig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 386. Il venait en Égypte par terre de la Palestine, de l'Arabie, de la Syrie, et doit être compris dans l'expression générale qui revient souvent dans les textes, « les parfums de Syrie. » Mais le nom sous lequel il était connu dans la vallée du Nil n'a pas encore été trouvé. Il pouvait venir aussi par mer de l'île de Chypre. Le ladanum d'Arabie, Hérodote, III, 112; Pline, *Hist. nat.*, XII, 37, celui de Chypre et de Syrie, Pline, XXVI, 30, sont en effet les espèces les plus renommées chez les anciens. Le *ladunu* est mentionné dans les tributs que Teglathphalasar tirait de Damas. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8°, Giessen, 1883, p. 151. Les *Cistus*, soit le *villosus*, soit le *salviifolius*, sont encore très abondants sur les collines de Palestine.

Comme cette résine exsudait des feuilles du *Cistus* pendant les grandes chaleurs, on la recueillait, dit Pline, XII, 37; XXVI, 30, en peignant la barbe et le poil des chèvres qui en broutant en étaient bientôt toutes chargées. Dans son *Voyage au Levant*, Amsterdam, 3 in-12, 1727, t. I, p. 329, J. Thévenot nous décrit le même procédé : « Il y a aussi en ces quartiers plusieurs bergers qui gardent des chèvres et les montagnes y sont pleines d'une certaine herbe, que Mathiole appelle *Ledum*, et les Grecs d'aujourd'hui *Kissaros;* quand les chèvres paissent de cette herbe, il s'attache à leur barbe une certaine rosée visqueuse et gluante, qui se trouve sur cette herbe, cette rosée se congelant en une espèce de gomme, qui a fort bonne odeur, qui s'appelle *Ladanum* et pour la recueillir, il faut couper (ou plutôt peigner) la barbe aux chèvres. »

On obtient plus communément cette résine en promenant sur ces arbrisseaux des fouets ou lanières de cuir. Pline, *H. N.*, XXVI, 30, indique ce procédé que Tournefort, *Relation d'un voyage au Levant*, 2 in-4°, Paris, 1707, t. I, p. 74-75, nous expose en détail tel qu'il le vit pratiquer dans l'île de Candie : « Tirant du côté de la mer, nous nous trouvâmes sur des collines sèches et sablonneuses, couvertes de ces petits arbrisseaux qui fournissent le *ladanum*. C'était dans la plus grande chaleur du jour, et il ne faisait pas de vent. Cette disposition du temps est nécessaire pour amasser le *ladanum*. Sept ou huit paysans roulaient leurs fouets sur ces plantes : à force de les secouer et de les frotter sur les feuilles de cet arbuste, leurs courroies se chargeaient d'une espèce de glu odoriférante, attachée sur les feuilles; c'est une partie du suc nourricier de la plante, lequel trans-

sude au travers de la tissure de ces feuilles comme une sueur grasse, dont les gouttes sont luisantes, et aussi claires que la térébenthine. Lorsque les fouets sont bien chargés de cette graisse on en ratisse les courroies avec un couteau, et l'on met en pains ce que l'on en détache : c'est ce que nous recevons sous le nom de *ladanum*. Un homme qui travaille avec application en amasse par jour environ une oque (trois livres deux onces) et même davantage, lesquelles se vendent un écu sur le lieu. Cette récolte n'est rude que parce qu'il faut la faire dans la plus grande chaleur du jour et dans le calme. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait des ordures dans le *ladanum* le plus pur, parce les vents des jours précédents ont jeté de la poussière sur ces arbrisseaux. » Cf. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 280-288; E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, in-8°, Leipzig, 1830, t. IV, 1re part., p. 156-159; Tristram, *The Natural history of the Bible*, in-12, Londres, 1889, p. 458-460. — Comme les Septante traduisent par στακτή le *lôt* hébraïque, ou ladanum, il pourrait être question de cette gomme aromatique dans Eccli., XXIV, 21 où on lit στακτή (Vulgate, *gutta*); mais on ne saurait l'affirmer, parce qu'ils traduisent plus souvent par le même mot l'hébreu *nataf*, le styrax; et malheureusement ce passage de l'Ecclésiastique n'est pas du nombre des parties retrouvées en hébreu.

E. LEVESQUE.

LADVOCAT Jean-Baptiste, érudit et hébraïsant français, né à Vaucouleurs le 3 janvier 1709, mort à Paris le 29 décembre 1765. Il commença ses études au collège des jésuites de Pont-à-Mousson et alla les terminer à Paris. Il entra ensuite dans la Société de Sorbonne. Docteur en théologie, il fut d'abord curé de Domrémy. En 1740, il obtint une chaire à la Sorbonne, en devint bibliothécaire et en 1751 fut choisi comme professeur d'hébreu. Parmi ses nombreux ouvrages nous avons à mentionner : *Dissertation historique et critique sur le naufrage de saint Paul*, in-12, Paris, 1752 : l'apôtre n'aurait pas fait naufrage sur les côtes de l'île de Malte, mais à Meléda près de Raguse ; *Grammaire hébraïque*, in-8°, Paris, 1755, ouvrage qui eut de nombreuses éditions ; *Jugement et observations sur les traductions des Psaumes de M. Pluche et de M. Gratien et en particulier sur celle des RR. Pères capucins et de M. Laugeois, à l'usage des écoles de Sorbonne*, in-12, Paris, 1753 : il réfute le système de l'abbé Villefore et des capucins qui l'avaient adopté. On lui répondit par l'écrit suivant : *Appel du jugement rendu par M. Ladvocat dans la cause où il s'est constitué juge des quatre traductions des Psaumes, par M. de Saint-Paul*, in-12, Paris, 1763; *Notice d'un manuscrit original apporté à Paris en 1764*, dans le *Journal des Savants*, août 1765, p. 540 : il s'agit d'un manuscrit du Pentateuque; *Lettre dans laquelle l'auteur examine si les textes originaux de l'Écriture sont corrompus et si la Vulgate leur est préférable*, in-8°, Amsterdam, 1766 : les fautes du texte hébreu n'en détruisent ni l'authenticité, ni l'intégrité; *Interprétation historique et critique du Ps. LXVIII : Exsurgat Deus*, in-12, La Haye, 1767. — Voir *Éloge historique de l'abbé Ladvocat*, dans l'*Année littéraire*, t. II; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. IV (1855), p. 449; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 386.

B. HEURTEBIZE.

LAEL (hébreu : *Lâ'êl*, « [appartenant] à Dieu ; » Septante : Δαήλ; *Alexandrinus* : Λαήλ), père d'Éliasaph qui fut le chef de la famille de Lévites descendant de Gerson du temps de Moïse. Num., III, 24.

LA FAYE (Antoine de), théologien protestant, né à Châteaudun, mort à Genève vers 1618. Il fut professeur au collège de Genève, puis enseigna la philosophie à l'université de cette ville, dont il devint recteur en 1580. Vers cette date, il fut nommé pasteur et quatre ans plus tard professeur de théologie. Il composa la préface de la traduction française de la Bible à laquelle il avait travaillé avec d'autres pasteurs de Genève et qui fut publiée en 1588 après avoir été revue par Théodore de Bèze. Il accompagna ce célèbre réformateur au synode de Montbéliard. Parmi les nombreux écrits d'Antoine de La Faye nous mentionnerons : *De vernaculis Bibliorum interpretationibus et sacris vernacula lingua peragendis*, in-4°, Genève, 1572; *Commentarii in Epistolam ad Romanos*, in-8°, Genève, 1608; *Commentarii in Ecclesiasten*, in-8°, Genève, 1609; *Commentarii in Psalmos XLIX et LXXXVII*, in-8°, Genève, 1609; *Commentarii in priorem Epistolam ad Timotheum*, in-8°, Genève, 1609. — Voir Lelong, *Biblioth. sacra*, p. 348, 722; Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV (1765), p. 522, 685.

B. HEURTEBIZE.

LAGARDE (Paul Anton de), orientaliste protestant allemand, né le 2 novembre 1827 à Berlin, mort à Gœttingue le 22 décembre 1891. Son vrai nom était Bötticher; il emprunta à sa mère celui de Lagarde à partir de 1854. Il étudia à Berlin et à Halle la théologie, la philosophie et les langues orientales et se livra ensuite à des études scientifiques à Londres et à Paris, en 1853-1854. Après avoir enseigné dans diverses écoles, il devint en 1869, à Gœttingue, le successeur d'Ewald comme professeur de langues orientales et il conserva cette chaire jusqu'à sa mort. Ses publications sont innombrables. Voici celles qui se rapportent à l'exégèse : *Epistolæ Novi Testamenti coptice*, Halle, 1852; *Didascalia Apostolorum* (en syriaque, fruit du voyage à Paris et à Londres), in-8°, Leipzig, 1854; *Analecta syriaca*, Leipzig, 1858; *Hippolyti Romani quæ feruntur omnia græce*, Leipzig, 1858; *Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace*, Leipzig, 1861; *Constitutiones Apostolorum*, Leipzig, 1862; *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien*, Leipzig, 1863; *Die vier Evangelien arabisch*, Leipzig, 1864; *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1866; *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, Leipzig, 1867; *Hieronymi Quæstiones hebraicæ in libro Geneseos*, Leipzig, 1868; *Onomastica sacra* (de saint Jérôme et d'Eusèbe etc.), Gœttingue, 1870; 2e édit., 1887; *Der Pentateuch koptisch*, Leipzig, 1871; *Prophetæ chaldaice*, Leipzig, 1872; *Hagiographi chaldaice*, Leipzig, 1873; *Psalterium juxta Hebræos Hieronymi*, Leipzig, 1874; *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung des alten Testaments*, Gœttingue, 1881; *Orientalia*, 2 in-4°, Gœttingue, 1879-1880; *Prætermissorum libri duo* (écrits divers en syriaque), Gœttingue, 1879; *Psalmi 1-49 arabice*, Gœttingue, 1875; *Psalterii versio memphitica*, Gœttingue, 1875; *Psalterium, Job, Proverbia arabice*, Gœttingue, 1876; *Semitica*, 2 in-4°, Gœttingue, 1878; *Symmicta*, 2 in-8°, Gœttingue, 1877-1880; *Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque. Præmittitur Epiphanii de mensuris et ponderibus liber, nunc primum integer et ipse syriacus*, Gœttingue, 1880; *Ægyptiaca*, Gœttingue, 1883; 2e édit., 1896; *Catenæ in Evangelia ægyptiacæ quæ supersunt*, in-4°, Gœttingue, 1886; *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars I, græce edita*, Gœttingue, 1883; *Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen des alten Testaments*, Gœttingue, 1885; *Novæ Psalterii græci editionis specimen*, in-4°, Gœttingue, 1887; *Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina*, in-4°, Gœttingue, 1889; *Nachträge zu der Uebersicht*, in-4°, Gœttingue, 1891; *Septuaginta-Studien*, in-4°, Berlin, 1892; *Psalterii græci quinquagena prima* (publié après la mort de P. de Lagarde, par A. Rahlfs), in-4°, Gœttingue, 1892; *Bibliothecæ syriacæ collectæ quæ ad philologiam sacram pertinent* (contient l'*Evangeliarium Hierosolymitanum*), in-4°, Gœttingue, 1892; *Altes und Neues über*

das Weihnachtsfest, extrait des *Mittheilungen* (1884-1890), Gœttingue, 1891. — Voir R. Gottheil, *Bibliography of the Works of P. A. de Lagarde*, dans les *Proceedings of the American Oriental Society*, 1892; Anna de Lagarde, *Paul de Lagarde, Erinnerungen aus seinem Leben*, Gœttingue, 1894. F. Vigouroux.

LAGIDES, nom donné à la dynastie égyptienne des Ptolémées. Voir Ptolémée.

LA HAYE (Jean de), né à Paris, le 20 mars 1593, d'une famille qui, au dire du bibliographe Jean de Saint-Antoine, portait le nom de Sapin, se rendit dans sa jeunesse en Andalousie. Il y prit l'habit des Frères Mineurs de la réforme de saint Pierre d'Alcantara, dans la province dite de Saint-Gabriel, et y prononça ses vœux, dans le couvent de Séville, le 9 janvier 1613, entre les mains du B. Jean de Prado, plus tard martyr. La province de Saint-Didace ayant été ensuite formée d'une partie de celle de Saint-Gabriel, il appartint à celle-là, et y enseigna pendant sept ans la philosophie et la théologie. Après ce temps, Anne d'Autriche, se rendant en France pour devenir la femme de Louis XIII, voulut être accompagnée du Père de La Haye, qu'elle fit son prédicateur, et qui devint ensuite celui du roi son époux. Dans la capitale de la France, où il mourut le 15 octobre 1661, il acquit une immense réputation de savoir, et publia une quarantaine de volumes, parmi lesquels nous avons à signaler : 1. *Sancti Francisci Assisiatis, Minorum Patriarchæ, nec non sancti Antonii Paduani opera omnia postillis illustrata*, in-f°, Paris, 1653. Nous ne signalons cet ouvrage que parce que le P. de La Haye y a édité divers commentaires mystiques de saint Antoine de Padoue sur certains livres de la Sainte Écriture. — 2. *Apocalypsis B. Joannis elaborata ab irrefragabili doctore nostro B. Alexandro de Ales, additis illustrationibus, indicibus, ac vita authoris*, in-f°, Paris, 1647. — 3. *Commentarii litterales et conceptuales in Genesim, sive Arbor vitæ concionatorum*, 4 in-f°, Paris, 1636; 2e édit., Paris, 1647; 3e édit., Paris, 1651. Dans une pensée poétique, l'auteur trouve que le livre de la Genèse est la racine de son arbre de vie; l'exposition littérale en est le tronc; la variété des versions en forme les branches et les feuilles; leur concordance en est la fleur, et le fruit est dans son interprétation appuyée sur celle de très nombreux Pères de l'Église. — 4. *Commentarii litterales et conceptuales in Exodum, vel Concionatorum virga, percutiens peccatores*, 3 in-f°, Paris, 1641. — 5. *Commentarii litterales, et conceptuales in Apocalypsim B. Joannis Evangelistæ, omni lectionum græcæ, arabicæ, syriacæ, etc. varietate, earumque concordia, innumeris animi conceptibus plus quam septingentorum Patrum authoritate confirmatis et concatenatis illustrati*, 3 in-f°, Paris, 1648. — 6. *Biblia Magna commentariorum litteralium Joannis Gagnæi, doctoris Parisiensis, Gulielmi Estii, doctoris Duacensis, Emmanuelis Sa, Joannis Menochii et Jacobi Tirini, S. J., erudite et integre Sacram Scripturam exponentium, prolegomenis, chronico sacro, indicibus locupletissimis illustrata*, 5 in-f°, Paris, 1643. — 7. *Biblia Maxima versionum ex linguis orientalibus, pluribus sacris mss. codicibus, innumeris fere SS. et veteribus Patribus et interpretibus orthodoxis collectarum, earumque concordia cum Vulgata, et ejus expositione litterali, cum annotationibus Nicolai de Lyra, minoritæ Joannis Gagnæi, doctoris Parisiensis, Gulielmi Estii, doctoris Lovaniensis, Jo. Menochii, ac Jacobi Tirini, S. J., additis amplissimis prolegomenis, universa quæ possunt agitari circa S. Scripturæ majestatem, antiquitatem, autoritatem, obscuritatem, sensuum diversitatem, indicem, canonem, versionum originem, antilogiam, etc., decidentibus. Non omissis chronico sacro, tractatu de ponderibus, mensuris, monetis, idiotismis linguarum, amplissimis indicibus*, 19 in-f°, Paris, 1660, dédiés au cardinal Mazarin. Dans son livre sur les *Études monastiques*, chap. II, § 2, dom Mabillon exprime, pour la *Biblia Magna*, plus d'estime que pour la *Biblia Maxima*. P. Apolinaire.

LAHÉLA, nom donné par la Vulgate, dans I Par., V, 26, à la ville qu'elle appelle plus exactement Hala, IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11. *La* est une préposition qui a été prise ici à tort comme formant partie intégrante du nom. Voir Hala, t. III, col. 400-401.

LAHEM, nom d'une localité, d'après la Vulgate. I Par., IV, 22. Le texte original de ce verset fort obscur porte : « Et *Yôqîm* et les hommes de *Kôzêba'* et *Yô'âš* et *Śârâf* qui dominèrent sur *Mo'âb* et sur *Yâšubî Lâḥem*, » ce que la Vulgate a traduit, en rendant en partie les noms propres par des noms communs : « Et celui qui a fait arrêter le soleil et les hommes du Mensonge et le Sûr (*Securus*) et l'Incendiaire (*Incendens*) qui furent princes dans Moab et qui retournèrent à Lahem. » Voir Incendiaire, t. III, col. 864. D'après quelques-uns, *Yâšubî Lâḥem* ou *Lèḥem* serait un nom d'homme, comme *Yôqîm*, etc., mais d'après le plus grand nombre, c'est une localité, ville ou région, comme Moab. La situation en est d'ailleurs inconnue. On peut dire seulement qu'il faut la chercher dans la plaine des Philistins (Séphéla) ou dans son voisinage, si ce n'est pas simplement une corruption du nom de Bethléhem.

LA HUERGA (Cyprien de). Voir Huerga, t. II, col. 768.

LAINE (hébreu : *gêz, ṣèmèr;* Septante : ἔριον; Vulgate : *lana*), poils qui recouvrent le corps de certains animaux, particulièrement de la race ovine. La laine se compose de filaments longs et plus ou moins contournés en spirale; elle est naturellement imprégnée d'une matière oléagineuse qui la rend souple et élastique. La laine se distingue par là du poil des chèvres, des chameaux, etc., du crin des chevaux, des soies du porc, du pelage des fauves, etc. La laine a été utilisée de toute antiquité; on la tondait sur le dos de l'animal et après un nettoyage et un dégraissage sommaire, on la cardait, on la filait et on la tissait pour en faire des couvertures, des manteaux, des vêtements, etc. Dans la Sainte Écriture, il est question de la laine sous trois aspects différents.

1° *Laine à l'état de toison.* — La toison est la laine de l'animal accompagnée de la peau à laquelle elle adhère, ou déjà détachée de cette peau par la tonte. La tonte des brebis était une des opérations importantes de la vie agricole. Gen., XXXI, 19; XXXVIII, 13; I Reg., XXV, 2; II Reg., XIII, 23, etc. Voir Tonte. C'est en se servant d'une toison que Gédéon obtint le signe miraculeux qu'il réclamait avant de partir en guerre contre les Madianites. Jud., VI, 37-40. Voir Gédéon, t. III, col. 147. Dans la première épreuve, il n'était point extraordinaire que la toison fût couverte d'une rosée abondante, mais il l'était que cette rosée ne se fût pas écoulée en partie sur le sol pour l'arroser, d'autant plus que la laine, toujours un peu grasse, n'absorbe pas l'humidité. La seconde épreuve fut plus significative encore; le sol seul était détrempé, bien que protégé par la toison contre le rayonnement nocturne, et la toison était restée sèche, bien qu'exposée comme la veille à ce rayonnement. Job, XXXI, 20, réchauffait les reins des indigents avec les toisons de ses brebis qu'il leur donnait. Dans le tribut de cent mille agneaux et cent mille béliers que Mésa, roi de Moab, paya à Joram, roi d'Israël, il est bien spécifié que les animaux étaient amenés « avec leur laine ». IV Reg., III, 4. La Loi prescrivait de consacrer au Seigneur les prémices de la laine. Deut., XVIII, 4. La quantité de laine à offrir en prémices n'était pas déterminée; suivant les docteurs

juifs, elle variait d'un trentième à un soixantième. Voir Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 203. La laine apportée à Damas par les pasteurs du désert était de là dirigée sur les marchés de Tyr. Les Tyriens la teignaient et la travaillaient. Le texte hébreu appelle cette laine *ṣémér ṣaḥar*. Ezech., XXVII, 18. Le mot *ṣaḥar* signifie probablement « blanchâtre », d'un blanc un peu rougeâtre, comme la couleur du sol du Sahara. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 700. Les Septante traduisent : ἔρια ἐκ Μιλήτου. La laine de Milet était célèbre chez les anciens. Pline, *H. N.,* VIII, 73; Virgile, *Georgic.,* III, 306; IV, 334; Tertullien, *De cultu feminarum,* I, 1, t. I, col. 1305. Il se pourrait cependant que, dans le texte des Septante, Μίλητος ait été transcrit fautivement au lieu de μηλωτή, « peau de mouton, » qui devient *mêlaṭ* dans l'hébreu rabbinique. Buxtorf, *Lexicon chald. talmud.,* Bâle, 1640, p. 1215. Le mot μηλωτή est le nom que les Septante donnent par deux fois au manteau d'Élie. III Reg., XIX, 13; IV Reg., II, 13. Aquila et Théodotion ont fait de *ṣaḥar* un nom propre, Soor, désignant quelque région du désert arabique dont la laine était plus renommée. La Vulgate traduit par « laine d'excellente couleur », et le Syriaque par « laine blanche ». Les Égyptiens recueillaient la laine des troupeaux qu'ils élevaient, Hérodote, II, 42; III, 81; Diodore, I, 36; mais cette laine était de qualité inférieure. Pline, *H. N.,* VIII, LXXIII, 3. Les meilleures laines provenaient d'Arabie. Pline, *H. N.*, VIII, 72. Parfois on enveloppait les agneaux de couvertures ou de peaux, afin de rendre leur laine plus parfaite. Pline, *H. N.,* VIII, LXXII, 3; Varron, *De re rustic.,* II, II, 18; XI, 7; Horace, *Od.,* II, VI, 10. — La couleur de la laine a donné lieu à quelques comparaisons. Par l'effet du pardon divin, les péchés, rouges comme la pourpre, deviennent blancs comme la laine, c'est-à-dire sont effacés. Is., I, 18. Certains personnages, dans les visions prophétiques, ont les cheveux blancs comme la laine. Dan., VII, 9; Apoc., I, 14. En Orient, où la neige est rare, on peut dire que Dieu « donne la neige comme de la laine », Ps. CXLVII, 16, les flocons de neige ressemblant beaucoup à ceux de la laine, et cette dernière servant de terme de comparaison pour décrire un phénomène plus rare.

2° *Les étoffes de laine.* — La laine était filée pour être ensuite tissée et servir à la fabrication des étoffes. Prov., XXXI, 13. Même à Rome, dans les maisons riches, les femmes tissaient elles-mêmes la laine. Plaute, *Merc.,* V, II, 46; Vitruve, VI, 10; Tite Live, I, 57; Ovide, *Fast.*, II, 74. On teignait parfois la laine en cramoisi ou en pourpre. Dans l'Épître aux Hébreux, IX, 19, il est dit que Moïse, après avoir lu la Loi au peuple, l'aspergea avec l'eau et « la laine cramoisie », c'est-à-dire avec des branches d'hysope liées par un ruban de laine cramoisie. Il n'est pas question de ce détail dans l'Exode, XXIV, 8, mais il est parlé du ruban cramoisi à l'occasion d'autres aspersions. Lev., XIV, 4, 6, 49, etc. On faisait des vêtements de laine. Ose., II, 5, 9; Ezech., XXXIV, 3. L'usage de ces sortes de vêtements remontait très haut, puisque déjà le Lévitique, XIII, 47, s'occupe de la lèpre des vêtements de laine, c'est-à-dire d'une moisissure particulière qui peut les ronger, et il prescrit les précautions à prendre en pareil cas. Voir LÈPRE, IV. Isaïe, LI, 8, dit qu'Israël infidèle sera rongé par le châtiment comme le vêtement de laine par la moisissure.

3° *Les étoffes mélangées de laine et de lin.* — La Loi défendait expressément aux Israélites de porter des vêtements en tissus mélangés de laine et de lin. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 11. Ces sortes d'étoffes s'appelaient *ša'aṭnêz*. Ce mot, comme la chose qu'il désigne, est certainement d'origine égyptienne, puisque l'étoffe en question se trouve mentionnée dès l'époque de Moïse et que son nom n'est point hébraïque. On l'explique par les deux mots coptes *sascht,* « tissu, » et *nous,* « faux. » Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* p. 865. Septante : κίβδηλος, « falsifié; » Vulgate : *ex duobus textum*. Les traducteurs grecs qui connaissaient bien la chose et le sens de son nom égyptien, marquent le vrai sens de ce nom. La Sainte Écriture n'indique nulle part la raison pour laquelle l'usage des étoffes tissées de laine et de lin était interdit. Il y avait là, sans doute, une leçon destinée à rappeler continuellement au peuple choisi qu'il ne devait exister aucun mélange entre lui et les nations idolâtres. Cf. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 492. Ézéchiel, XLIV, 17, dans sa description du service du Temple, dit que les prêtres seront vêtus de lin et ne porteront rien qui soit en laine. Cependant Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 11, dit formellement, dans son résumé de la Loi : « Que personne d'entre vous ne porte de vêtement tissu de laine et de lin; car cela n'est établi que pour les prêtres. » Le texte sacré ne fait pas mention de l'usage du *ša'aṭnêz* par les prêtres. Cf. Exod., XXXIX, 1-30. Mais la tradition des Juifs note expressément que la laine entrait avec le lin dans la confection de ce qu'on appelait les « vêtements d'or » du grand-prêtre ou de leurs accessoires : la tunique, l'éphod, le pectoral et les attaches de la lame d'or. La ceinture du grand-prêtre et celle des simples prêtres était également formée de ce tissu. Il est probable que les parties colorées que le texte sacré mentionne dans ces divers ornements, étaient obtenues au moyen de laines teintes en hyacinthe, en cramoisi ou en pourpre. D'ailleurs, les prêtres ne sortaient jamais du Temple avec ces ornements, et, dans la vie privée, ils étaient soumis, comme les autres Israélites, à la prescription du Lévitique, XIX, 19. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 77, 78, 95; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 113.

H. LESÊTRE.

LAÏS (hébreu : *Laîš*), nom d'un Israélite et d'une ville de Palestine.

1. LAÏS (Septante : Ἀμίς, I Reg., XXV, 44; Σελλής, II Reg., III, 15), père de Phaltiel à qui Saül donna pour femme sa fille Michol qu'il avait fait épouser auparavant par David. I Reg., XXV, 44; II Reg., III, 15.

2. LAÏS (hébreu : *Laîš,* Jud., XVIII, 14, 27, 29; avec le *hé* local : *Lâyešâh,* Jud., XVIII, 7) nom primitif de la ville de Dan. Voir DAN 3, t. II, col. 1200.

LAÏSA (hébreu : *Layešâh;* Septante : Λαϊσά dans Isaïe, et Ἐλεασά dans I Mach.), localité mentionnée deux fois dans l'Écriture. Is., X, 30, et I Mach., IX, 5. — 1° Le prophète, décrivant la marche de Sennachérib sur Jérusalem, s'écrie : « Fais retentir ta voix, fille de Gallim! Prends garde, Laïsa! Malheur à toi, Anatoth! » Quelques commentateurs ont cru que Laïsa n'est pas autre que Laïs-Dan, avec le *hé* local, et suppose que les cris poussés par les habitants de Gallim devaient être si forts qu'on les entendrait à Dan, à l'extrémité septentrionale de la Palestine. Mais cette opinion n'est pas soutenable. Les deux villes entre lesquelles est nommée Laïsa, c'est-à-dire Gallim et Anatoth, se trouvaient dans le voisinage de Jérusalem. Voir GALLIM 2, t. III, col. 98, et ANATOTH 3, t. I, col. 550. Laïsa était donc probablement située, comme ces deux localités, dans la tribu de Benjamin, mais le site n'en a pas été retrouvé. On a pensé cependant à l'identifier avec *El-Isaniyét,* un peu au sud d'Anathoth. Cf. J. P. von Kasteren, *Aus der Umgegend von Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deut. Pal. Vereins,* Leipzig, t. XIII, 1890, p. 101.

2° La Vulgate, I Mach., IX, 5, appelle Laïsa l'endroit où campait Judas Machabée avant la funeste bataille où il perdit la vie en combattant contre Bacchide. On peut conclure de là que le traducteur latin identifiait cette localité avec la Laïsa d'Isaïe, X, 30. Cependant cette identification n'est pas certaine. Le texte grec porte Ἐλεασά (*Alexandrinus :* Ἀλασά) et plusieurs pensent qu'il s'agit

de l'Ἀδασά (Vulgate : *Adarsa* et *Adazer*) où Judas Machabée remporta sur Nicanor une éclatante victoire. I Mach., VII, 40, 45. Voir ADARSA, t. I, col. 213. Cette explication s'appuie sur la facilité de confondre en grec ΑΛΑΣΑ et ΑΔΑΣΑ et sur le témoignage de Josèphe qui, *Bell. jud.*, I, I, 6, dit que Judas Machabée périt à Adasa, mais le récit de Josèphe ne mérite aucune confiance, car il place la mort de Judas sous Antiochus V Eupator (164-162 av. J.-C.), tandis que cet événement eut lieu en 161 avant J.-C., sous Démétrius Ier Soter, qui s'était emparé du trône de son cousin en 162. Voir C. L. W. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer*, 1853, p. 134. La situation de Bérée, où campaient les généraux syriens Bacchide et Alcime pendant que Judas Machabée se trouvait à Laïsa, est également inconnue. Voir BÉRÉE 1, t. I, col. 1606. De la sorte, il est impossible de déterminer avec certitude l'endroit où campait Judas. On peut dire seulement qu'il était à l'ouest de Jérusalem, puisque I Mach., IX, 15, raconte que le général juif poursuivit les Syriens jusque dans le voisinage de la montagne d'Azot. Mais l'identification de cet Azot avec l'ancienne ville philistine est elle-même contestée. Il existe à l'est et près de Béthoron-le-Bas des ruines appelées *Il'asa*. Conder croit y reconnaître l'Ἀλασά du texte grec. Voir *Survey of Western, Palestine Memoirs*, t. III, 1883, p. 36, 115. Ce même explorateur propose de reconnaître le mont d'Azot dans la colline du village moderne de *Bir ez-Zeit*, près de Djifnéh, l'ancienne Gophna, à 16 kilomètres au nord-est d'*Ilasa*. *Memoirs*, t. II, 1882, p. 293-294. *Bir ez-Zeit* est ainsi identifié avec la Βηθζηθώ nommée par Josèphe, au lieu de Béthoron, dans ses *Antiquités judaïques*, XII, XI, 1. Cl. R. Conder, *Judas Maccabæus*, in-12, Londres, 1879, p. 155-158. F. VIGOUROUX.

LAISNÉ, sieur de la Marguerite, mort en 1678, écrivain français, conseiller-clerc au Parlement, a publié un *Commentaire sur Isaïe avec une méthode pour bien entendre et lire les prophètes*, in-4°, Paris, 1654. — Voir Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, col. 2371. B. HEURTEBIZE.

LAIT (hébreu : *ḥâlâb;* Septante : γάλα; Vulgate : *lac*), liquide secrété par les glandes mammaires, chez la femme et les femelles des mammifères, et destiné à la nourriture des enfants et des petits des animaux. Le lait est d'un blanc opaque, d'où le nom de *lében*, « blanc, » que lui donnent les Arabes. Il est composé d'eau, tenant en dissolution ou à l'état d'émulsion du lactose ou sucre de lait, du beurre, de la caséine et certains sels qui entrent comme éléments dans la constitution des os et des tissus vivants. C'est donc un aliment complet, qui suffit à lui seul à la nourriture et au développement de l'enfant durant les premières années. Par certains procédés, on dégage du lait le beurre, voir BEURRE, t. I, col. 1767-1769, et la caséine ou caillé, voir FROMAGE, t. II, col. 2406-2408. Les peuples pasteurs et les peuples agricoles ont toujours fait grand usage du lait. Il constituait pour eux un aliment abondant, agréable, aisé à recueillir, utilisable sans aucune préparation, nutritif à tous les âges de la vie et de facile digestion, même dans la vieillesse et dans la maladie. Aussi la Sainte Écriture le suppose-t-elle habituellement employé chez les Israélites qui, tant en Égypte et au désert qu'en Palestine, élevaient les troupeaux en si grand nombre.

I. LES USAGES DU LAIT. — 1° On servait le lait parmi les mets qu'on offrait à un hôte. Abraham présente du lait à ses trois visiteurs. Gen., XVIII, 8. A Sisara, qui lui demande de l'eau, Jahel offre du lait contenu dans une outre, afin de mieux gagner sa confiance. Jud., IV, 19; V, 25. Josèphe, *Ant. jud.*, V, V, 4, prétend que c'était du lait aigre, διεφθορός; ce détail est étranger au texte sacré. Voir JAHEL, t. III, col. 1106. Parmi les biens que Dieu a départis à son peuple, Moïse mentionne le lait des vaches et des brebis. Deut., XXXII, 14. Celui des chèvres était également utilisé. Prov., XXVII, 27. En général, chez les anciens, le lait des brebis et des chèvres était plus en usage que celui des vaches. Varron, *De re rustic.*, II, 11. Le lait comptait parmi les aliments quotidiens, Eccli., XXXIX, 31, et le pasteur vivait naturellement du lait de son troupeau. I Cor., IX, 7. Dans sa description des ravages qu'exerceront en Palestine les Égyptiens et les Assyriens, Isaïe, VII, 21-22, dit qu'en ces jours chacun entretiendra une vache et deux brebis et qu'il y aura une telle abondance de lait qu'il deviendra, avec le miel, la base de la nourriture de tous ceux qui seront restés dans le pays. Saint Jérôme, *In Is.*, III, 8, t. XXIV, col. 113, explique ce passage en disant que, sur cette terre dévastée, le blé fera défaut, que les champs non cultivés deviendront des pâturages et que les quelques habitants laissés dans le pays n'auront plus pour se nourrir que le lait et le miel, mais l'auront à satiété. Cette abondance est donc ici une marque de désolation. — 2° Par trois fois, Exod., XXIII, 19; XXXIV, 26; Deut., XIV, 21, la Loi défend de cuire le chevreau dans le lait de sa mère. Il est question du chevreau, plutôt que de l'agneau, parce que c'est le premier de ces animaux qui servait le plus habituellement de nourriture. Voir CHEVREAU, t. II, col. 696. Cette défense suppose que le chevreau cuit dans le lait constituait un mets particulièrement délicat, dont les Israélites étaient exposés à faire usage à l'exemple soit de leurs ancêtres, soit de leurs voisins. Or, on ne trouve mention de cet apprêt culinaire chez aucun peuple ancien, pas plus en Égypte que chez les Asiatiques : Chananéens, Phéniciens, Babyloniens ou Assyriens. Aben Ezra paraît avoir été seul à l'attribuer aux Arabes. Mais son témoignage si tardif est très suspect, et, si le chevreau cuit dans le lait avait un tel attrait, on trouverait encore aujourd'hui, au moins en Orient, des peuples qui le prépareraient ainsi. Or, il n'en est rien, et nulle part la viande cuite dans du lait ne semble avoir tenté le goût de personne. La plupart des commentateurs s'en sont tenus, sur ces textes, à la traduction des Septante et de la Vulgate. Mais le mot que les versions ont lu *ḥâlâb*, « lait, » peut aussi bien se lire *ḥêlêb*, « graisse, » et cuire un chevreau, dont la chair est tendre et maigre, dans la graisse de chèvre, est une opération culinaire plus naturelle et d'un meilleur résultat que la précédente. Elle est aussi plus conforme aux habitudes des Arabes. Ceux-ci cuisent volontiers un chevreau ou un agneau tout entier dans un chaudron couvert, après avoir farci l'animal de graisse de mouton et de différents condiments. Quelquefois, ils font aussi bouillir des boulettes de viande et de blé, qu'ils servent ensuite avec du lait aigre ; mais ils ne font pas cuire de viande dans du lait. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 198-200. Il est donc probable que la prohibition de la Loi visait le chevreau cuit, non dans le lait, mais « dans la graisse de sa mère ». Cf. Fr. von Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 244. Il est à remarquer qu'au Psaume CXVIII (CXIX), 70, où le texte massorétique lit : « Leur cœur est insensible comme la graisse, » *ḥêlêb*, les versions ont lu *ḥâlâb*, « comme le lait, » alors que, si la graisse est parfois le symbole de l'inintelligence, voir GRAISSE, t. III, col. 292, jamais le lait n'est mentionné pour servir de terme à une pareille comparaison. Quel que soit le sens adopté, l'intention de la Loi est la même. Il y aurait une sorte de cruauté, une méconnaissance des sentiments naturels les plus doux et les plus délicats, à se servir, pour cuire le chevreau, de quelque chose qui provient de sa mère. — 3° Sur l'allaitement des enfants, voir ENFANT, 5°, t. II, col. 1786-1787. Sur celle qui allaite l'enfant, voir NOURRICE. La Sainte Écriture mentionne aussi les animaux qui allaitent leurs petits, les ânesses, Gen., XXXII, 15 ; les brebis et les vaches, Gen.,

XXXIII, 13; I Reg., VI, 7, 10; Is., XL, 11, et les cétacés. Lam., IV, 3. Voir CACHALOT, t. II, col. 6.

II. LE LAIT DANS LES COMPARAISONS BIBLIQUES. — 1° A raison de ses riches qualités nutritives, le lait est, conjointement avec le miel, la caractéristique d'un pays fertile. Telle était la terre de Gessen, par opposition au désert. Num., XVI, 13, 14. Une vingtaine de fois, les auteurs sacrés donnent au pays de Chanaan le nom de « terre où coulent le lait et le miel ». Exod., III, 8, 17; XIII, 5; XXXIII, 3; Lev., XX, 24; Num., XIII, 28; XIV, 8; Deut., VI, 3; XI, 9; XXVI, 9, 15; XXVII, 3; XXXI, 20; Jos., V, 6; Eccli., XLVI, 10; Jer., XI, 5; XXXII, 22; Bar., I, 20; Ezech., XX, 6, 15. Le lait et le miel étaient des produits naturels qu'on se procurait sans peine; ainsi la terre de Chanaan produisait comme d'elle-même ce qui était nécessaire aux Israélites. Le lait et le miel étaient des aliments agréables. Voir MIEL. Les Arabes les prennent même à l'état de mélange. « Un des principaux régals qu'ils aient pour leur déjeuner, c'est de la crème ou du beurre frais, mêlé dans un plat de miel. Cela ne paraît pas s'accommoder fort bien ensemble; mais l'expérience apprend que ce mélange n'est pas mauvais, ni d'un goût désagréable, pour peu qu'on y soit accoutumé. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine*, 1718, p. 197. Juda « a les dents blanches de lait » (d'après l'hébreu), Gen., XLIX, 12, parce que son sol aura de riches pâturages où abonderont les troupeaux et le lait. « Les fils de l'Orient mangeront le lait des Ammonites, » Ezech., XXV, 4, c'est-à-dire s'empareront de toutes leurs richesses. — 2° La couleur du lait donne lieu à deux comparaisons. Les yeux de l'Épouse sont « comme des colombes se baignant dans le lait », Cant., V, 12, et les princes de Jérusalem sont « plus blancs que le lait ». Lam., IV, 7. Ces expressions se rapportent au teint clair des personnes qui ne vivent pas habituellement en plein air, comme les travailleurs des champs, et qui n'ont pas la figure hâlée par le soleil. — 3° Le lait désigne encore certains biens d'un ordre supérieur : les charmes de l'Épouse, Cant., IV, 11; V, 1, et les biens spirituels promis à tous les peuples par le Messie : « Venez, achetez du vin et du lait, sans argent, sans rien payer. » Is., LV, 1. Dans un autre passage, le même prophète invite les nations à accourir auprès de Jérusalem régénérée et à se rassasier à « la mamelle de ses consolations ». Le mot *zîz*, employé dans ce seul passage, Is., LXVI, 11, désigne en effet l'extrémité de la mamelle, Septante : μαστός; Vulgate : *ut sugeatis*, « afin de traire. » Ce qui sort de cette mamelle, c'est le lait des consolations. — 4° Dans le Nouveau Testament, le lait est le symbole de la doctrine spirituelle, simple et élémentaire, telle qu'on la présente aux néophytes, qui ne sont encore que des enfants dans la loi. I Cor., III, 2; Heb., V, 12, 13; I Pet., II, 2. H. LESÈTRE.

LAITUE, plante herbacée de la tribu des chicoracées. La Vulgate rend par *lactucæ agrestes*, « laitues sauvages, » Exod., XII, 8; Num., IX, 11, le mot hébreu *merôrîm*, qui désigne des herbes amères. Voir HERBES AMÈRES, t. III, col. 601-602.

LAMBERT François, connu aussi sous le nom de Jean Serranus, théologien protestant français, né en 1487 à Avignon, mort à Marbourg, le 18 août 1530. Son père, qui était catholique, était secrétaire de légation du pape. Lui-même fut élevé dans la religion catholique et il se crut même la vocation sacerdotale. Entré de bonne heure chez les cordeliers, il fut ordonné prêtre, mais il ne tarda pas à être dégoûté de la vie monacale. Il prêcha néanmoins pendant quelques années, et non sans succès. Mais, ayant songé à se faire chartreux, il rencontra chez ses supérieurs une opposition et une défiance qui lui inspirèrent du dépit, et bientôt après, en 1522, il abandonna le couvent des cordeliers. Il se rendit alors à Lausanne, puis à Fribourg, à Berne, à Zurich, à Bâle, à Eisenach, et arriva enfin à Wittenberg au printemps de 1523. Dans le cours de ces voyages, il s'entretint d'abord, à Zurich, avec Zwingle, qui commença à modifier assez profondément ses idées religieuses pour qu'il entreprît dès lors de prêcher la Réforme, sous le pseudonyme de Jean Serranus. A Wittenberg, il vit Luther, qui le gagna tout à fait aux idées nouvelles. Il épousa cette même année la fille d'un boulanger d'Hertzberg. Comme ses leçons sur l'Évangile de saint Luc ne lui fournissaient pas de quoi vivre, il partit pour Metz, qu'il quitta au bout de peu de jours pour se rendre à Strasbourg, où il fit encore des cours de théologie. Il retourna à Wittenberg en 1626; mais il quitta bientôt cette ville, appelé à Hombourg par Philippe, landgrave de Hesse, qui avait besoin de son assistance pour introduire le luthéranisme dans ses États. Ce prince ferma les monastères et s'empara de leurs revenus, avec lesquels il fonda à Marbourg une académie dont Lambert fut le premier professeur de théologie. Il mourut de la peste dans cette ville. Parmi ses ouvrages, qui sont nombreux, nous nous contenterons de citer : *Commentarius in Evangelium Lucæ*, in-8°, Wittenberg, 1523; in-8°, Nuremberg et Strasbourg, 1525; in-8°, Francfort, 1693. — *In Cantica canticorum Salomonis libellum quidem sensibus altissimis, in quo sublimia sacri conjugii mysteria, quæ in Christo et Ecclesia sunt, pertractantur*, in-8°, Strasbourg, 1524; in-8°, Nuremberg, 1525. — *Commentarii in Oseam*, in-8°, Strasbourg, 1525; in-8°, Nuremberg, 1525. — *In Johelem prophetam commentarii*, in-8°, Strasbourg, 1525. — *In Amos, Abdiam et Joram prophetas commentarii. Allegoriæ in Jonam*, in-8°, Strasbourg, 1525; in-8°, Nuremberg, 1525. — *Commentarii in Micheam, Naum et Abacuc*, Strasbourg, 1525; Nuremberg, 1525. — *Commentarii in Sophoniam, Aggeum, Zachariam et Malachiam*, in-8°, Strasbourg, 1526. — *Exegeseos in Apocalypsim libri VII*, in-8°, Marbourg, 1528; in-8°, Bâle, 1539. — *Commentarii in quatuor libros Regum et in Acta Apostolorum*, in-8°, Strasbourg, 1526; in-8°, Francfort, 1539.

A. REGNIER.

LAMBETH (LES ÉVANGILES DE), *Book of Mac-Durnan*, manuscrit des Évangiles selon la Vulgate, datant du Xe siècle, et appartenant aujourd'hui à la bibliothèque du palais archiépiscopal de Lambeth. 216 feuillets; dimensions : 0m16 × 0m11 ; colonne unique de 20 à 25 lignes. Jolie écriture irlandaise, peintures grossières. On lit au f° 3 v° : *Mæielbrithus Mac-Durnain istum textum per triquadrum Deo digne dogmatizat. Ast Æthelstanus Anglosaxona rex et rector Doruvernensi metropoli dat per ævum.* Le roi ou demi-roi (*half-king*) Ethelstan mourut en 962. On trouve des fac-similés dans Westwood, *Palæogr. sacra*, Londres, 1843, pl. XIII-XV, et *Anglo-Saxon and Irish Manuscr.*, pl. XII.

F. PRAT.

LAMBRIS (hébreu : *siffûn*; Septante : φάτνωμα; Vulgate : *laquear*), revêtement des plafonds et des murs intérieurs d'une salle, ordinairement à l'aide de planches plus ou moins ouvragées. La Sainte Écriture mentionne le lambrissage de certains édifices avec des panneaux de cèdre ou de cyprès. Voir CÈDRE, t. II, col. 373; CYPRÈS, col. 1174. — 1° Les murs intérieurs du Temple de Salomon furent lambrissés de cèdre (ἐκοιλοστάθμησε, *operuit*), de telle sorte que la pierre n'apparaissait nulle part, et ces lambris étaient ornés de sculptures représentant des coloquintes et des fleurs épanouies. III Reg., VI, 15, 18. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 2. Il y eut aussi des parties lambrissées en cyprès, avec des ornements d'or et des sculptures. II Par., II, 57. On employa le bois de cèdre dans la construction du second Temple, I Esd., III, 7; mais le texte sacré ne dit pas si l'on s'en servit pour faire des lambris; tout au moins, les plafonds devaient être construits en poutres de ce bois.

Dans le Temple d'Hérode, les plafonds étaient lambrissés en bois et sculptés en haut relief. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5. — 2° Les palais de Salomon furent également parés de lambris de cèdre ou de cyprès. Le portique du trône, où se rendait la justice, était lambrissé de cèdre du haut en bas. III Reg., VII, 7. Ce même genre de décoration fut adopté pour le palais du roi et celui de la reine. III Reg., VII, 8-12. L'Épouse du Cantique, I, 16 (17), fait allusion à des lambris de cyprès, dans le palais où elle habite. Le roi Joachaz fit lambrisser sa maison en bois de cèdre. Jer., XXII, 14. A Babylone, on avait aussi adopté cet usage de revêtir l'intérieur des palais de bois précieux. Les rois se vantent, dans leurs inscriptions, d'avoir fait apporter dans leur capitale des bois de cèdre, de pin et de chêne tirés de l'Amanus et du Liban. Cf. Babelon, *Archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 72-73; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 288-291. Ils durent en utiliser une partie à faire des lambris, car Sophonie, II, 14 (hébreu), annonce à Babylone que ses lambris de cèdre, *'arzâh,* seront arrachés. — 3° L'usage des lambris passa des palais aux maisons des particuliers plus aisés. Dès le retour de la captivité, les grands de Jérusalem restaurèrent leurs maisons et les firent lambrisser, ce qui leur attira cette apostrophe d'Aggée, I, 4: « Est-ce le temps d'habiter vos demeures lambrissées (*sefûnîm*, κοιλόσταθμοι, *laqueatæ*), quand le Temple est détruit? » Cf. Pline, *H. N.*, XXXIII, 18; XXXV, XL, I, 2.

H. LESÊTRE.

LAMECH (hébreu : *Lémék ;* à la pause : *Lâmék;* Septante : Λάμεχ), nom de deux patriarches antédiluviens. L'étymologie de ce nom est inconnue et les explications qu'on a essayé d'en donner ne sont pas satisfaisantes.

1. LAMECH, le cinquième descendant de Caïn, fils de Mathusaël et père de Jabel, de Jubal, de Tubalcaïn et de Noéma. Gen., IV, 18, 22. Il est, avec Hénoch, le seul Caïnite sur lequel la Genèse donne quelques détails biographiques. Elle nous apprend qu'il eut deux femmes, Ada et Sella, peut-être pour indiquer qu'il fut le premier qui pratiqua la polygamie. C'est à elles qu'il adressa les vers suivants qui sont le plus ancien morceau poétique contenu dans la Bible :

Ada et Sella, écoutez ma voix,
Femmes de Lamech, prêtez l'oreille à mes paroles :
J'ai tué un homme pour ma blessure
Et un jeune homme pour ma meurtrissure.
Sept fois sera vengé Caïn
Et Lamech soixante-dix-sept fois. Gen., IV, 23-24.

A quels faits ces vers font-ils allusion? Il est impossible de le dire, mais plus ils sont obscurs, plus on a fait d'hypothèses à leur sujet parmi les Juifs et parmi les chrétiens. Saint Jean Chrysostome, *Hom.* XX, *In Gen.*, 2, t. LIII, col. 168; *Exp. in Ps. VI, 2,* t. LV, col. 73, voit en lui un meurtrier repentant qui obtient le pardon de son crime. Cf. S. Basile, *Epist.*, CCLX, 2-5, t. XXXII, col. 936-964; Théodoret, *Quæst. in Gen.*, q. XLIV, t. LXXX, col. 145; Cornelius a Lapide, *In Gen.*, IV, 23, dans Migne, *Curs. compl. Script. Sacr.*, t. V, col. 300. D'après une tradition rapportée par saint Jérôme, *Epist. XXXVI, ad Damas.*, 4, t. XXII, col. 455, Lamech aurait tué accidentellement Caïn, le prenant, ajoute Jarchi, pour une bête fauve, lorsqu'il était à la chasse. Que Lamech ait été le meurtrier de Caïn, c'est ce que semblent dire en effet les mots : « sept fois sera vengé Caïn, » qui rappellent les paroles de Dieu au meurtrier d'Abel. Gen., IV, 15. Beaucoup de commentateurs modernes, à la suite de Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux*, traduct. Carlowitz, dial. X, 1855, p. 241, croient que le patriarche, mis en possession, par les inventions métallurgiques de son fils Tubalcaïn, d'armes inconnues avant lui, brave dans ce chant tous ses ennemis, parce qu'ils seront incapables de résister aux coups des épées forgées par les siens, et ils donnent à ces vers le nom de « chant du glaive ». Cette opinion, quoiqu'elle ait trouvé grande faveur, ne s'appuie sur rien de précis dans le texte. Il n'est pas dit, Gen., IV, 22, que Tubalcaïn ait forgé des armes et Lamech ne parle point d'épée. H. Gunkel, *Genesis,* in-8°, Gœttingue, 1901, p. 47. Le seul point qui ressorte clairement de ses paroles, c'est que le sang versé doit être vengé. Dans ces temps primitifs, la loi de la vengeance du sang étant le seul moyen d'empêcher les meurtres. Voir GOËL, II, *IV*, t. II, col. 261. Lamech était le chef de la tribu des Caïnites; il semble avoir été célèbre par sa force, ses fils le rendirent plus célèbre encore par leurs inventions et son nom resta populaire, quoique enveloppé d'obscurité, grâce à tous ces souvenirs et au vieux chant qu'on se transmit d'âge en âge. Ce chant est adressé à ses deux femmes. On trouve, chez les Arabes, plusieurs poèmes qui sont pareillement adressés aux femmes du poète. Avec Lamech et ses fils finit l'histoire des descendants de Caïn. « Combien cette conclusion de l'histoire primitive des Caïnites est significative! Un chant de meurtre couronnant une histoire inaugurée par un meurtre! » H. J. Crelier, *La Genèse*, 1888, p. 75. — Voir Hase, *De oraculo Lamechi,* Brême, 1712; Schröder, *De Lamecho homicida,* Marbourg, 1721.

F. VIGOUROUX.

2. LAMECH, le septième descendant de Seth, dans la généalogie de Gen., V, 25-31. Il était fils de Mathusala et devint le père de Noé. Gen., V, 25, 30; I Par., I, 3; Luc., III, 36-37. Il était âgé de 182 ans quand il engendra Noé et mourut à l'âge de 777 ans, c'est-à-dire 595 ans après, d'après les chiffres du texte hébreu. S'il fallait en croire certains exégètes rationalistes, le père de Noé serait le même que Lamech, père de Jabel, de Jubal et de Tubalcaïn. Comme ce nom, ainsi que celui d'Hénoch, se trouve tout à la fois dans la généalogie caïnite et dans la généalogie séthite, Philippe Buttmann (1764-1829), le premier, soutint en 1828, *Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen der Alterthums,* 2 in-8°, Berlin, 1828, t. I, p. 152-179, que les deux généalogies n'en formaient primitivement qu'une. Mais de la présence fortuite de deux noms semblables dans les deux listes à des places différentes, on n'a pas le droit de conclure à leur identité. On rencontre des noms qui sont pareils dans les généalogies de tous les pays. Ici, les différences sont nombreuses entre les deux tables généalogiques. Nous avons dix générations dans la descendance de Seth; il n'y en a que huit dans celle de Caïn. Les détails historiques donnés sur les deux Hénoch et sur les deux Lamech sont complètement différents; l'ordre des noms n'est pas le même; la généalogie séthite seule marque la durée de la vie des patriarches. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., 1902, t. IV, p. 218-221; Fr. von Hummelauer, *Comm. in Genes.*, 1895, p. 184-189; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* 1880, t. I, p. 176-181; K. Budde, *Die biblische Urgeschichte,* in-8°, Giessen, 1883, p. 89-182.

3. LAMECH, livre apocryphe. Voir APOCRYPHES, 7, t. I, col. 771.

LAMED, nom de la douzième lettre de l'alphabet hébreu. Ce mot signifie aiguillon de bœuf, comme *malmâd*. Jud., III, 31. Sa forme, dans l'écriture phénicienne, est considérée comme représentant grossièrement un aiguillon : 𐤋, ㄥ.

LAME D'OR (hébreu : *ṣîṣ;* Septante : πέταλον; Vulgate : *lamina*), ornement d'or que le grand-prêtre portait sur le front, en avant de la tiare. Voir t. III, fig. 64, col. 296. — 1° Le mot *ṣîṣ* a ordinairement le sens de « feuille » ou de « pétale », Is., XL, 6-8; Job, XIV, 2; Ps.

CII (CIII), 15, et quelquefois celui de fleurs formant couronne ou guirlande. III Reg., VI, 18, 29, 32, 35 (Vulgate : *eminentes, prominentes*); Is., XXVIII, 1. La lame d'or est appelée *ṣîṣ*, « feuille, » moins à cause de sa forme, que de sa faible épaisseur et de la place qu'elle occupait sur la tête du grand-prêtre, auquel elle servait comme de diadème ou de couronne. Sur cette lame d'or pur étaient gravés, comme sur un cachet, par conséquent en creux, les deux mots : *qodêš la-Yehôvâh*, ἁγίασμα κυρίου, *sanctum Domino*, « sainteté à Jéhovah, » ou « consacré de Jéhovah », comme traduisent les Septante. Cette lame était attachée sur le devant de la tiare par des cordons couleur d'hyacinthe. Quand le grand-prêtre se présentait devant Jéhovah, chargé des iniquités d'Israël, Jéhovah, à la vue de cette lame d'or, se montrait propice. Exod., XXVIII, 36-38; XXXIX, 29-30. Ailleurs, la lame d'or est appelée *nêzér haq-qôdêš*, « diadème de sainteté, » τὸ πέταλον τὸ ἁγίασμα, *lamina sancta*, Exod., XXIX, 6, et *ṣîṣ hazzâhâb nêzér haq-qodés*, τὸ πέταλον τὸ χρυσοῦν τὸ καθηγιασμένον ἅγιον, *lamina aurea consecrata in sanctificatione*. Lev., VIII, 9. Dans ce dernier passage, le diadème, *nêzér*, est clairement identifié avec la lame, *ṣîṣ*. Il y a une évidente allusion à la lame d'or du grand-prêtre dans ce verset du Psaume CXXXI (CXXXII), 18, où Dieu dit du Messie futur : *'alâi yâṣîṣ nizerô*, « sur lui brillera » ou « fleurira son diadème », ἐπ' αὐτὸν ἐξανθήσει τὸ ἁγίασμά μου, *super ipsum efflorebit sanctificatio mea*. Le fils de Sirach parle avec admiration de la lame d'or : « La couronne d'or qui était sur sa mitre portait l'empreinte du cachet de la sainteté, ornement d'honneur, ouvrage de puissance, délices des yeux, parure magnifique; il n'y en a pas eu de semblable et il n'y en aura jamais. » Eccli., XLV, 14, 15. Cf. Sap., XVIII, 24. — 2° Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 7, donne du diadème d'or une description très détaillée. Il était composé de trois rangs et orné de fleurs d'or dont la forme rappelait celle des fleurs de la jusquiame. Il entourait toute la partie postérieure de la tête, tandis que le front était recouvert par la lame d'or, « qui porte gravé en caractères sacrés le nom de Dieu. » L'historien juif dit ailleurs, *Bell. jud.*, V, V, 7, que, sur la tiare, le grand-prêtre avait « une autre couronne d'or, sur laquelle étaient gravées les lettres sacrées, à savoir les quatre consonnes ». Il désigne sous ce nom le tetragrammaton, mais sans vouloir prétendre, sans doute, que de son temps il n'y eût plus sur la lame d'or que le nom de Jéhovah. Il atteste d'ailleurs que la lame d'or, gravée par l'ordre de Moïse, fut conservée jusqu'à l'époque où il vivait lui-même. *Ant. jud.*, VIII, III, 8. Ce qu'il dit du diadème, qui entourait la partie postérieure de la tête et se reliait à la lame d'or, correspond vraisemblablement à une réalité qu'il avait eue sous les yeux. Si cette addition a été vraiment faite par les grands-prêtres de la dernière époque, elle ne s'appuie sur aucune prescription de la Loi. Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 177, pense que cette couronne d'or fut probablement adoptée par les grands-prêtres de la race royale des Machabées. Les docteurs juifs disent que la lame d'or n'avait que deux doigts de largeur et qu'elle allait d'une tempe à l'autre. Cf. *Gem. Succa*, 5, 1; *Joma*, 39, 1; 41, 3; *Jer. Megilla*, 71, 4; Braun, *De vestitu sacerdot. hebræor.*, Leyde, 1680, p. 630-644; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 78; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 112-115. — 3° La signification mystérieuse de la lame d'or est indiquée par le texte sacré. Exod., XXVIII, 38 : « Aaron portera l'iniquité des choses saintes qu'auront sanctifiées les enfants d'Israël dans tous les dons de leurs sanctifications, » c'est-à-dire les fautes que les enfants d'Israël auront commises dans l'exercice du culte de Jéhovah, fautes qui pourraient empêcher leurs prières d'être exaucées. Pour bien marquer qu'il ne s'agit ici que des manquements liturgiques, le texte sacré répète trois fois le mot qui exprime la sainteté. Dieu se montre miséricordieux en apercevant sur le front d'Aaron la marque de cette sainteté qu'il exige dans son culte. Cette marque sur le front est un signe auquel Dieu reconnaît ceux qui lui appartiennent. Ezech., IX, 4; voir FRONT, t. II, col. 2410. Comme le mot *ṣîṣ* signifie également « ce qui brille, ce qui est éclatant », la lame d'or est faite pour briller aux yeux de Dieu, comme pour frapper les regards des hommes. Les mots *qodêš la-Yehovâh* peuvent être interprétés de différentes manières : « la sainteté convient à Jéhovah, » il ne veut devant lui que ceux qui sont saints; ou : « la sainteté appartient à Jéhovah, » lui seul est saint; ou : « sainteté pour Jéhovah, » c'est-à-dire consacré à Jéhovah, en parlant du grand-prêtre; ou : « la sainteté vient de Jéhovah, » c'est lui qui sanctifie ses adorateurs. Le sens le plus probable est : « sainteté pour Jéhovah, » ces mots signifiant que la sainteté est exigée dans les rapports de l'homme avec Jéhovah, et que celui-là en est le médiateur qui porte ces deux mots écrits sur le front. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 142-146.

H. LESÊTRE.

LAMENTATIONS. — I. NOM ET BUT DU LIVRE. — Les Lamentations portent dans le texte hébreu le nom de *'Êkâh*, qui signifie « comment »; c'est le mot par lequel elles commencent. Lam., I, 1; II, 1; IV, 1. L'usage de désigner un livre par le premier mot n'est pas propre aux Lamentations; on sait que quatre livres du Pentateuque, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, le Deutéronome, sont désignés en hébreu par le premier mot de chacun d'eux. Le mot *'êkâh* paraît avoir été un terme consacré pour le début d'une élégie. Cf. II Reg., I, 19, 25, 27 (forme abrégée : *'êk*). En s'appuyant sur le *contenu* du livre, les rabbins, cf. tr. *Baba Bathra*, 14[b], ont donné aux Lamentations le nom de *Qinôṭ*, « Lamentations. » Ce mot se trouve dans d'autres passages de la Bible; cf. II Reg., I, 17; II Par., XXXV, 25; Jer., VII, 29; IX, 10, 20 (hébreu, 9, 19); Ezech., II, 9; XIX, 1, 14; XXVI, 17; XXVII, 2, 32; XXVIII, 11 (hébreu, 12); XXXII, 2, 16; Am., V, 1; VIII, 10. — Les Septante adoptèrent le mot grec équivalent à celui des rabbins, Θρῆνοι. Cette même dénomination a été adoptée par la Vulgate latine : *Threni*, id est, *Lamentationes Jeremiæ prophetæ*. La Peschito porte un titre analogue : *'Ûlyṭo'*, « hurlements » (*ululatus*). — D'après un vieil usage on composait des élégies sur la mort de personnes aimées. Cf. II Reg., I, 18[b]-27 (élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathas). Cette coutume fut étendue aux malheurs publics. Cf. Jer., VII, 29; IX, 2, 19; Ezech., XIX, 1; XXVI, 17; XXVII, 2; Am., V, 1. Ce fut à l'occasion de la ruine de Jérusalem et du temple que Jérémie fit entendre ses Lamentations, bien que saint Jérôme, *In Zach.*, XII, 11, t. XXV, col. 1515, suppose qu'elles furent composées à l'occasion de la mort de Josias, dont il est fait mention dans II Par., XXXV, 25.

II. DIVISION ET ANALYSE DU LIVRE. — Toutes les Lamentations ont pour objet la ruine de Jérusalem par les Chaldéens. Le livre contient cinq élégies ou lamentations selon le nombre des chapitres. — 1° La première décrit la désolation de Jérusalem; la ville est déserte et solitaire; elle est comme une veuve, I, 1; abandonnée de ses amis et assaillie par ses ennemis, elle a perdu toute sa splendeur passée, et gémit dans la tristesse et la misère, ℣. 2-11; dans une touchante prosopopée, la ville elle-même décrit sa triste situation et se lamente sur les malheurs que ses péchés lui ont attirés, ℣. 12-22. — 2° Le second poème décrit la ruine du royaume de Juda, et en particulier de la ville de Jérusalem; le prophète commence par tracer un saisissant tableau de la colère et du jugement de Dieu, II, 1-12; la désolation de Jérusalem dépasse tout ce qu'on peut imaginer, ℣. 13; les prophètes ont fermé les yeux sur ses égarements, les passants et ses ennemis en ont fait l'objet de leurs railleries, ℣. 14-16; c'est Dieu qui est l'auteur de tous ces malheurs, c'est donc vers lui que la ville doit se tourner pour implorer

son secours, ℣. 17-19; supplication de la ville à Dieu, ℣. 20-22. — 3° Le troisième poème roule spécialement sur les malheurs personnels du prophète; tableau de ses souffrances et de ses misères, III, 1-18; le souvenir des miséricordes de Dieu fait renaître l'espoir dans son cœur, ℣. 19-39; le prophète reconnaît les justes jugements de Dieu, qui a voulu punir les péchés du peuple, ℣. 40-54; il s'adresse à Dieu et invoque son secours, espérant qu'il le vengera de ses ennemis, ℣. 55-66. — 4° La quatrième élégie montre que la cause de ces malheurs, ce sont les péchés du peuple; les habitants de Sion sont tombés dans la misère parce que leur péché était plus grand que celui de Sodome, IV, 1-11; Jérusalem a été livrée à ses ennemis parce que ses prophètes et ses prêtres ont versé le sang des justes, ℣. 12-16; et aussi parce que le peuple, trompé par ses chefs, a mis sa confiance dans le vain secours des hommes, ℣. 17-20; toutefois Dieu punira les ennemis de Sion et mettra fin à ses malheurs, ℣. 21-22. — 5° La cinquième élégie est une ardente prière du prophète; c'est pourquoi elle porte dans la Vulgate le titre de: « Prière de Jérémie le prophète. » Le prophète énumère tous les maux que souffre le peuple juif depuis la prise de Jérusalem, V, 1-18; il supplie Dieu d'y mettre fin et de rétablir le peuple dans son ancienne splendeur, ℣. 19-21, il termine pourtant par une pensée de découragement, ℣. 22.

III. Unité d'auteur. — L'unité du livre a été contestée ou niée par un certain nombre de critiques. Thenius soutint que les chapitres II et IV sont de Jérémie, mais que les chapitres I, III, V appartiennent à des auteurs différents. Dans *Kurzgef. exegetisch. Handbuch zum alten Testament*, XVI, Leipzig, 1855, p. 117. — Pour Kuenen, *Einleitung in die Bücher des A. Test.*, Fribourg-en-Brisgau, 1887-1894, § 147.9, les chapitres II, III, V sont, sous le rapport de la poésie, bien supérieurs aux chapitres I, IV; il en conclut que ce n'est pas le même auteur qui parle dans tout le livre. Budde, dans *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft*, 1882, p. 45, pense que le chapitre V n'est que le couronnement des chapitres I, II, IV et n'attribue à un auteur différent que le chapitre III. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1888-1889, t. I, p. 701, est du même avis. Löhr, dans *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft*, 1894, p. 31, attribue les chapitres II, IV à un auteur écrivant vers l'an 570 avant J.-C., les chapitres I, V à un second auteur écrivant vers l'an 530 avant J.-C., et le chapitre III à un troisième auteur écrivant à la même époque ou peu de temps après. Cf. Driver, *Introduction*, p. 464-465. — L'unité d'auteur est prouvée :

1° *Par l'unité de plan.* — « Cette analyse succincte fait voir clairement que ces poèmes sont écrits d'après un plan très clairement conçu et exécuté avec une véritable science. L'idée se développe avec unité, et il est impossile de partager l'opinion de Thenius et de ceux qui, après lui, veulent voir dans cette œuvre les traces de mains différentes. Il n'y a qu'un seul auteur à pouvoir concevoir ce plan et à l'exécuter avec tant de vigueur et d'émotion. » Trochon, *Jérémie*, in-8°, Paris, 1878, p. 340.

2° *Par le vocabulaire.* — On trouve des expressions communes à différents poèmes ou chapitres; les principales sont: *'ônî*, « affliction, » I, 3, 7, 9; III, 1, 19; *mô'êd*, « solennité. » I, 4, 15; II, 6, 7, 22; *šâmam*, « dévaster, » I, 4, 13, 16; III, 11; *yâgâh*, « affliger, » I, 4, 5, 12; III, 32, 33; *ṣâr*, « ennemi, » I, 5, 7, 10; IV, 12; *mârûd*, « pleur, » I, 7; III, 19; *maḥămudîm*, « désirs, » « choses désirables, » I, 7, 10, 11; II, 4; *nibaṭ*, « regarder, » I, 11, 12; III, 63; IV, 16, V, 1; *dâvâh*, « languissant, » I, 13; V, 17; *'âdôn*, « Seigneur » (seul, sans apposition), I. 14, 15; II, 1, 2, 5, 7, 18, 19, 20[b]; III, 31, 36, 37, 38; *mê'ay ḥŏmarmârû*, « mes entrailles sont troublées, » I, 20; II. 11; *'âlal*, « faire, » I, 22; II, 20; III, 51; *lô' ḥâmal*, « il n'a pas épargné, » II, 2, 17, 21; III, 43; *zânaḥ*, « rejeter, » II, 7; III, 17, 31; *gillâh 'al*, « dévoiler » (l'iniquité, le péché), II, 14; IV, 22; *šé* pour *'ăšér*, « qui, » II, 15, 16; IV, 9; V, 18; *pâṣah pi 'al*, « ouvrir la bouche sur, » II, 16; III, 46; *fûgâh*, « cessation, » II, 18; III, 49; *ro'š kôl ḥûṣôṭ*, « tête [=coin] de toutes les rues, » II, 19; IV, 1; *neginâh*, « modulation, » « chant, » III, 14; V, 14. Driver, *Introduction*, p. 463, 464.

IV. Authenticité du livre. — Les premières attaques contre l'authenticité des Lamentations commencèrent en 1712. Herman von der Hardt, dans un programme publié à Helmstadt, attribua les Lamentations à Daniel, à ses trois compagnons Sidrach, Misach et Abdénago et au roi Joakim; chacun aurait écrit un des cinq chapitres. En 1819, un auteur anonyme attaqua aussi l'authenticité des Lamentations dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, p. 69. J. Ch. W. Augusti, *Einleitung in's Alte Testament*, Leipzig, 1806, 1827, p. 227, Conz et Kalkar, dans Knabenbauer, p. 367, marchèrent dans la même voie. Ewald, *Poetische Bücher des Alten Bundes*, 2e édit., 1854, t. I, 2e partie, p. 326; *Geschichte Israel*, 3e édit., 1864, t. IV, p. 25-26, attribua les Lamentations à un des disciples de Jérémie. Bunsen, *Gott in der Geschichte*, 1857-1858, t. I, p. 426; Nägelsbach, dans le *Bibelwerk* de Lange, 1868, et Nœldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. Derembourg et Soury, Paris, 1873, p. 209, soutinrent la même thèse. Enfin Schrader, Vatke, Reuss et Wellhausen se sont ralliés à la même opinion. Cf. Trochon, *Jérémie*, p. 334-335; Knabenbauer, *In Danielem*, in-8°, Paris, 1891, p. 367, 368.

I. Preuves de l'authenticité. — 1° *Externes.* — La tradition, sous ses formes multiples, est unanime à attribuer les Lamentations au prophète Jérémie : — 1. La *croyance* des Hébreux nous est attestée par les mots placés en tête du livre dans les Septante et la Vulgate : « Lorsque Israël eut été mené en captivité et que Jérusalem fut demeurée déserte, le prophète Jérémie, fondant en larmes, s'assit et fit ces Lamentations sur Jérusalem, soupirant dans l'amertume de son cœur et disant avec de grands cris. » Ce titre manque, il est vrai, dans le texte hébreu, mais il exprime une croyance générale; quelques auteurs pensent même que ce passage a été traduit de l'hébreu, qu'il se trouvait originairement dans quelque manuscrit hébreu, et qu'il a disparu dans la suite; de plus, à l'origine, les Lamentations étaient unies au livre de Jérémie dans le texte grec. Cf. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 368, 369. — 2. Le Targum de Jonathan fait précéder les Lamentations de ces mots : « Jérémie prophète et grand-prêtre a dit. » — 3. Le Talmud, *Baba Bathra*, 15a, dit : « Jérémie a écrit son livre, le livre des Rois et les Lamentations. » — 4. L'historien Josèphe dit aussi, *Ant. jud.*, X, V, 1 : « Jérémie le prophète composa une élégie (un chant de lamentations), μέλος θρηνητικόν, sur lui (Josias); » il faut reconnaître cependant qu'il n'y a là qu'une vague allusion. — 5. La tradition chrétienne nous est attestée par les Pères. Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 580, 581, où il parle d'après la tradition juive : « Comme les Hébreux nous l'ont transmis; » *In Ps. I*, t. XII, col. 1085, 1086; S. Épiphane, *Hær.*, VIII, 6, t. XLI, col. 213; S. Jérôme, *Prologus galeatus*; *In Zach.*, XII, 11, t. XXV, col. 1515.

2° *Internes.* — 1. *Citations de l'Ancien Testament.* On sait que Jérémie dans ses prophéties se plaît à citer le Lévitique et le Deutéronome; on constate cette même tendance dans les Lamentations; cf. Lam., I, 3; et Deut., XXVIII, 65; Lam., I, 5, et Deut., XXVIII, 44; Lam., I, 7, et Lev., XXVI, 34; Lam., I, 10, et Deut., XXIII, 3; Lam., I, 20, et Deut., XXXII, 25; Lam., II, 8, et Deut., XXVIII, 52; Lam., II, 17, et Lev., XXVI, 14, 18, 24; Deut., XXVIII, 15; Lam., II, 20, et Lev., XXVI, 29; Deut., XXVIII, 57; Lam., IV, 10, et Deut., XXVIII, 53; Lam., IV, 11, et Deut., XXXII, 22; Lam., IV, 12, et Deut., XXVIII, 52; Lam., IV, 16, et Deut., XXVIII, 50; Lam., IV, 19, et Deut., XXVIII, 49;

Lam., v, 11, et Deut., xxviii, 30ª. — 2. *Identité de pensées* entre le livre de Jérémie et les Lamentations; cf. Lam., i, 17ª, et Jer., iv, 31ᵇ; Lam., iv, 2ᵇ, et Jer., xxiii, 4, 6; Lam., iv, 6ª, et Jer., xxiii, 14ᶜ; Lam., iv, 12, et Jer., xxi, 13ᵇ; Lam., v, 6, et Jer., ii, 18; Lam., v, 7, et Jer., xvi, 11; Lam., v, 14ᵇ, 15, et Jer., xvi, 9; xxv, 10; Lam., v, 16ª, et Jer., xiii, 18ᵇ; Lam., v, 21ª, et Jer., xxxi, 18ᶜ. — 3. *Même sensibilité.* L'auteur des Lamentations fait paraître la même sensibilité que Jérémie en présence des malheurs de la nation; cf. Jer., xiv, xv. — 4. *Mêmes causes* aux malheurs de la nation; l'auteur des Lamentations assigne aux calamités du peuple juif les mêmes causes que Jérémie : — *a*) *Les péchés de la nation;* cf. Lam., i, 5, 8, 14, 18; iii, 42; iv, 6, 22; v, 7, 16, et Jer., xiv, 7; xvi, 10-12; xvii, 1-3; — *b*) *Les fautes des prophètes et des prêtres;* cf. Lam., ii, 14; iv, 13-15, et Jer., ii, 8; v, 32; xiv, 13; xxiii, 10-40; xxvii; — *c*) *La vaine confiance du peuple dans les alliés;* cf. Lam., i, 2, 19; iv, 17, et Jer., ii, 18, 36; xxx, 14; xxvii, 5-10. — 5. *Similitude d'images :* « la vierge fille de Sion opprimée, » Lam., i, 15ᵇ; ii, 13, et Jer., viii, 21, 22; xiv, 17ᵇ; « larmes coulant des yeux » du prophète, Lam., i, 16ª; ii, 11ª, 18ᵇ; iii, 48, 49, et Jer., ix, 1, 18ᵇ; xiii, 17ᵇ; xiv, 17ª; « les terreurs l'entourent, » Lam., ii, 22ª, et Jer., vi, 25ᵇ; xx, 10ª; « l'appel à la justice du juge, » Lam., iii, 64-66, et Jer., xi, 20; xx, 12; « désolation des nations qui se sont réjouies de la chute de Jérusalem, » Lam., iv, 21, et Jer., xlix, 12; « les chaînes au cou, » Lam., i, 14, et Jer., xxvii, 2. — 6. *Identité de sentiments :* « véhémence de la douleur, » Lam., i, 20; ii, 11; iii, 1-20, et Jer., iv, 19; ix, 1, 10; xv, 18; xx, 18; « que Dieu exerce sa vengeance sur les nations, » Lam., i, 22, et Jer., x, 25; xvii, 18; xviii, 23; « la prière n'est pas exaucée, » Lam., iii, 8, et Jer., vii, 16; xi, 14; xiv, 11; « tu (Dieu) nous as rejetés, » Lam., v, 22, et Jer., xiv, 19ª. — 7. *Vocabulaire.* On remarque beaucoup d'expressions identiques ou presque identiques : « elle a pleuré beaucoup, » Lam., i, 2ª; « elle pleurera beaucoup, » Jer., xiii, 17ᵇ; tous ses amis « l'ont méprisée », Lam., i, 2ᵇ; tes amants « t'ont méprisée », Jer., iv, 30ᵇ; ils ont vu son « ignominie », Lam., i, 8ᵇ; ton « ignominie » a apparu, Jer., xiii, 26ᵇ; « j'ai appelé mes amis et ils m'ont trompée, » Lam., i, 19ª; « tous tes amants t'ont oubliée, » Jer., xxx, 14ª; « je suis devenu la risée, » Lam., iii, 14ª, et Jer., xx, 7ᶜ; il m'a enivré « d'absinthe », Lam., iii, 15ª; je nourrirai ce peuple « d'absinthe », Jer., ix, 15ᵇ; souviens-toi... de « l'absinthe et du fiel », Lam., iii, 19; je les nourrirai « d'absinthe » et les abreuverai de « fiel », Jer., xxiii, 15; « une frayeur, un piège, » Lam., iii, 47; « la frayeur,... et le piège, » Jer., xlviii, 43; ils m'ont pris « à la chasse », Lam., iii, 52; j'enverrai de nombreux « chasseurs et ils les chasseront », Jer., xvi, 16ᵇ; « le calice, » Lam., iv, 21ᵇ; prends « le calice », Jer., xxv, 15; boire « le calice », Jer., xlix, 12. — 8. *Répétitions.* On sait que les Prophéties de Jérémie se distinguent par des répétitions des mêmes pensées et parfois des mêmes mots; ce phénomène se produit aussi dans les Lamentations : « il n'y a pas de consolateur, » Lam., i, 2ᵇ, 9ᵇ, 17ª, 21ª; *šûb néfĕš,* « convertir l'âme, » Lam., i, 11, 16, 19; « vois, Seigneur, » Lam., i, 9ᶜ, 11ᶜ, 20ª; ii, 20ª; « la colère de la fureur, » Lam., i, 12ᵇ; ii, 3ª; « la fureur, la colère de l'indignation, » Lam., iv, 11ª; « la contrition de la fille de mon peuple, » Lam., ii, 11ᵇ; iii, 48; iv, 10ᵇ; « tous tes ennemis ont ouvert la bouche contre, » Lam., ii, 16ª (toi); iii, 46 (nous); cf. aussi i, 16ª; ii, 18ᵇ; iii, 48ª; ii, 20ᵇ, et iv, 10ª; ii, 2ª, 17ᵇ, et iii, 43ᵇ (« pas épargner »). Cf. Flöckner, *Ueber den Verfasser der Klagelieder,* dans *Theologische Quartalschrift* de Tübingue, 1877, p. 187-280; Knabenbauer, *In Dan.,* p. 370-372; Driver, *Introduction,* p. 462.

II. Objections. — Elles sont de plusieurs sortes. — 1° *Littéraires.* — On prétend en général que le point de vue de l'auteur des Lamentations est tout à fait différent de celui de Jérémie; on dit même qu'il y a contradiction entre les idées de l'un et celles de l'autre. Ainsi : 1. Dans xxxi, 29, 30, Jérémie dit : « En ces jours on ne dira plus : Les pères ont mangé le raisin vert, et les dents des fils ont été agacées. Mais chacun mourra dans son iniquité, et celui qui mangera le raisin vert aura lui-même les dents agacées. » Au contraire, l'auteur des Lamentations dit, v, 7 : « Nos pères ont péché, et ils ne sont plus; et nous, nous avons porté leurs iniquités. » — Mais il n'y a aucune contradiction entre ces deux passages; le prophète énonce une espèce de maxime; le texte des Lamentations n'est pas en opposition avec celui de la Prophétie, car les enfants, qui portent les iniquités de leurs pères, sont eux-mêmes pécheurs, comme on le voit, ℣. 16ᵇ : « Malheur à nous parce que nous avons péché. » En portant les iniquités de leurs pères, ils portent aussi les leurs propres, selon Jér., xxxi, 30. Le langage de Lam., v, 7, n'est donc pas exclusif, mais compréhensif, c'est-à-dire qu'il dit d'une manière générale que tout le monde est coupable, comme Exod., xx, 5; Jer., xvi, 11-13. — 2. On soutient aussi que Lam., i, 21, 22; iii, 59-66, ne peut pas convenir à Jérémie; le prophète était persuadé que les Chaldéens exécutaient les desseins de Dieu sur Juda. Comment donc peut-il dans les Lamentations demander leur châtiment? — Mais ces deux points de vue peuvent se concilier. Quoique le prophète fût convaincu que les Chaldéens exécutaient les desseins de Dieu, il a pu cependant demander leur châtiment, car les Chaldéens étaient eux aussi coupables et avaient gravement péché. — 3. On prétend également que Lam., ii, 9ᶜ : « Il n'y a pas de loi, et ses prophètes (de la fille de Sion) n'ont pas reçu de visions du Seigneur, » est déplacé dans la bouche de Jérémie et ne peut convenir qu'à quelqu'un qui n'était pas lui-même prophète. — Mais on peut s'expliquer cette manière de parler. Après la ruine du Temple, les lois n'étaient plus observées; c'est ce que veut dire l'auteur des Lamentations lorsqu'il affirme qu'il n'y a plus de loi; quand il ajoute que les prophètes ne reçoivent plus de visions, il faut entendre cela de visions consolantes et de bon augure, qui étaient un signe de l'amour de Dieu; après la prise de Jérusalem, le Seigneur n'enverra plus des messages de consolation et d'espérance; le cycle de ces messages est désormais fermé. — 4. On ajoute que Lam., iv, 17, est impossible dans la bouche de Jérémie; dans ce passage l'auteur se place parmi ceux qui attendent le secours de la part des Égyptiens; or Jérémie ne compte jamais sur le secours des Égyptiens, mais au contraire il fait tout son possible pour tirer le peuple de cette illusion, Jer., xxxvii, 5-10; si donc Jérémie était l'auteur des Lamentations, il aurait écrit, iv, 17, « eux » et « leur », au lieu de « nous » et « nôtre ». — On peut répondre qu'il n'y a là qu'une simple fiction ou figure de langage; l'auteur ne se met pas au nombre de ceux qui attendent la délivrance de l'Égypte, mais il traduit les impressions et les espérances des Israélites; il n'est qu'un écho, un rapporteur, pour ainsi dire; il les fait parler par sa bouche, et c'est pourquoi il emploie la première personne. — 5. Enfin on affirme que Jérémie ne peut pas parler, Lam., iv, 20, en termes si élogieux de Sédécias, après ce qu'il en avait dit dans Jer., xxiv, 8-10. — Mais rien ne prouve que les mots : « le souffle de notre bouche, le Christ Seigneur (l'oint de Jéhovah), » dans Lam., iv, 20ª, désignent le roi Sédécias; quelques auteurs pensent qu'il s'agit de Josias; d'autres croient qu'il est question du roi théocratique en général, du roi modèle; enfin d'autres et en plus grand nombre appliquent ces paroles au Messie lui-même.

2° *Objection tirée de l'ordre alphabétique.* — Jérémie, dit-on, dans ses Prophéties, suit toujours une marche vive, naturelle et spontanée; c'est là comme la

caractéristique de son style; au contraire, en employant l'ordre alphabétique, I-IV, l'auteur des Lamentations se soumet à une discipline rigoureuse; on ne reconnait plus l'allure franche et libre de Jérémie. — On peut répondre en premier lieu avec Ed. Riehm dans la 2e édit. de Hupfeld, *Die Psalmen*, 4 in-8°, Gotha, 1867-1871, t. I, p. 31 : « Dans la poésie lyrique, l'emploi de cette forme artificielle est justifié naturellement et intrinséquement quand une idée unique remplit l'âme du poète : il revêt cette idée de formes différentes, et en compose ainsi une élégie. » En second lieu : « D'ailleurs le poète est libre d'employer la forme qui lui convient et le critique n'a pas le droit de lui reprocher le choix de son instrument. » Trochon, *Jérémie*, p. 338.

3° *Objection tirée de la variation de l'ordre alphabétique.* — Cette objection vise autant l'unité que l'authenticité des Lamentations. Dans le premier poème, I, l'ordre de l'alphabet hébreu, dont chaque lettre est le commencement d'un verset, est régulier, tandis que dans, II, III, IV, l'ordre de deux lettres est renversé; la lettre *phé* précède toujours la lettre *aïn;* ainsi : II, 16 (*phé*), 17 (*aïn*); III, 46, 47, 48 (*phé*), 49, 50, 51 (*aïn*); IV, 16 (*phé*), 17 (*aïn*); on en conclut que ces poèmes ne sont pas du même auteur. — L'interversion des lettres de l'alphabet ne prouve pas qu'on ait affaire à des auteurs différents; cette interversion peut s'expliquer et de fait on l'a expliquée de diverses manières : 1° Grotius pensa que les Chaldéens avaient dans leur alphabet un autre ordre que les Hébreux; dans Lam., I, Jérémie parlerait comme un Hébreu, et dans II, III, IV, comme sujet des Chaldéens; mais cette raison n'est pas sérieuse. — 2° Houbigant et Kennicott attribuèrent cette interversion à la négligence des copistes; il est vrai qu'un certain nombre de manuscrits, cf. De Rossi, *Variæ lectiones V. Test.*, t. III, p. 242, et la Peschito conservent l'ordre naturel; toutefois cette hypothèse ne paraît pas probable, car cette interversion est suivie : 1. Par les Septante; la version grecque observe l'ordre naturel des lettres *aïn, phé,* mais pour les versets, elle suit l'ordre du texte hébreu. — 2. Par la Vulgate latine. — 3. Elle est exigée par le contexte : ainsi II, 16, continue naturellement II, 15; cet ordre serait brisé si l'on mettait le ℣. 17 avant le ℣. 16; de plus le ℣. 17 sert de transition au ℣. 18; de même dans III, le ℣. 46 suit naturellement le ℣. 45, et le ℣. 48 sert de transition au ℣. 49; pareillement dans IV, le ℣. 16 suit le ℣. 15 et le ℣. 17 prépare le ℣. 18. — 3° J. D. Michaëlis, *Bibliotheca orientalis*, t. XX, p. 34, et notes à R. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum*, prælect. XXII, 2e édit., 1770, p. 453-455, regarde comme probable que la lettre *phé*, ayant une double prononciation, une dure, *p*, l'autre douce, *f*, selon qu'elle est dagueschée ou non, occupait différentes places dans l'alphabet hébreu. — 4° L'opinion la plus probable est que les poètes hébreux jouissaient d'une certaine liberté dans l'arrangement des lettres de l'alphabet; cf Pareau cité par Rosenmüller, *In Jer.*, t. II, 1826, p. 464; de cette liberté on constate bien des exemples dans la Bible; ainsi : Ps. IX (hébreu) manque du *daleth*, et, au ℣. 20, au lieu du *caph* il a *qoph;* Ps. XXV (hébreu), manquent *beth* et *vav*; *qoph* est omis; *resch* se trouve deux fois, ℣. 18, 19; après *thav*, le ℣. 22 commence par *pé;* Ps. XXXIV (hébreu), *vav* manque, et après *thav*, le ℣. 23 commence par *pé;* Ps. XXXVIII (hébreu), ℣. 25, *aïn* est remplacé par *tsadé*, qui est répété à sa place naturelle, ℣. 32, après *pé;* Ps. CXLV (hébreu), manque *nun;* Prov., XXXI, 24, 25 (texte grec), suit l'interversion des Lamentations : il met στόμα, « bouche » (hébreu *pi*), avant ἰσχὺν, « puissance » (hébreu, *'ôz*). Cf. Trochon, *Jérémie*, p. 338, 339; Knabenbauer, *In Dan.*, 365, 366.

4° *Objection tirée de ce que l'auteur des Lamentations connaîtrait Ézéchiel.* — A cet effet on cite : Lam., II, 4 : *kôl maḥămmadê 'âîn*, « tout ce qui est beau à voir; » cf. Ezech., XXIV, 16, 21, 25; mais cette expression se trouve aussi dans III Reg., XX, 6; Lam., II, 14 : *ḥâzâh šâve'*, « voir la vanité, » cf. Ezech., XIII, 6, 9, 23; XXI, 34; XXII, 28 (cf. aussi, avec légère variante, XII, 24 : *ḥăzôn šâve'*, « vision vaine; » XIII, 7 : *maḥăzêh šâve'*, « vision vaine »); ces deux mots réunis ne se trouvent, il est vrai, que dans Lam. et Ezech., mais, séparés, ils se trouvent dans Jérémie, XXIII, 16 (*ḥăzôn*); II, 30; IV, 30; VI, 29; XVIII, 15; XLVI, 11 (*šâve'* avec le préfixe *la*); de plus, Jer., XIV, 14, nous fournit une locution équivalente : *ḥăzôn šéqér*, « vision mensongère; » Lam., II, 14 : *ṭâfêl*, « insanité, folie, » cf. Ezech., XIII, 10, 11, 14, 15; XXII, 28; mais ce mot se trouve aussi dans Job, VI, 6; Jer., XXIII, 13, a la même racine *ṭiflâh;* cf. aussi Job, I, 22; XXIV, 12; Lam., II, 15 : *kelîlaṭ yofî*, « parfaite en beauté, » cf. Ezech., XVI, 14, légère variante : *yôfî kâlîl*, « beauté parfaite; » XXVII, 3, 4, 11; XXVIII, 12, même variante que XVI, 14 : *kelîl yôfî*, « parfaite beauté; » mais cette expression se trouve aussi, avec une très légère variante, dans Ps. L, 2, appliquée à Sion, comme dans Lam., tandis qu'Ézéchiel l'applique à Tyr et à son roi; Lam., IV, 11 : *killâh Yehôvâh 'éṭ-ḥămâṭ*, « Jéhovah a accompli [sa] fureur, » cf. Ezech., V, 13 avec variante; VI, 12; XIII, 15; cf. aussi XX, 8, 21, avec *'af;* cette locution est très rare dans la Bible. — Au surplus : « Quand bien même il y aurait des emprunts faits par l'auteur des Lamentations à Ézéchiel, en quoi cela empêcherait-il Jérémie d'en être l'auteur? Pourquoi, ajoute Keil, quelques-unes des prophéties d'Ézéchiel n'auraient-elles pas été connues de Jérémie? Les rapports entre les exilés à Babylone et les habitants de Jérusalem et de la Judée étaient assez fréquents pour que les prophéties d'Ézéchiel aient pu être connues à Jérusalem, bien avant la prise de cette ville. » Trochon, *Jérémie*, p. 337.

5° *Objections lexicographiques.* — On prétend que les Lamentations contiennent un certain nombre de mots inconnus à Jérémie. Ces mots, relevés par Nägelsbach, sont, outre quelques-uns que nous avons déjà signalés, III, 2°, col. 45, les suivants : Lam., I, 1 : *rabbâṭi*, « pleine; » mais ce mot se trouve aussi dans Jer., LI, 13, sous la forme abrégée *rabbâṭ;* Lam., I, 2 : *léḥi*, « joue; » mais ce mot, dit Driver, *Introduction*, p. 463, peut être un simple accident, ainsi que *šébél*, « verge, » Lam., III, 1, et *ṣippôr*, « oiseau. » Lam., III, 52; Lam., I, 4 : *sâbêl*, « pleurant; » on trouve le susbtantif *sébél*, « pleur, » dans Jer., VI, 26; XVI, 7; Lam., I, 7; III, 19 : *mârûd*, « pleur; » ce mot ne se trouve que dans Lam.; Lam., I, 7 : *maḥămûdim*, « choses désirables; » on lit le verbe *ḥâmad*, « désirer, » dans Jer., III, 19; XII, 10; XXV, 34; Lam. I, 8 : *ḥêṭṭê'*, « péché; » le verbe *ḥâṭâ'*, « pécher, » est dans Jer., XXXII, 35 (forme régulière); Lam., I, 9 : *ṭumâ'h*, « impureté; » *ṭâmê'*, « se souiller, souillés, » est dans Jer., II, 7, 23; VII, 30; XIX, 13; XXXII, 34; Lam., I, 9 : *pélâh*, « chose admirable; » Jer., XXI, 2; XXXII, 17, 27, emploie le verbe *pâlâ'*, « être admirable. » Cf. Löhr, dans *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft*, 1894, p. 31; Driver, *Introduction*, p. 463, 464; Knabenbauer, *In Dan.*, p. 372, 373.

V. ÉPOQUE DE LA COMPOSITION. — 1° H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 1re édit., Gœttingue, 1843-1852, t. IV, p. 25, soutient que les Lamentations furent composées en Égypte, à l'époque où Jérémie y résidait. Il s'appuie sur Lam., I, 3. Mais ce passage ne prouve nullement la thèse qu'il soutient, car il peut très bien se rapporter au temps visé dans Jer., XLI, 17, 18, et dont il est question dans Lam., V, 6, 9. — 2° Tout porte à croire que les Lamentations furent écrites peu de temps après la prise et la destruction de Jérusalem. En effet : 1. La vivacité des descriptions, la véhémence de la tristesse et de la douleur du prophète indiquent que la terrible catastrophe était encore récente. — 2. La famine est décrite comme étant très grande, Lam., I, 11, 19; II, 19, 20; IV, 3-5, ce qui convient au temps de détresse et de

désolation qui suivit immédiatement la ruine de Jérusalem. L'époque de la composition peut être, jusqu'à un certain point, déterminée en comparant Lam., I, 3; V, 6, et Jer., XLI, 1; LII, 6, 12; IV Reg., XXV, 8. Cf. Bleek, *Einleitung in das Alte Testament,* 1878, p. 503; Trochon, *Jérémie,* p. 340; Knabenbauer, *In Dan.,* p. 374, 375.

VI. CANONICITÉ. — On n'a jamais soulevé de contestation sur la canonicité des Lamentations. Ce livre a toujours fait partie du canon juif, et du canon chrétien. Voir CANON, t. II, col. 137-162. Cf. Kaulen, *Einleitung,* 3e édit., p. 372.

VII. TEXTE. — Le texte original est l'hébreu; cependant ce n'est pas un hébreu pur et absolument classique; il présente parfois quelques formes irrégulières et chaldaïsantes. Les Lamentations se trouvent dans toutes les versions.

VIII. STYLE. — Le style des Lamentations est d'une poésie et d'une beauté remarquables; il présente toutes les qualités qu'on peut désirer dans ce genre littéraire : vif, imagé, expressif, grave, en un mot en harmonie avec les idées qu'il exprime et les malheurs qu'il retrace. Aussi a-t-on toujours admiré les beautés littéraires des Lamentations. Pour les éloges qu'on a toujours faits des Lamentations, cf. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum,* prælect. XXII, p. 458-460; Trochon, *Jérémie,* p. 341, 342, § VI.

IX. FORME LITTÉRAIRE DES LAMENTATIONS. — *I. LE RYTHME.* — Tout le monde admet que les cinq élégies des Lamentations sont en vers; mais on n'est pas d'accord sur le caractère de la métrique ou la nature du vers. Cf. Maldonat, *Comment. in Jer.,* Mayence, 1611, p. 248. Ainsi, d'après Bickell, *Carmina hebraïca metrice,* p. 112-120, les quatre premiers poèmes sont des vers de douze syllabes; Gietmann, *De re metrica Hebræorum,* p. 58, pense que les quatre premiers poèmes se composent de vers de neuf [= onze] syllabes; quant au cinquième poème, ils reconnaissent tous les deux qu'il se compose de vers de sept syllabes. Dans ces derniers temps, K. Budde, *Das hebräische Klagelied,* dans *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft,* 1882, p. 1-52, a fait une étude approfondie de la métrique des Lamentations. Il observe que le rythme de Lam., I-IV, se rencontre dans d'autres endroits de l'Ancien Testament, qui sont aussi des élégies; il en conclut que c'est le rythme propre aux élégies. Le vers se composerait d'un ou plusieurs membres; mais chaque membre, qui ne contient en moyenne pas plus de cinq ou six mots, serait divisé par une césure en deux parties inégales : la première ayant la longueur ordinaire d'un membre, la seconde étant plus courte, et très souvent sans parallélisme d'idées avec la première. On peut voir l'application de cette théorie dans les exemples suivants :

I, 1. Comment la ville est-elle assise solitaire, — elle qui était pleine de peuple? Elle est devenue comme une veuve, — elle qui était la maîtresse des nations : La reine des provinces, — elle est devenue tributaire.

II, 3. Il a brisé dans l'ardeur de sa fureur — toute la corne d'Israël : Il a ramené en arrière sa main droite — de devant l'ennemi : Il a allumé dans Jacob comme un feu brûlant — qui a dévoré tout autour.

III, 1-3. Je suis un homme qui voit son affliction — sous la verge de son indignation : Il m'a conduit et fait marcher — dans les ténèbres et non dans la lumière : Il a tourné et retourné sa main contre moi — tout le jour.

Le premier membre est quelquefois d'une longueur démesurée, par exemple : II, 13a; III, 56; IV, 18b, 20a; quelquefois il ne contient que deux mots, quand ces mots sont très longs, par exemple : I, 1b, c, 4c, 9b; quelquefois, ce qui arrive plus rarement, il y a une légère collision entre le rythme et la pensée, par exemple : I, 10c, 13a; II, 8b. Cependant certains vers ne peuvent pas se ramener à ce type; Budde suppose, *Zum hebräische Klagelied,* dans *Zeitschrift,* 1892, p. 264, que dans ces cas le texte ne nous est pas parvenu intact. Les morceaux de l'Ancien Testament qui se ramèneraient au type métrique des Lamentations seraient surtout : Is., XIV, 4b-21 (élégie sur le roi de Babylone); Ezech., XIX; XXVI, 17 (à partir de *'êk,* « comment »)-18; XXVIII, 18, 19; Jer., IX, 9b (à partir de *mê-'ôf,* « depuis l'oiseau »)-10, 18, 20-21 (*dabbêr koh ne'um Yehôvâh,* « dis : ainsi parle Jéhovah, » étant omis [Septante] ou regardé comme une parenthèse); XXII, 6 (à partir de *Gil'âd,* « Galaad »)-7, 21-25; Am., V, 2.

II. LA STROPHIQUE. — Elle n'est pas partout uniforme. Dans les trois premières élégies (I-III), la strophe a trois vers; dans la quatrième et la cinquième (IV, V) elle se compose de quatre vers. Dans I, II, IV, le nombre des strophes est de vingt-deux selon le nombre même des lettres de l'alphabet hébreu; III a vingt-deux strophes et 66 versets (membres), chacun des trois vers d'une même strophe commençant par la même lettre de l'alphabet; V se compose aussi de vingt-deux strophes. En outre la cinquième élégie est un remarquable exemple d'*assonance;* sur les quarante-quatre vers et les vingt-deux versets dont elle se compose, la syllabe *nû* se rencontre trente-trois fois : 1a, b, 2a, b, 3a, b, 4a, b, 5a, b, 6a, 7a, b, 9a, 10a, 11a, 15a, b, 16a, b, 17a, b, 20a, b, 21a, b, 22a, b.

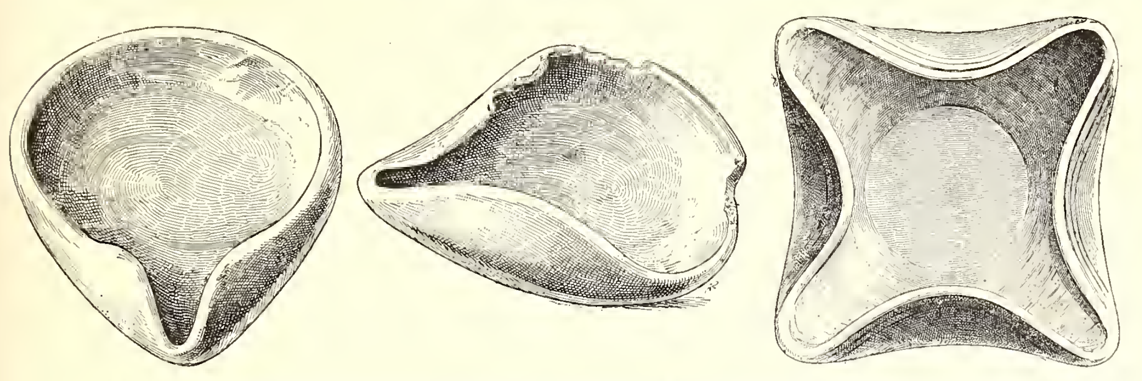
III. LE CARACTÈRE ACROSTICHE. — Les quatre premiers poèmes (I-IV) sont acrostiches ou alphabétiques, c'est-à-dire que chaque strophe commence par une lettre de l'alphabet hébreu, *Aleph, Beth,* etc. On a cherché la raison de cette forme alphabétique, et l'on a fait plusieurs hypothèses. 1° Les uns n'y ont vu qu'un expédient mnémonique, un moyen d'aider la mémoire. 2° Bickell pense que cette forme indique qu'on traite le même sujet depuis le commencement jusqu'à la fin. 3° On y voit plus généralement une simple disposition, propice à un genre particulier de poésie : c'est lorsque le sujet qu'on y traite est *un,* mais d'autre part non susceptible d'un développement logique et régulier; on supplée alors à ce défaut par la répétition qui donne de l'intensité à l'expression des sentiments et des émotions. Cf. Driver, *Introduction,* p. 459; Knabenbauer, *In Dan.,* p. 366, 367.

X. USAGE LITURGIQUE DES LAMENTATIONS. — La Synagogue et l'Église ont toujours fait le plus grand cas des Lamentations. Dans les circonstances les plus douloureuses, elles empruntent les accents du prophète pleurant les malheurs de sa patrie pour exprimer leurs émotions. Après la captivité, les Juifs rentrés dans leur patrie voulurent perpétuer la mémoire des maux qu'ils avaient soufferts. Chaque année, le neuf du mois d'*Ab* (juillet) ils jeûnèrent et lurent dans les synagogues les Lamentations de Jérémie. Cet usage se perpétua dans la suite. Cf. Rosenmüller, *In Jeremiæ Threnos proœmium.* L'Église catholique a emprunté aux Lamentations les leçons de l'office des trois derniers jours de la Semaine sainte.

XI. BIBLIOGRAPHIE. — Origène, *Selecta in Threnos,* t. XIII, col. 606-652; Théodoret de Cyr, *In Threnos,* t. LXXXI, col. 779-806; S. Éphrem, *S. Ephræm Syri hymni et sermones,* dans Lamy, t. II, in-4°, Malines, 1886, p. 217-228; Olympiodore, *In Jer. Lament.,* t. XCIII, col. 725-761; Raban Maur, *Expositio super Jer.,* t. CXI, col. 1181-1272; Paschase Radbert, *In Threnos,* t. CXX, col. 1059-1256; Guibert, *Tropologiæ in Lam. Jer.,* t. CLVI, col. 451-488; Rupert, *In Jer.,* t. CXXVII, col. 1378-1420; Hugues de Saint-Victor, *In Threnos Jer.,* t. CLXXV, col. 255-322; Albert le Grand, *In Threnos Jer.,* t. VIII de ses œuvres, Lyon, 1651, p. 1-39; S. Bonaventure, *Expositio in Lam. Jer.,* t. X de ses œuvres, Paris, 1867, p. 138-206; dans les œuvres de saint Thomas, t. XIII, se trouve un petit commentaire que les critiques attribuent à Thomas de Galles; del Rio, *Com. litter. in Threnos,* in-4°, Lyon, 1608; *Tarnow, *Comment. in Threnos,* in-4°, Rostock, 1642, et Hambourg, 1707; *Lessing, *Observationes in tristitia Jer.,* in-8°, Leipzig, 1770; *Pareau, *Threni Jer. philologice et critice illustrati,* in-8°, Leyde, 1790; *Neumann, *Jeremias und Klagelieder,* in-8°, Leipzig, 1858; L. A. Schneedorfer, *Die*

Klagelieder des Propheten Jeremia, in-8°, Prague, 1876; * M. Löhr, *Die Klagelieder Jeremias,* 1891; et dans *Hand Komment.* de Nowack, 1894; S. Minocchi, *Le Lamentazioni di Geremia,* in-8°, Rome, 1897; * K. Budde, dans *Kurzer Handkomment.,* Abth. XVII, Fribourg-en-Brisgau, 1898. V. ERMONI.

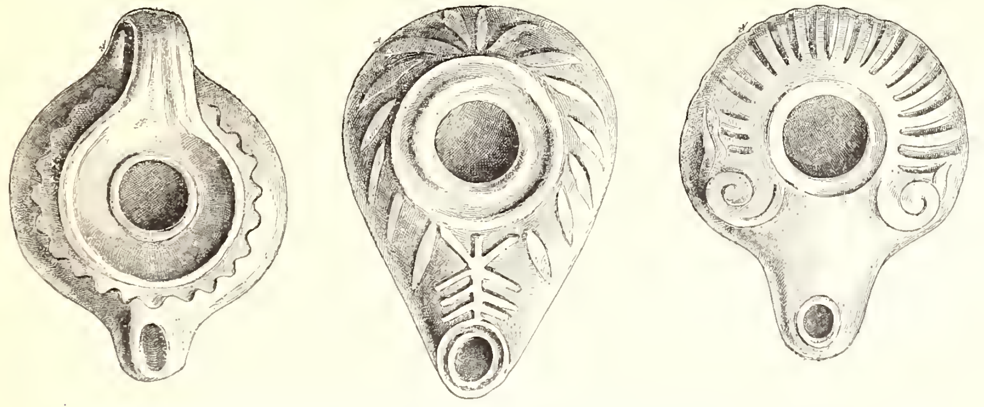
LAMIE, nom par lequel la Vulgate désigne deux animaux différents. — 1° Dans une description de l'Idumée réduite à l'état de désert, Isaïe, XXXIV, 14, dit: « La *lilîṭ* y aura sa demeure, elle trouvera là son lieu de repos. » Le mot *lilîṭ*, en assyrien *lilîtu*, de *lilaatuv*, « soir, » Schrader, *Die Keilinschriften und des A. T.,* Giessen, 1872, p. 11, veut dire la « nocturne ». On a cru que la *lilîṭ* était une sorte de fantôme nocturne. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 409. Les Septante ont traduit par ὀνοκένταυρος et saint Jérôme par *lamia.* La λάμια, *lamia,* était pour les anciens une espèce de monstre féminin qui dévorait les hommes et les enfants. Aristophane, *Pax,* 757; *Vesp.,* 1035; Plutarque, *Curios.,* 2; Diodore, XX, 41; Strabon, I, 19; Horace, *Epod.,* V, 20; *Ars poet.,* 340; Ovide, *Fast.,* VI, 131. Cf. Rich, *Dict. des ant. grecques et romaines,* trad. Chéruel, Paris, 1873 p. 347. Comme le mot *lilîṭ* n'apparaît que cette seule fois dans la Bible hébraïque, saint Jérôme a cru devoir le traduire, d'après le sens populaire qu'on lui prêtait, par un équivalent. Sur la traduction des Septante, voir ONOCENTAURE. Il est plus probable que, dans Isaïe, la *lilîṭ* est un oiseau nocturne. Voir CHAT-HUANT, t. II, col. 627. — 2° On lit dans Jérémie, Lam., IV, 3: « Les *ṭannîn* même mettent dehors (*ḥâlṣû,* « extraient ») leur mamelle et allaitent leurs petits. » Ces *ṭannîn* ne sont pas les chacals, qui n'ont nul besoin d'extraire leur mamelle pour allaiter leurs petits, mais les grands cétacés, qui extraient de l'eau leur mamelle pour la donner à téter. Voir CACHALOT, t. II, col. 6. Les Septante traduisent par δράκοντες et la Vulgate par *lamiæ.* Il n'est pas vraisemblable que saint Jérôme ait eu en vue ici un monstre fabuleux, comme dans le passage d'Isaïe. La λάμια est dans Aristote, *Hist. anim.,* V, V, 3, une sorte de requin, et dans Pline, *H. N.,* IX, XXIV, 40, une espèce de poisson plat. C'est plutôt au sens d'Aristote que se sera référé saint Jérôme. Ce sens est le plus conforme à l'hébreu. H. LESÊTRE.



14. — Lampes primitives de Palestine : les deux premières d'après les originaux du Musée judaïque du Louvre; la troisième d'après Ch. Warren et Conder, *The Survey of Western Palestine, Jerusalem,* 1884, p. 535.

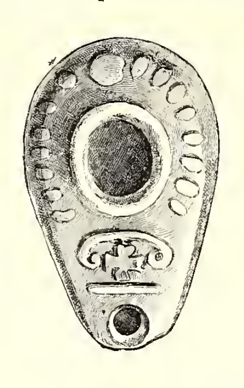
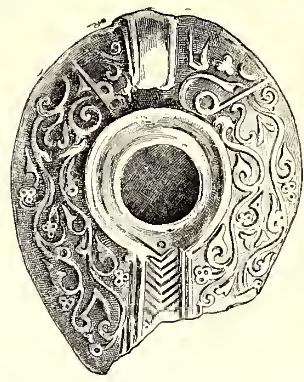
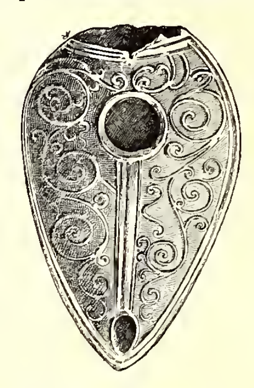
LAMPE (hébreu : *nêr;* Septante : λύχνος; Vulgate : *lucerna*), appareil d'éclairage, composé d'un récipient à huile dans lequel trempe une mèche qu'on allume.

I. LES LAMPES DANS L'ANTIQUITÉ. — 1° *Fabrication des lampes.* — La lampe des anciens, tant en Orient que dans les pays grecs et romains, a toujours été essentiellement formée d'un récipient destiné à contenir une certaine quantité d'huile. A ce récipient étaient adaptés un ou plusieurs becs plus ou moins allongés, ordinairement dans le même plan horizontal que le récipient lui-même, et servant à conduire au dehors l'extrémité de la mèche imbibée d'huile. Les becs de lampe étaient ainsi disposés parce que l'expérience avait montré que l'huile, toujours imparfaitement épurée chez les anciens, montait très difficilement dans des mèches qui étaient elles-mêmes assez peu conductrices. Voir MÈCHE. Le récipient, primitivement à air libre, fut ensuite habi-

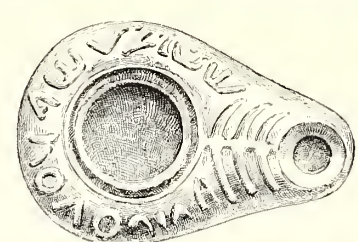
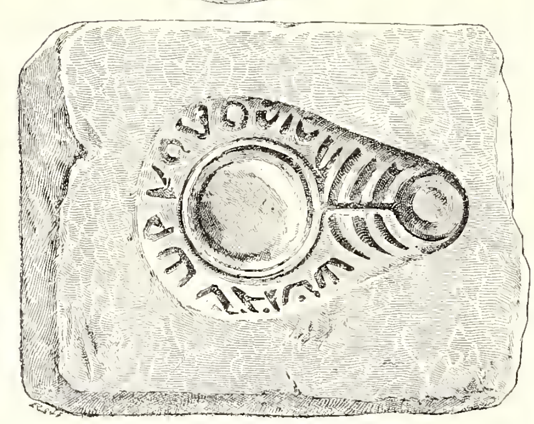


15. — Lampes trouvées à Jérusalem. D'après *The Survey of Western Palestine, Jerusalem,* 1884, p. 539, 182. Sur celle du milieu est représenté le chandelier à sept branches.

tuellement muni d'un couvercle adhérent, dans lequel on ménageait un ou plusieurs trous pour verser l'huile. De petits couvercles mobiles servaient parfois à fermer ces trous. Les premières lampes furent en terre cuite. Elles avaient la forme très rudimentaire de petites écuelles ou de coquilles contenant l'huile dans laquelle trempait la mèche. Le bord avait été pincé pour ménager à cette dernière un passage fixe (fig. 14). On n'a point trouvé ce genre de lampes en Égypte, bien que Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 16, t. VIII, col. 809, dise que les Grecs ont emprunté la lampe aux Égyptiens. Hérodote, II, 62, 130, 133, parle des lampes égyptiennes. Mais en Phénicie, et dans les pays de fondation phénicienne, Cypre, Carthage, Sardaigne, on a rencontré une quantité de ces lampes à forme rudimentaire. Cf. Renan, *Mission de Phénicie,* Paris, 1874, p. 489-490; A. L. Delattre, *Lampes antiques du musée de Saint-Louis de Carthage,* Lille, 1889. La Palestine en a également fourni un grand nombre. Cf. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie,* Paris, 1875, t. II, p. 91; *Survey, Jerusalem,* pl. XLV-LXVI. Les lampes ont pris peu à peu des formes moins primitives (fig. 15 et 16). On les a couvertes, arrondies ou allongées, aplaties, munies de becs plus saillants, d'anses, de crochets ou d'appareils de suspension. On a multiplié les becs, de manière à obtenir une lumière plus intense. Puis on a donné au récipient toutes sortes de formes plus ou moins élégantes et commodes, comme celles du pied humain, de quadrupèdes accroupis, d'oiseaux, etc. On y a ajouté des ornements, des inscriptions, le nom du potier ou du destinataire. Les lampes primitives, en Égypte et dans l'Afrique du Nord, ont été faites au tour. Aristophane, *Eccles.*, 1, les appelle à cause de cela τροχήλατοι, « tournées à la roue. » Plus tard, les potiers modelèrent les lampes à la main et les fabriquèrent avec des moules. On a retrouvé de ces derniers, en terre cuite très dure (fig. 17). Le moule se composait de deux parties, sur le fond desquelles le potier étalait l'argile ; il rapprochait ensuite les deux parties, l'argile se soudait par les bords, se détachait aisément du moule au bout de quelque temps et n'avait plus qu'à recevoir les derniers apprêts avant la cuisson. On faisait aussi des lampes en bronze, dont la façon réclamait naturellement plus de soins. La forme générale des lampes d'argile n'a guère varié. Des lampes de terre cuite, du genre le plus simple, sont encore en usage en Syrie et à Tyr. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 144. Les anciennes lampes égyptiennes (fig. 18) sont simples ou diversement ornées, suivant la fantaisie du potier. Les lampes chaldéennes (fig. 19), assyriennes (fig. 20) ont des formes plus lourdes et moins régulières. Les potiers israélites se sont inspirés des modèles égyptiens et phéniciens. Voir t. II, fig. 186, col. 546. L'industrie phénicienne fournissait d'ailleurs à la Palestine une grande quantité de lampes, et on en a retrouvé un bon nombre que conservent les musées, spécialement celui du Louvre (fig. 21). Les lampes palestiniennes, postérieures à l'ère chrétienne, ne s'éloignent pas des types des anciens céramistes. Plusieurs sont décorées d'inscriptions grecques (fig. 22) ou arabes. Cf. *Revue biblique,* 1892, p. 260; 1893, p. 632; 1898, p. 486, 487. Des lampes analogues, à emblèmes chrétiens (fig. 23), ont souvent été découvertes en Occident et en Afrique. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 3e édit., Paris, 1889, p. 406, 408, 426, etc.; A. L. Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage,* 5 fasc., Lille, 1890-1893.

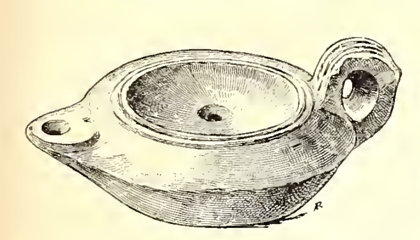
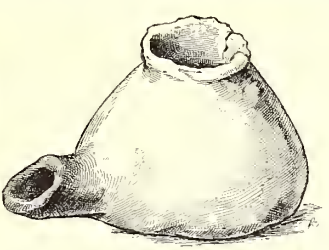
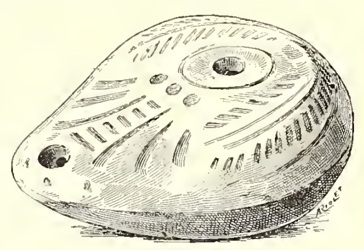
16. — Lampes juives chrétiennes de Jérusalem. Celle de droite a été trouvée dans la piscine de Béthesda. D'après *The Survey of Western Palestine, Jerusalem,* 1884, p. 539, 540.

17. — Moule de lampes.
Au-dessus, lampe fabriquée avec ce moule.
D'après l'original. Musée judaïque du Louvre.

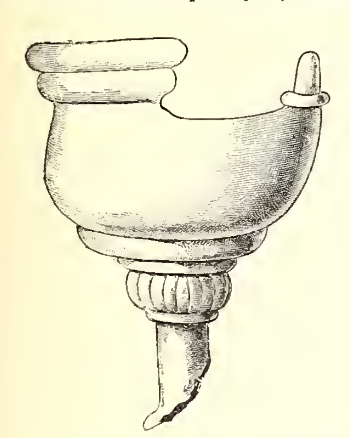
2° *Usage des lampes.* — Les lampes servaient avant tout aux usages domestiques. Naturellement très basses, on aurait pu les placer sous un lit. Marc., IV, 21. Mais, pour qu'elles fussent utiles, on les posait à un endroit d'où elles pouvaient éclairer toute la demeure, dans une petite niche ménagée dans la muraille, sur une tablette,

sur un meuble et plus habituellement sur un support ou chandelier qui permettait á la lumiére de se répandre dans toute la piéce. Matth., v, 17; Marc., iv, 21; Luc., viii, 16; xi, 33. Voir Chandelier, t. ii, col. 546. On prenait la lampe á la main quand on voulait explorer des endroits obscurs et retrouver un objet. Luc., xv, 8. So-

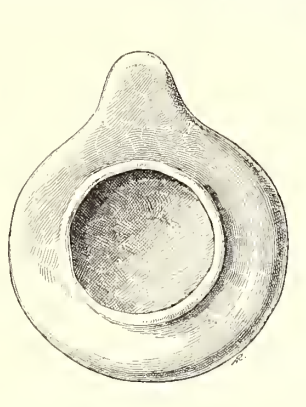
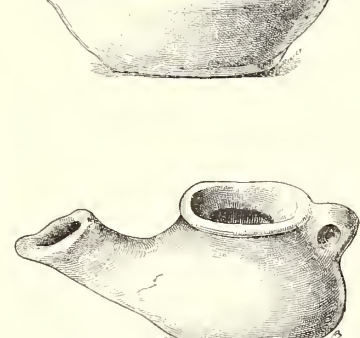




18. — Lampes égyptiennes. D'aprés les originaux du Musée du Louvre.

phonie, i, 12, parlant du jugement rigoureux que le Seigneur s'apprête à exercer contre Juda et Jérusalem, dit que Dieu « fouillera Jérusalem avec des lampes ». — Les lampes servaient encore, chez les anciens, dans certaines cérémonies publiques, Suétone, *Cæsar,* 37, dans

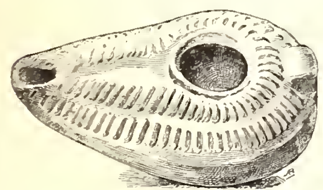
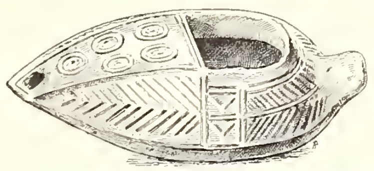
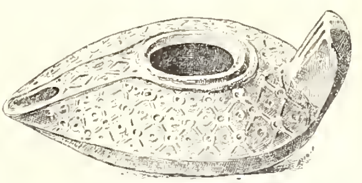


19. — Lampe chaldéenne placée sur un porte-lampe. Figurée sur la pierre-borne de Nabuchodonosor Ier. D'aprés Brown, *Researches on primitive Constellations,* 2 in-8°, Londres, 1899-1900, t. ii, p. 233.

20. — Lampes assyriennes. D'aprés les originaux du Musée du Louvre.

les jeux du cirque, Suétone, *Domit.,* 4, dans les thermes, Lampride, *Alex. Sever.,* xxiv, 6, et surtout dans le culte rendu aux dieux. Apulée, *Metam.,* xi, etc. Baruch, vi, 18, parle des lampes nombreuses allumées devant des idoles qui ne voyaient rien. Joséphe, *Cont.*

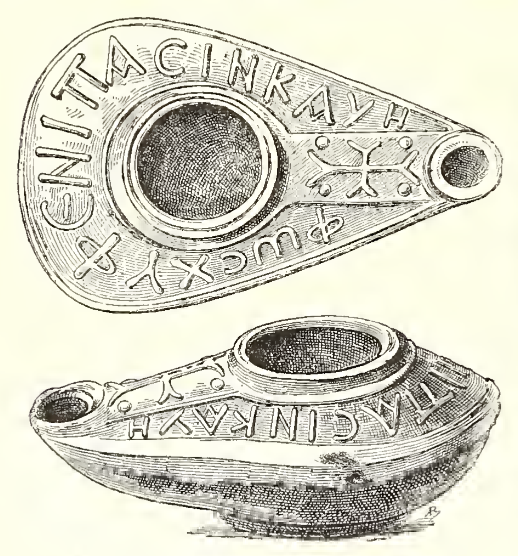
21. — Lampes phéniciennes. D'aprés les originaux du Louvre.

Apion., ii, 39, dit que la plupart des villes grecques et barbares avaient adopté l'usage juif des lampes dans les cérémonies religieuses. — Enfin on mettait des lampes dans les tombeaux. Les monuments égyptiens n'en renferment pas, il est vrai ; mais elles se rencontrent abondamment dans ceux de la Phénicie, d'où l'usage passa dans les pays grecs et romains. En général, les becs de ces lampes ne portent aucune trace de combustion. Par contre, on éclairait avec des lampes les salles sépulcrales. De Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t, ii, p. 223, a trouvé dans les tombeaux des rois, à Jérusalem, de petites niches triangulaires destinées á recevoir des lampes dont la trace est encore visible. Les catacombes chrétiennes furent éclairées de la même manière. Cf. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* Paris, 1899, t. i, p. 343-344. — Sur les lampes dans l'antiquité, voir Licetus, *De lucernis antiquorum reconditis,* Udine, 1652; Santi Bartoli et Bellori, *Le antiche lucerne sepolcrali,* Rome, 1691 ; Montfaucon, *L'antiquité expliquée,* Paris, 1722, t. v, 2me part. ; Birch, *History of ancient pottery,* Londres, 1873; Blümmer, *Technologie und Terminologie der Gewerbe,* Leipzig, 1879, t. ii ; De Rossi, *Roma sotterranea,* Rome, 1877, t. iii ; Toutain, *Lucerna,* dans le *Dict. des antiq. grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. iii, p. 1320-1339.

II. Les lampes dans la Bible. — 1° *Les lampes du chandelier du sanctuaire.* — Il y avait sept lampes d'or sur le chandelier à sept branches. Il en est question souvent dans la Sainte Écriture. Exod., xxv, 37 ; xxx, 8 ; xxxv, 14 ; xxxvii, 23; xxxix, 37 ; xl, 4, 25 ; Lev., xxiv, 4 ; Num., iv, 9 ; viii, 2, 3 ; III Reg., vii, 49 ; I Par., xxviii, 15 ; II Par., iv, 20 ; xxix, 7 ; I Mach., iv, 50 ; II Mach., i, 8 ; x, 3. Cf. Zach., iv, 2. Voir Chandelier, t. ii, col. 542-543. La beauté de la femme vertueuse est comparée à

l'éclat de la lampe placée sur le chandelier sacré. Eccli., xxvi, 22. On ignore quelle forme avaient ces lampes. Elles étaient mobiles, et le chandelier à sept branches de l'arc de Titus représente seulement les cavités dans lesquelles on les plaçait. Voir t. ii, col. 544, fig. 184.

2° *Les lampes dans l'usage ordinaire.* — 1. On conservait une lampe allumée dans la maison ou sous la tente pendant la nuit, tant pour conserver du feu que pour être en mesure de parer à toute alerte. Cette coutume est encore en vigueur. « S'il arrive au voyageur de traverser de nuit les campagnes de la Palestine ou de la Syrie, il est tout surpris de voir quantité de lumières sur les coteaux et dans les vallées. C'est que l'Oriental, pauvre ou riche, ne dort jamais dans sa maison sans lumière. Dire d'une personne qu'elle dort dans l'obscurité, c'est, en Syrie, une manière d'exprimer qu'elle est dans l'extrême pauvreté. Le domestique syrien ne resterait pas chez un maître qui lui refuserait



22. — Lampes chrétiennes trouvées en Palestine. D'après la *Revue biblique,* 1898, p. 485.

une lampe de nuit ; ce serait lui refuser le sommeil et l'humilier. Le petit enfant qui s'éveille et voit la lampe prête à s'éteindre, appelle sa mère pour qu'elle renouvelle la flamme. » Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 256. Aussi est-il noté, dans l'éloge de la femme forte, que « sa lampe ne s'éteint pas pendant la nuit », Prov., xxxi, 18, parce que cette femme diligente a pris le soin nécessaire pour que cette lampe fût suffisamment alimentée pour la nuit. Si, au contraire, il s'agit du méchant, c'est une malédiction pour lui que sa lampe s'éteigne dans sa tente, Job, xviii, 6, et au milieu des ténèbres. Prov., xx, 20. Pour annoncer la destruction de Babylone et des nations ennemies, les auteurs sacrés disent que la lumière de la lampe cessera d'y briller. Jer., xxv, 10; Apoc., xviii, 23. — 2. Le fidèle serviteur avait la lampe allumée à la main pour recevoir son maître, quand celui-ci rentrait tard à la maison. Luc., xii, 35. — 3. Ce sont encore des lampes que les jeunes filles ont avec elles pour attendre l'arrivée de l'époux qu'elles doivent accompagner, bien que saint Matthieu, xxv, 1-8, appelle ces lampes, non plus des λύχνοι, *lucernæ,* mais des λαμπάδες, *lampades.* Il est en effet question de vases dans lesquels on verse de l'huile qui doit alimenter la flamme de la mèche. — 4. Orner les lampes, Matth., xxv, 7, c'était les garnir d'huile et disposer la mèche de manière qu'elle fournît une lumière brillante. — 5. Les lampes nombreuses, λαμπάδες, *lampades*, qui éclairaient la salle dans laquelle saint Paul parla à Troade, Act., xx, 8, étaient de même nature que les précédentes. — Plusieurs métaphores sont empruntées par les écrivains sacrés à la lampe. — *a*) La lampe est le symbole de la prospérité. Dieu la fait briller sur les bons, Job, xxix, 3; Ps. xviii (xvii), 29; cxxxii (cxxxi), 7; Prov., xiii, 9, tandis qu'il éteint la lampe des méchants. Job, xviii, 6; xxi, 17; Prov., xxiv, 20. — *b*) La lampe désigne le principe qui préside à la vie et à la conduite de l'homme, le souffle de Dieu, Prov., xx, 27 ; la parole de Dieu, Ps. cxix (cxviii), 105; II Pet., i, 19; sa loi, Prov., vi, 23; le péché, pour le méchant. Prov., vi, 23. L'œil est la lampe du corps, il en dirige les mouvements. Matth., vi, 22; Luc., xi, 34.



23. — Lampe chrétienne. D'après Bellori, *Li antiche lucerne sepolcrali,* in-f°, Rome, 1691, part. iii, pl. 29.

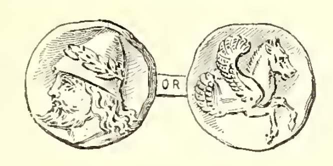
— *c*) Saint Jean-Baptiste a été la lumière, ὁ λύχνος, ardente et brillante, envoyée par Dieu devant son divin Fils, pour lui préparer la voie. Joa., v, 35. Dans le ciel, c'est le Seigneur qui est lui-même la lampe des élus. Apoc., xxi, 23; xxii, 5. — *d*) La lampe, alors appelée *nir,* désigne spécialement la descendance royale, semblable à une lampe que Dieu ne peut laisser s'éteindre au sein de son peuple. III Reg., xi, 36; xv, 4; IV Reg., viii, 19; xxi, 17; II Par., xxi, 7.

III. La lampe improprement dite. — Elle prend le nom de *lapîd,* λαμπάς, *lampas.* C'est plutôt une sorte de flambeau ou de torche, consistant en une matière combustible imbibée d'huile ou de résine. Les Grecs donnaient le nom de λαμπάδες aux flambeaux que les coureurs se passaient les uns aux autres. Hérodote, vi, 105; Aristophane, *Vesp.,* 1203, etc. Avec des lampes de ce genre, on allait au-devant d'Holoferne dans les villes de Syrie. Judith, iii, 10. Ces réceptions aux flambeaux étaient analogues à certaines processions nocturnes qui se faisaient en Égypte. Hérodote, ii, 62. Le mot *lapîd* sert à désigner, dans la Sainte Écriture, les flammes qui parurent au milieu des victimes immolées par Abraham, Gen., xv, 17; les feux qui brillaient sur le Sinaï, Exod., xx, 18; les lampes des soldats de Gédéon,

Jud., VII, 16, voir CRUCHE, t. II, col. 1138; les torches attachées par Samson à la queue des chacals, Jud., XV, 4-5, voir CHACAL, t. II, col. 477, 478; la vapeur brillante qui s'échappe de la gueule du crocodile, Job, XLI, 10, voir CROCODILE, t. II, col. 1125; l'aurore de la délivrance qui apparaît comme un flambeau qui s'allume, Is., LXII, 1; le brillant aspect des chérubins d'Ézéchiel, I, 13, voir CHÉRUBIN, t. II, col. 668, et des yeux du personnage qui se montre à Daniel, X, 6; l'éclat des chars qui marchent contre Ninive, Nah., II, 4, et enfin l'ardeur victorieuse des chefs de Juda qui, aux jours de la grande restauration messianique, seront au milieu des peuples « comme des torches enflammées au milieu des gerbes ». Zach., XII, 6. Le mot *lapid* embrasse donc, dans sa signification, différentes sortes de lumière et même de simples apparences lumineuses. Voir TORCHE.

H. LESÊTRE.

LAMPSAQUE (grec : Σαμψάμη ou Σαμψάκη; Vulgate : *Lampsacos)*, ville de Mysie (fig. 24). — Le nom de



24. — Monnaie de Lampsaque.
Tête présumée d'Ulysse, coiffé du pileus lauré, à gauche. — ℞. Protomé de cheval ailé à droite.

Lampsaque a été introduit par conjecture dans la Vulgate, I Mach., XV, 23, à la place du nom grec Σαμψάκη ou Σαμψάμη, dans la liste des cités auxquelles est envoyée la lettre du consul Lucius. On ne connaît pas de ville du nom de Sampsaque ou Sampsame. Winer, dans son *Realwörterbuch*, au mot *Sampsake,* 3e édit., 1848, t. II, p. 375, pense qu'il s'agit de *Samsun,* petit port situé entre Sinope et Trébizonde et qui porte maintenant le nom d'Abulféda. L'auteur de la Vulgate suppose au contraire qu'il est question de la ville de Mysie, très florissante à l'époque des Machabées. Lampsaque résista à l'attaque d'Antiochus le Grand et vota une couronne d'or aux Romains qui reçurent la ville au nombre des cités alliées. Polybe, XXI, 10; Tite Live, XXXIII, 38; XXXV, 42; XLIII, 6. Cette dernière circonstance rend très vraisemblable la conjecture de la Vulgate.

La ville de Lampsaque était située sur la côte de l'Hellespont, entre Parium et Abydos, en face de la ville de Callipolis, qui s'élevait sur le rivage opposé de la Chersonèse. Comme celle-ci, elle était bâtie à l'extrémité d'un cap, en sorte que la distance entre les deux n'était que d'environ 7 kilomètres. Lampsaque couvrait une superficie considérable et avait un port excellent. Cette ville conservait une fameuse statue de Lysippe, représentant un lion couché. Agrippa la fit transporter à Rome. Strabon, XIII, I, 18-19. Lampsaque était une colonie de Milet; ses habitants honoraient tout spécialement Priape, c'est dire que leurs mœurs étaient très corrompues. Athénée, *Deipnosoph.*, I, 54; Pausanias, IX, XXXI, 2; Ovide, *Fast.*, VI, 345; Virgile, *Georg.*, IV, 110. Parmi les habitants illustres de la cité, on compte l'historien Charon, le rhéteur Anaximène, et le philosophe Métrodore, disciple d'Épicure. Strabon, XIII, I, 19. Le territoire voisin était célèbre par ses vignobles. Strabon, *loc. cit.* Aujourd'hui la ville ancienne a complètement disparu. Une petite localité du voisinage, Lapsaki, a conservé son nom, mais on n'y a trouvé aucune ruine ancienne. C'est une bourgade qui compte à peine deux cents maisons. Le voisinage est toujours couvert de vignes et d'oliviers. Cf. Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque en Grèce,* in-fo, Paris, 1809, t. II, p. 449.

E. BEURLIER.

LAMUEL (hébreu : *lemû'êl;* Vulgate : *Lamuel*), nom d'un roi auquel sa mère donna des conseils qui furent ensuite consignés dans le livre des Proverbes, XXXI, 1-9. Ces conseils tendent à le détourner des femmes, qui perdent les rois, et du vin, qui les empêche de juger sainement et de prendre en main la cause des opprimés. Le mot *lemû'el* peut se décomposer en *lemô,* forme poétique de *le,* et *'êl,* et il signifie « à Dieu », c'est-à-dire consacré ou dévoué à Dieu, comme Lael. Num., III, 24. Les Septante traduisent littéralement par ὑπὸ Θεοῦ βασιλέως, paroles dites « par Dieu roi ». Dans les autres versions, le nom propre est conservé; Aquila : Λαμμοῦν, Symmaque : Ἰαμουήλ, Théodotion : Ῥεβουήλ, Syriaque : *Muel.* Quel est ce roi? Son nom est inconnu dans l'histoire. D'après un certain nombre d'exégètes modernes, c'était un roi de Massa en Arabie. Ils traduisent l'hébreu : « Paroles de Lamuel, roi de *Maššâ,* » Prov., XXXI, 1, prenant pour un nom de lieu le mot *Maššâ,* que la Vulgate a traduit comme substantif commun par « vision ». Voir AGUR, t. I, col. 288. Le nom de Lamuel n'est vraisemblablement qu'un pseudonyme. Suivant les différents commentateurs, ce pseudonyme lui-même désignerait un roi connu, Salomon, Ézéchias, un roi arabe, etc. Rien ne permet de justifier ces identifications d'une manière satisfaisante. Il se peut que Lamuel et sa mère soient des personnages supposés, destinés à faire passer, sous le voile de l'anonyme, une leçon donnée aux rois par un sage d'Israël.

H. LESÊTRE.

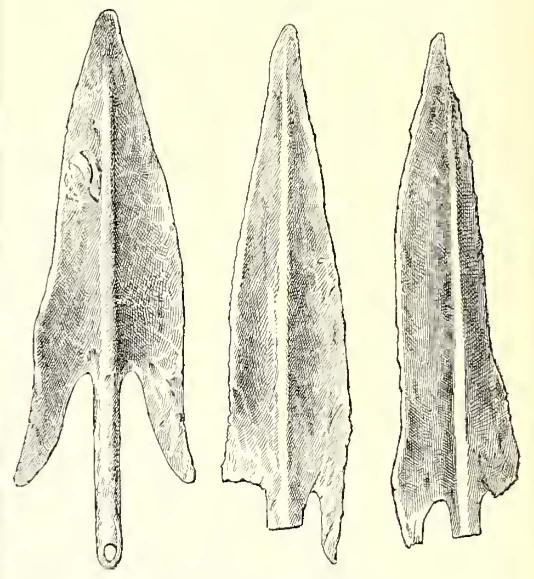
LAMY Bernard, savant oratorien, né au Mans en juin 1640, et mort à Rouen, le 29 janvier 1715. Son père, Alain Lamy, sieur de la Fontaine, le fit entrer comme élève, à l'âge de douze ans, chez les Oratoriens du Mans : il y montra de remarquables dispositions, aussi bien pour les lettres que pour la philosophie et les sciences les plus diverses. En 1658, il entra dans la congrégation de l'Oratoire. Il étudia la philosophie à Paris, puis à Saumur; ensuite il enseigna dans les collèges de Vendôme, en 1661, et de Juilly, en 1664; ordonné prêtre en 1697, il fut pendant deux ans professeur au Mans; puis, après un nouveau séjour à Saumur, il alla enseigner à Angers. Là, comme ses doctrines philosophiques, jugées trop exclusivement cartésiennes, avaient suscité des discussions passionnées, le recteur de l'université d'Angers, nommé Rebous, s'en émut et obtint contre lui un arrêt du Conseil d'État, qui fut rendu le 2 août 1675. Ses supérieurs jugèrent à propos de l'envoyer à Grenoble, où, grâce à la protection du cardinal Le Camus, il put reprendre ses cours de philosophie. En 1686, il revint à Paris, où il fit un séjour au séminaire de Saint-Magloire. Enfin, en 1689, il se fixa à Rouen, où il passa ses dernières années. Les ouvrages du P. Lamy sont nombreux et très variés. Nous citerons seulement parmi eux : *Apparatus ad Biblia sacra per tabulas dispositus, in quibus quæ ad illa intelligenda in genere necessaria sunt, oculis subjiciuntur ac dilucide explicantur,* in-fo, Grenoble, 1687. Ce livre fut traduit en français, sur l'ordre de l'évêque de Châlons, par l'abbé Fr. Boyer, sous le titre de : *Introduction à la lecture de l'Écriture Sainte,* in-12, Lyon, 1689. — *Harmonia, sive concordia quatuor Evangelistarum, in qua vera series actuum et sermonum Jesu Christi, hoc est vera vita ejus, historia restituitur, adjecta locis suis novi ordinis ratione,* in-12, Paris, 1689. Dans ce livre, le P. Lamy soutient que saint Jean-Baptiste fut emprisonné deux fois, d'abord à Jérusalem, par ordre du grand Sanhédrin, ensuite en Galilée, par Hérode. Il y soutient également que Jésus-Christ ne mangea pas l'agneau pascal dans la dernière cène et qu'il fut crucifié le jour où les Juifs célébraient la Pâque; il y défend enfin l'identité de Marie-Magdeleine, de Marie, sœur de Lazare, et de la femme pècheresse. Ces opinions furent la

source de longues discussions, principalement avec Bulteau, curé de Rouen, Jean Piénud et Lenain de Tillemont, puis avec les PP. Hardouin, Mauduit, Rivière, Daniel. — *Traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs*, in-12, Paris, 1693. — *Apparatus biblicus, sive manuductio ad sacram Scripturam tum clarius tum facilius intelligendam, nova editio aucta et locupletata omnibus quæ in apparatu biblico desiderari possunt*, in-8°, Lyon, 1696; in-12, Iéna, 1709; in-12, Amsterdam, 1710, etc. C'est le développement de l'*Apparatus ad Biblia*. Il fut traduit en français, par l'abbé de Bellegarde, in-12, Paris, 1697; in-4°, Lyon, 1699, et par l'abbé Boyer, in-4°, Lyon, 1709. Dans son *Apparatus*, Lamy attaque le caractère historique des livres de Tobie et de Judith. Il prétend aussi à tort que, même après le décret du Concile de Trente sur les livres canoniques, il existe entre les protocanoniques et les deutérocanoniques cette différence que ces derniers ont une autorité moindre. — *Défense de l'ancien sentiment de l'Église latine touchant l'office de sainte Madeleine*, in-12, Rouen et Paris, 1497. — *Commentarius in harmoniam sive concordiam quatuor Evangelistarum, cum apparatu chronologico et geographico*, 2 in-4°, Paris, 1699. — *De tabernaculo fœderis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus libri septem*, in-f°, Paris, 1720 (avec planches), ouvrage posthume, publié par le P. Desmollets, qui mit en tête une vie de l'auteur. Voir A. M. P. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, in-8°, Paris, 1880-1882, p. 64-70. A. Regnier.

LANCE, arme offensive servant à transpercer l'ennemi (fig. 25).

I. La lance chez les Hébreux. — 1° *Noms.* — Les Hébreux désignent par deux noms différents l'arme que nous appelons du nom générique de lance : 1. *Ḥânît*, I Sam. (Reg.), xiii, 19, 22; xvii, 7, 45, 47; xviii, 10, 11; xix, 9, 10; xx, 33, etc.; II Sam. (Reg.), i, 6; ii, 23, etc.; I Par., xi, 25; xii, 34, etc. Ce mot est traduit ordinairement dans les Septante par δόρυ. Cependant on trouve quelquefois le mot ὅπλον, « arme, » Ps. lvi (lvii), 6; Nahum, iii, 3; ζιβύνη, Is., ii, 4; ailleurs, par suite de la confusion qu'on rencontre souvent entre les différentes armes, le mot lance est remplacé par σειρομάστης, sorte de pique, IV (II) Reg., xi, 10; ῥομφαῖα, glaive, I Par., xi, 11, 20; Ps. xxxiv (hébreu, xxxv), 3; μάχαιρα, « sabre, » II Par., xxiii, 9; Job, xxxix, 23. La Vulgate se sert habituellement du mot *hasta*, I Reg., xvii, 7, 45; xxi, 8; xxii, 6, etc., ou du mot *lancea*, I Reg., xiii, 19, 22; xviii, 10, etc. En comparant ces passages, on voit que les deux mots sont employés indifféremment. Elle rétablit la traduction exacte là où les Septante avaient substitué le mot vague d'arme ou le nom d'une autre arme. — 2. *Rômaḥ*, Num., xxv, 7; Jud., v, 8; I (III) Reg., xviii, 28; II Par., xi, 12, etc. Les Septante traduisent par δόρυ, II Par., xi, 12; xiv, 8; xxv, 5; Jer., xlvi, 4; ou par λόγχη, II Esd., iv, 13, 16, 21; Ezech., xxxix, 9. Dans quelques passages, ils traduisent par σειρομάστης, Num., xxv, 7; Jud., v, 8; III (I) Reg., xviii, 28; Joel, iii, 10. La Vulgate traduit par *hasta*, Jud., v, 8; II Par., xi, 12; xiv, 8; etc.; par *lancea*, II Esd., iv, 13, 16, 21; mais aussi par *pugio*, « poignard, » Num., xxv, 7; *culter* et *lanceolus*, III (I) Reg., xviii, 28.

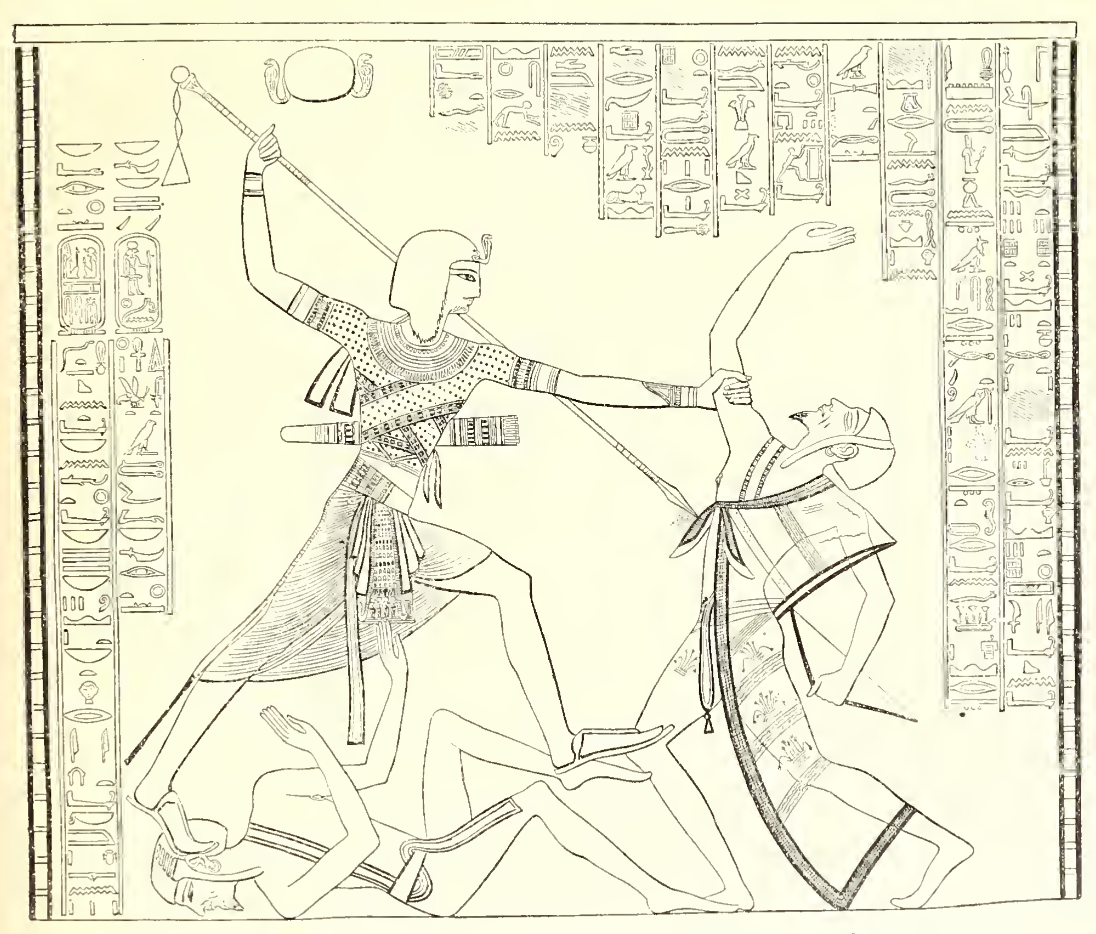
2° *Description et usage.* — La Bible ne donne aucune description de la *rômaḥ*. Dans le récit du combat de David contre Goliath, nous trouvons au contraire une description assez minutieuse de la *ḥânît*. Il s'agit, il est vrai, de l'arme du Philistin, mais celle des Hébreux devait être pareille. La *ḥânît* se composait d'une hampe de bois, *ḥêṣ*; grec, κοντός, ξύλον; Vulgate, *hastile, lignum*; cette hampe est comparée à l'ensouple ou rouleau du tisserand. I Sam. (Reg.), xvii, 7; II Sam. (Reg.), xxi, 19; xxiii, 7; I Par., xx, 5. Au bois était fixée une pointe de fer, que le texte hébreu appelle *lahébéṭ*, « flamme, » pointe brillante du fer, ou *barzel*, « fer; » grec : λόγχη, σίδηρος; Vulgate : *ferrum*. I Sam. (Reg.), xvii, 7; II Sam. (Reg.), xxiii, 7. Lorsque les guerriers dormaient dans leur tente, ils fichaient leur lance en terre, à leur chevet. I Reg. (Sam.), xxvi, 7, 11. La lance a figuré dès le temps de Moïse dans l'armement des Hébreux. Num., xxv, 7. Aussi, dans son cantique, Débora, pour marquer qu'à l'époque de Jaël Israël était désarmé, dit-elle : « On ne voyait ni bouclier ni lance chez quarante milliers en Israël. » Jud., v, 8. Pour empêcher les Israélites de fabriquer des épées et des lances, les Philistins leur avaient interdit le métier de forgeron. I Reg. (Sam.), xiii, 19. Quand Saül souleva le peuple de Dieu contre ses oppresseurs, lui-même et son fils Jonathas étaient les seuls à posséder une épée et une lance. I Reg. (Sam.), xiii, 22. Dans l'énumération des troupes de David, les guerriers de la tribu de Juda et ceux de la tribu de Nephthali sont indiqués comme armés du bouclier et de la lance. I Par., xii, 24, 34. Ceux de Juda ont la *ḥânîṭ* et ceux de Nephthali la *rômaḥ*. Les Septante traduisent l'expression hébraïque *nâśa' rômaḥ* par δορατόφορος. I Par., xii, 34. Les chefs combattaient avec la lance comme les simples soldats; la Bible mentionne les lances de Saül, d'Abner, de Jesbaam. I Reg. (Sam.), xviii, 10; xix, 9, 10; xx, 33; xxvi, 7, etc.; II Reg. (Sam.), ii, 23; I Par., xi, 11. C'est en se précipitant sur le fer de sa lance que Saül se donna la mort. II Reg. (Sam.), i, 6. Roboam établit dans les villes qu'il fortifia des arsenaux où il déposa des lances et des boucliers. II Par., xi, 12. Asa avait dans son armée trois cent mille hommes de Juda portant le bouclier et la lance, tandis que les deux cent quatre-vingt mille de Benjamin portaient le bouclier et l'arc. II Par., xiv, 8. Amasias trouve le même nombre de lanciers. II Par., xxv, 5. La lance figure également dans l'armement des troupes d'Ozias. II Par., xxvi, 14. Il en est de même après le retour de la captivité. Néhémie, pour défendre les ouvriers qui reconstruisirent les murs de Jérusalem, place dans des enfoncements, derrière la muraille, des guerriers armés de lances, d'épées et d'arcs. II Esd., iv, 13, 16, 21. A l'époque



25. — Têtes de lances, en bronze, trouvées dans les fouilles de Tell el-Hésy. — D'après Bliss, *A Mound of many Cities*, p. 36, 37.

des Machabées, les lances figuren toujours dans l'armement des Juifs. II Mach., xv, 11. Les cavaliers qui apparaissent dans le ciel à Jérusalem, au temps de la seconde expédition d'Antiochus IV Épiphane en Égypte, portent des lances. II Mach., v, 2. La lance jouait un tel rôle dans les batailles, que s'emparer de vive force d'une ville se dit λαμβάνειν πόλιν δορυάλωτον. II Mach., v, 11; x, 24. Lorsque les prophètes veulent exciter à la guerre ils disent : « De vos serpes faites des lances. » Joël, III, 10. Au contraire le temps de la paix est celui où avec les fers de lances on fabrique des serpes. Michée, IV, 3.

qu'un bâton, il arracha à l'Égyptien sa lance et l'en transperça. II Reg., XXIII, 21. Le bois de cette lance est comparé, comme le bois de lance de Goliath, à l'ensouple du tisserand. I Par., XI, 23. Dans les armées égyptiennes, dès les temps les plus anciens, figurent des corps de troupes armées de lances et de boucliers. G. Wilkinson, *The Manners and customs of the ancient Egyptians*, 2e éd., in-8o, Londres, 1878, t. I, p. 456; G. Maspero. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, in-4o, Paris, 1895, t. I, p. 352. On les voit souvent représentées sur les monuments figurés. Cf. Maspero, *Hist.*



26. — Le pharaon Ramsès II armé de la lance. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. XVII.

II. La lance chez les peuples en rapports avec les Hébreux. — 1o *Philistins et Moabites.* — Nous avons signalé plus haut la description de la lance du Philistin Goliath. Le fer de cette arme pesait six cents sicles de fer, soit 8 kil. 250. C'était, il est vrai, l'arme d'un géant. I Reg. (Sam.), XVII, 7, 45; II Reg. (Sam.), XXI, 19; I Par., XX, 5. Il n'est pas question dans la Sainte Écriture de la lance des Moabites, mais un bas-relief conservé au musée du Louvre qui représente un guerrier de cette nation armé de la lance est le monument qui peut le plus exactement nous donner l'idée de la forme de cette arme chez les Hébreux et chez les peuples voisins. Voir t. II, fig. 125, col. 390.

2o *Égyptiens.* — La Bible mentionne plusieurs fois la lance parmi les armes des Égyptiens. Banaïas, fils de Joiada, au temps de David, attaqua un géant égyptien qui venait à lui, la lance à la main. Banaïas n'avait

anc., t. I, p. 457; t. II, p. 213, 391. Les rois eux-mêmes portaient cette arme. Ramsès II est représenté perçant de sa lance un chef libyen (fig. 26). Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 414; Rosellini, *Monumenti dell' Egitto e della Nubia, Monumenti storici*, in-fo, Florence, 1833-1838, pl. LXXXIII. L'arme est munie à la base d'une pomme ornée d'un gland. Voir Armées étrangères, 2, III, *Armée égyptienne*, t. I, fig. 267, 268, 270, col. 991-993; Bouclier, t. I, fig. 581, col. 1882.

3o *Assyriens et Babyloniens.* — Fantassins et cavaliers, les Assyriens se servaient de lances. Celle des fantassins avait un peu moins de deux mètres de long, celle des cavaliers était longue de trois mètres à trois mètres vingt centimètres. La hampe était en bois, la pointe en métal, d'abord en bronze, puis en fer. Sa forme était celle d'un triangle, d'un losange allongé ou d'une feuille. G. Rawlinson, *The five great monar-*

chies of the ancient Eastern World, 4e édit., Londres, 1879, t. II, p. 456; cf. p. 425, 426. L'extrémité inférieure était ornée d'un cône ou d'une grenade. L'arme était trop lourde pour pouvoir être utilisée comme javelot,



27. — Lance assyrienne.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 20.

on ne pouvait s'en servir que pour transpercer l'ennemi. Les fantassins armés de la lance portaient en même temps un bouclier rond (fig. 27). G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 627; t. III, p. 47. Cf. G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* in-4o, Paris, 1884, t. II, pl. XIV. Voir d'autres lances, t. I, fig. 224, 261, 262, col. 902, 982, 985; t. II, fig. 91, 430, 431, 540, col. 313, 1151, 1153, 1635. Ceux qui combattaient dans des chars portaient leur lance attachée à l'arrière du char. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 626. La lance servait à la chasse aussi bien qu'à la guerre. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 621, 623.

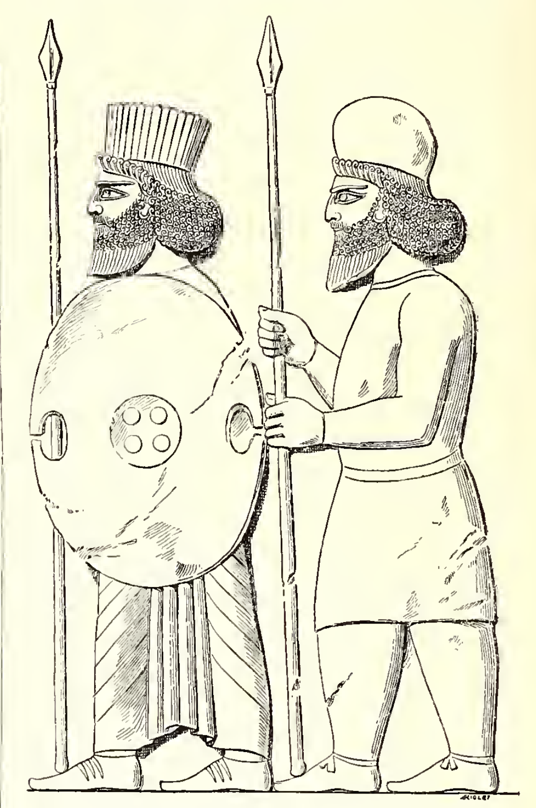
4o *Armées de Gog.* — Ézéchiel, XXXIX, 9, nomme la



28. — Scythes armés de lances.
D'après le vase de Koul-Oba.

lance parmi les armes des soldats de l'armée de Gog. On pense généralement que l'invasion décrite par le prophète est celle des Scythes qui eut lieu en Asie, dans les dernières années du VIIe siècle avant J.-C. Un vase du musée de l'Hermitage nous représente les Scythes armés de lances (fig. 28). Voir Gog 2, t. III, col. 265; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 342.

5o *Mèdes et Perses.* — Les lances des Mèdes étaient semblables à celles des Assyriens, le fer avait la forme d'un losange ou d'une feuille et l'extrémité inférieure se terminait par une pomme ou une grenade, t. II, fig. 93. Hérodote, VII, 41; C. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. II, p. 314. Celles des Perses étaient relativement courtes, Hérodote, V, 49; VII, 61, et terminées aussi par une pomme à l'extrémité inférieure. Hérodote, VII, 41. Les piquiers mèdes et perses sont représentés sur les monuments figurés. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 466. Les Mèdes sont reconnaissables à leurs longues robes et portent des boucliers; les Perses sont vêtus de tuniques courtes et n'ont pas de bouclier (fig. 29). Voir Darius 1,



29. — Fantassins mèdes et perses armés de lances.
D'après Coste et Flandin, *La Perse ancienne,* pl. CI.

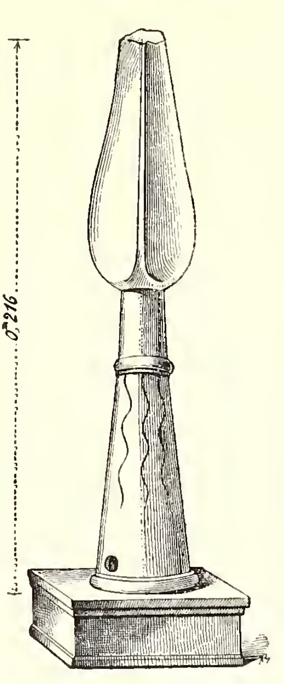
t. II, fig. 479, col. 1303. Les gardes placés derrière Darius sur le bas-relief de Behistoun sont armés de lances, G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 681; ses archers sont de même porteurs d'une lance sur la fameuse frise de Suse qui est au musée du Louvre. Cf. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 694. Lui-même est représenté perçant un prisonnier de sa lance sur une intaille de Saint-Pétersbourg. G. Maspero, *Hist anc.*, t. III, p. 677.

6o *Grecs.* — Les soldats qui accompagnent Héliodore sont appelés δορυφόροι, c'est-à-dire lanciers. II Mach., III, 23, 28. La Vulgate traduit ce mot par *satellites,* gardes du corps; le mot grec indique l'arme que portaient ces gardes. Voir t. I, fig. 588, col. 1887.

III. La sainte Lance. — Après la mort de Notre-Seigneur, un des soldats qui gardaient les crucifiés lui perça le côté de sa lance. Joa., XIX, 34. Cette arme, que le grec appelle λόγχη et la Vulgate *lancea,* se composait d'une longue hampe de bois, munie d'un fer terminé en haut par une pointe et en bas par une douille dans laquelle entrait le bois. Voir t. I, fig. 594, col. 1898. A. Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums,*

in-4°, Leipzig, t. III, 1888, p. 2077, fig. 2308-2311. Voir Croix, t. II, fig. 414, col. 1133. D'après saint André de Crète, *Orat.*, X, t. XCVII, col. 1025, la Lance (λόγχη) fut enterrée avec les autres instruments de la passion. C'est une pure conjecture et l'on ne conçoit pas bien pourquoi on aurait enterré l'arme d'un soldat. Aucun auteur ne fait mention de la découverte de la sainte Lance. Cassiodore, *In Is.*, LXXXVI, *concl.*, t. LXX, col. 621, dit qu'elle était conservée à Jérusalem. En 570, Antoine le Martyr la vit dans la basilique de Sion. T. Tobler, *Itinera hierosolymitana*, in-8°, Genève, 1877, t. I, p. 103. Saint Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, IX, t. LXXI, col. 712, la cite parmi les reliques de la passion vénérées à Jérusalem; il annonce qu'il en parlera plus au long, mais il n'en dit rien ailleurs. En 614, nous apprend la *Chronique Pascale, Patr. Gr.*, t. XCII, col. 990, après la prise de Jérusalem par les Perses, la pointe de la Lance fut donnée par eux au patriarche de Constantinople, Nicétas. Celui-ci la plaça à Sainte-Sophie. Cf. Th. Nœldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus arabischen Chronik des Tabari*, in-8°, Leyde, 1879, p. 290. D'autre part, en 670, Arculfe, visitant Jérusalem, vit le reste de la Lance dans la basilique Constantinienne. Adamannus, *De locis sanctis*, I, 9, t. LXXXVIII, col. 785. Après cette date il n'est plus question de la sainte Lance à Jérusalem. Au contraire, elle est honorée à Constantinople. Constantin Porphyrogénète, *Cérémonial*, II, 34, *Patr. Gr.*, t. CXII, col. 11-32; Riant, *Exuviæ sacræ Constantinopolitanæ*, in-8°, Paris, 1878, t. II, p. 212, 213, 216. 231. La pointe, qui avait été insérée dans l'Ycona de Mursuphle, fut prise par Pierre de Bracieux, lorsque les croisés pillèrent Constantinople en 1204, mais elle fut restituée à l'empereur latin Beaudouin II, qui la céda à saint Louis en 1241; *Chronica Alberici monachi*, dans Pertz, *Script. rerum German.*, t. XXIII, p. 883, cf. E. Miller, dans le *Journal des Savants*, 1878, p. 299-302. Le roi de France la fit déposer à la Sainte-Chapelle (fig. 30). En 1793, cette relique fut transportée à la Bibliothèque nationale où l'abbé Coterel la vit en 1796. Gosselin, *Notice historique sur la sainte Couronne*, in-8°, Paris, 1828, p. 161. Cette relique a disparu depuis lors. Le reste de la sainte Lance demeura à Constantinople. Elle est mentionnée dans les itinéraires russes et on peut la suivre jusqu'en 1422. B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*, in-8°, Genève, 1889, p. 162, 205; Ph. Brunn, *Constantinople, ses sanctuaires, ses reliques, fragments de l'Itinéraire de Clavijo*, in-8°, Odessa, 1883, p. 17; Bucoléon, *Patr. Gr.*, t. CXXXIII, col. 701. En 1492, Bajazet II envoya la relique au pape Innocent VIII qui, après quelques hésitations, provenant de ce que parmi les cardinaux, quelques-uns soutenaient que la vraie lance était à Nuremberg, tandis que d'autres la croyaient à Paris, le pape la fit porter solennellement à Saint-Pierre. J. Burchard, *Diarium*, 1483-1506, in-4°, Paris, 1883, t. I, p. 472-486. Il existe à la Bibliothèque ambrosienne de Milan un dessin de la sainte Lance de Rome fait en 1599, par G. Grimaldi, clerc de la Basilique Vaticane. Le fer est représenté (fig. 31) privé de sa pointe. Il a été reproduit par F. de Mély, dans la *Revue de l'art chrétien*, t. XLVI, 1897, p. 8. L'histoire de la lance soi disant découverte à Antioche par les croisés est très sujette à caution. F. de Mély, *Revue, ibid.*, p. 120-126. La lance d'Estchmiazin, celle de Nuremberg, aujourd'hui à Vienne, en Autriche, celle de Cracovie, les fragments de Cologne, d'Ancône, et celui que conservent les dominicains à Smyrne ont tous les caractères de reliques apocryphes. Cf. F. de Mély, *Revue, ibid.*, p. 122-127, 287-302; J. H. Friedlieb, *Archéologie de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, trad. franç., in-8°, Paris, 1895, p. 343-359; Rohaut de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, in-4°, Paris, 1865, p. 272. E. Beurlier.

30. — Reliquaire de la sainte Lance, à la Sainte-Chapelle de Paris.
D'après Morand. Voir la *Revue de l'art chrétien*, 1897, p. 9.



31. — La sainte Lance.
D'après le manuscrit A. 168 de l'Ambrosienne de Milan.

LANGE Joachim, grammairien et théologien protestant allemand, né à Gardelegen, le 26 octobre 1670, mort à Halle, le 7 mai 1744. Il fit ses premières études avec son frère Nicolas, puis fréquenta les écoles d'Osterwick en 1685, de Quedlinbourg en 1687, de Magdebourg en 1789. Ensuite, sous la direction d'Aug. Herm. Francke, il étudia à Leipzig, puis à Erfurt et à Halle. A partir de 1693, il fut quelque temps précepteur à Berlin et exerça diverses fonctions à différents endroits. Enfin, en 1709, il fut créé professeur de théologie à l'université de Halle et il demeura dans cette place jusqu'à sa mort. Il fut l'un des adversaires de la philosophie de Wolf. Ses ouvrages, tant philologiques que théologiques, sont nombreux; mentionnons seulement : *Sciographia sacra, quæ in memoriæ subsidium librorum utriusque Testamenti historicorum structuram et analysin succincte exhibet*, in-8°, Halle, 1712; *Isagoge exegetica generalis in primam sancti apostoli Joannis Epistolam, generalia totius Epistolæ momenta ejusdemque analysin continens*, Halle, 1712; *Exegesis Epistolarum apostoli Petri*, in-4°, Halle, 1712; *Exegesis Epistolarum Joannis*, Halle, 1713; *Commentatio historico-hermeneutica de vita et Epistolis Pauli, isagogen generalem et specialem historico-exegeticam præbens in Acta Apostolorum et Pauli Epistolas, una cum compendio hermeneuticæ sacræ*, in-4°, Halle, 1718; *Historia ecclesiastica Novi Testamenti*, Halle, 1722; *Epitome historiæ ecclesiasticæ Veteris et Novi Testamenti*; *Apokalyptisches Licht und Recht, das ist Erklärung der Offenbarung Johannis*, in-f°, Halle, 1730; *Mosaisches Licht und Recht, das ist Erklärung der*

sämmtlichen historischen Bücher des alten Testaments, vom Buch Josua bis Hiob, in-f°, Halle, 1734; *Evangelisches Licht und Recht,* in-f°, Halle, 1735; *Erklärung der Apostelgeschichte,* Halle, 1735; *Davidisches und Salomonisches Licht und Recht,* in-f°, Halle, 1737; *Prophetisches Licht und Recht*; *Hermeneutica sacra,* in-8°, Halle, 1733; *Urim et Thummim, seu exegesis Epistolarum Petri et Joannis cum appendice dissertationum anti Poiretianarum,* in-f°, Halle, 1734; *Hermeneutische Einleitung in die Offenbahrung Johannis, und dadurch in die Propheten,* in-8°, Halle, 1738; *Biblia parenthetica, oder Hausbibel,* in-f°, Leipzig, 1743.

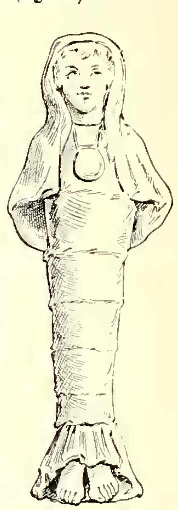
A. Regnier.

LANGES (hébreu : *ḥăṭullâh;* Septante : σπάργανον; Vulgate : *panni, involumenta*), linges dans lesquels on enveloppait les enfants nouveau-nés. — L'auteur de Job, XXXVIII, 9, compare le brouillard qui entoure la

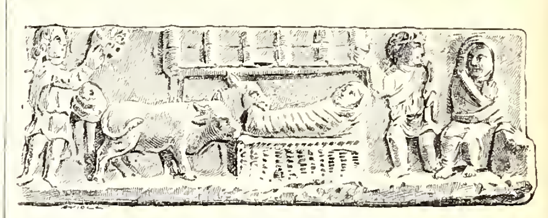


32. — Enfant emmailloté.
D'après un bas-relief romain représentant probablement la naissance de Télèphe.

mer aux langes qui enveloppent les enfants. Le personnage royal qui est censé parler dans la Sagesse, VII, 4, dit qu'il a été élevé dans les langes, comme tous les autres enfants. L'enfant Jésus fut enveloppé de langes par sa mère à sa naissance, et les anges annoncèrent aux bergers qu'ils trouveraient un enfant « enveloppé de langes et couché dans une crèche ». Luc., II, 7, 12. — Chez les anciens Égyptiens, on n'emmaillotait pas les enfants; on les laissait grandir, comme aujourd'hui encore, sans leur faire porter de vêtements. Cf. Maspero, *Lectures historiques,* Paris, 1890, p. 15; Lady Gordon, *Lettres d'Égypte,* trad. Ross, Paris, 1869, p. 37. En Chaldée, le climat réclamait plus de précautions dans le soin des jeunes enfants. Les monuments y représentent d'ailleurs les personnages de tout âge beaucoup plus vêtus qu'en Égypte. Chez les Spartiates, on couvrait légèrement le corps de l'enfant, mais sans le serrer dans un maillot. A Athènes, on traitait l'enfant avec plus de délicatesse. Le σπάργανον est ordinairement nommé au pluriel, ce qui le suppose composé de plusieurs pièces. Cf. *Hymn. homeric., Merc.,* 237; Eschyle, *Choeph.,* 755, etc. Les Romains enveloppaient le nouveau-né dans la *fascia,* cf. Plaute, *Truc.,* V, 13, longue et étroite bande d'étoffe qu'on repliait autour du corps, de la tête aux pieds, et qui ne laissait à découvert que la figure. Un bas-relief romain (fig. 32) représente un enfant ainsi emmailloté. Dans une autre figure (fig. 33) l'enfant est enveloppé dans un linge étroit qui fait plusieurs tours et assujettit les membres dans une position droite et raide, de peur qu'ils se déforment. Dans les anciens monuments chrétiens, le divin Enfant apparaît emmailloté de la même façon que l'enfant du bas-relief (fig. 34). Voir t. I, fig. 146, col. 573. C'est par exception que l'enfant Jésus du cimetière de Priscille, cf. t. I, fig. 102, col. 394, est représenté sans vêtement, au moins dans ce qui reste de la peinture. Les Juifs n'admettaient pas qu'un enfant fût dépouillé de tout vêtement pour être porté, ni même pour être mis au berceau ou en être retiré. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 516. De petits enfants juifs de Lachis sont cependant représentés nus. Voir t. II, fig. 637, 638, col. 2189. C'était du reste une malédiction, à leurs yeux, que de naître sans les soins ordinaires et d'être privé de langes. Ezech., XVI, 4. Saint Jérôme, *In Ezech.,* t. XXV, col. 128, dit que les langes sont mis aux petits enfants pour empêcher leurs membres de se déformer, et qu'ils y restaient jusqu'à l'âge de deux ou trois ans. Actuellement, les petits enfants de Palestine ont des langes. Les femmes du Liban placent les leurs dans des berceaux spéciaux, dont les langes ne sont changés que toutes les vingt-quatre heures, et dans lesquels les enfants demeurent jusqu'à l'âge de deux ans. Les femmes de Bethléhem couchent les leurs dans des espèces de filets de laine à longues franges, qu'elles peuvent porter sur leur dos et accrocher n'importe où. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 84, 347. L'enfant Jésus fut donc enveloppé de langes et sa mère fut elle-même en état de prendre ce soin. Quand l'ange donne comme signe aux bergers qu'ils trouveront un enfant emmailloté et couché dans une crèche, Luc., II, 12, ce n'est pas l'emmaillotement qui singularisait l'Enfant, c'est bien plutôt la nature de son berceau. La Sainte Vierge avait, selon toute apparence, apporté avec elle ces langes de Nazareth, où ses mains virginales les avaient préparés. Ils servirent à Jésus pendant ses premiers jours, à sa présentation au Temple et durant son voyage et son séjour en Égypte.



33. — Enfant romain dans les langes. D'après Auvard et Pingat, *Hygiène infantile ancienne et moderne,* in-18, Paris, 1889, fig. 3, p. 9.



34. — L'Enfant Jésus enveloppé de langes.
D'après le sarcophage d'Adelphia. Musée de Syracuse.

H. Lesêtre.

1. LANGUE (hébreu : *lâšôn,* mot commun aux langues sémitiques sous la forme *lišôn,* assyrien : *lišânu;* Septante : γλῶσσα; Vulgate : *lingua*), corps charnu et

mobile, qui est fixé par sa base au fond de la bouche, et est l'organe principal du goût et, chez l'homme, de la parole.

I. Langue des animaux. — La langue des chiens a sa part des ennemis vaincus. Ps. LXVIII (LXVII), 24. La langue des chiens lèche le sang de Naboth, III Reg., XXI, 19, d'Achab, III Reg., XXII, 38, et de Jézabel que ces animaux ont dévorée. IV Reg., IX, 36. Elle lèche également les ulcères du pauvre Lazare. Luc., XVI, 21. Pendant la dixième plaie d'Égypte, pas même un chien ne devait remuer la langue au milieu des Hébreux. Exod., XI, 7. Sur ces deux derniers passages, voir Chien, t. II, col. 702. La langue de la vipère donne la mort. Job, XX, 16. Voir Vipère. Il est impossible de prendre le crocodile avec une corde par la langue. Job, XL, 20.

II. Langue de l'homme. — 1° *Au sens littéral.* — 1. La langue sert à laper l'eau, à la manière des chiens, c'est-à-dire à boire non plus en faisant couler l'eau dans la bouche, mais en l'aspirant avec la langue. C'est ce que firent les soldats de Gédéon. Jud., VII, 5-7. — Dans la soif ardente, la langue se dessèche et s'attache au palais. Ps. XXII (XXI), 16; Is., XLI, 17; Lam., IV, 4. C'est pourquoi le mauvais riche, torturé dans l'enfer, demande que Lazare vienne humecter sa langue avec l'extrémité de son doigt trempée dans l'eau. Luc., XVI, 24. — L'exilé proteste que sa langue s'attachera à son palais avant qu'il oublie Jérusalem. Ps. CXXXVI (CXXXV), 6. — On dit aussi que la langue s'attache au palais pour signifier que l'on est silencieux et attentif. Job, XXIX, 10. — Moïse avait la langue embarrassée, il était *kebad lâšôn*, βραδύγλωσσος, *tardioris linguæ*, et le Seigneur lui substitua son frère Aaron pour prendre la parole. Exod., IV, 10. — Notre-Seigneur guérit un muet en lui touchant la langue, qui alors se déliait, c'est-à-dire devenait capable de parler. Marc., VII, 33, 35; cf. Luc., I, 64. C'est une des merveilles messianiques qu'Isaïe, XXXII, 4; XXXV, 6, avait annoncées. — 2. Parmi les plaies qui frapperont les ennemis de Jérusalem, Zacharie, XIV, 12, mentionne la langue tombant en pourriture. Saint Jean, Apoc., XVI, 10, parle des hommes que Dieu frappe et qui se mâchent (ἐμασσῶντο, *commanducaverunt*) la langue de douleur. — Antiochus fit couper la langue à l'aîné et au troisième des sept frères Machabées. II Mach., VII, 4, 10. — Après la mort de Nicanor, sa langue fut coupée en morceaux et livrée en pâture aux oiseaux. II Mach., XV, 33. La barbarie des anciens peuples prenait plaisir à couper la langue des prisonniers et des vaincus. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1899, t. III, p. 423, 545. Une scène chaldéenne, voir t. I, fig. 266, col. 989, représente des prisonniers que l'on torture et auxquels on arrache la langue.

2° *Dans le sens métaphorique.* — La langue désigne très fréquemment la parole elle-même et la manière bonne ou mauvaise de s'en servir. Les livres des Psaumes, des Proverbes et de l'Ecclésiastique renferment un très grand nombre de sentences qui se rapportent à ce sujet. — 1. La langue est l'instrument de la parole. Job, XXXIII, 2; Ps. XXXIX (XXXVIII), 5; XLV (XLIV), 2; CXXXIX (CXXXVIII), 4; II Reg., XXIII, 2; Is., XLV, 24, etc. La parole est tantôt *bi-lešônî*, « sur ma langue, » Job, VI, 30; Ps. XV (XIV), 3; Prov., XXXI, 26, etc.; tantôt *taḥat lašôn*, « sous la langue, » Ps. X, 7; LXVI (LXV), 17, les deux expressions ayant d'ailleurs le même sens. L'épouse a sous la langue du miel et du lait, Cant., IV, 11, c'est-à-dire de douces et aimables paroles. — 2. Selon les paroles qu'elle profère, la langue est douce ou perverse, Prov., XV, 4; arrogante, Ps. XII (XI), 4; mensongère, Ps. CIX (CVIII), 3; Prov., VI 17; trompeuse, Ps. LII (LI), 6; méchante. Prov., X, 31. C'est pourquoi il est dit que « la mort et la vie sont au pouvoir de la langue ». Prov., XVIII, 21. — 3. La langue, sans qualificatif, est ordinairement prise en mauvaise part. Le « fléau de la langue » désigne la médisance et la calomnie, ce que nous appelons des « coups de langue ». Job, V, 21; Eccli., XXVI, 9. Les ennemis de Jérémie veulent le tuer « avec la langue ». Jer., XVIII, 18; et. Ezech., XXXVI, 3. Aussi la langue est-elle comparée au serpent, Ps. CXL (CXXXIX), 4; à l'arc, Jer., IX, 3; à la flèche. Jer., IX, 8. — 4. L' « homme de langue », *'îš lâšôn*, γλωσσώδης, *linguosus*, Ps. CXL (CXXXIX), 12; Eccli., IX, 25, ou *linguatus*, Eccli., VIII 4, et la femme γλωσσώδης, *linguata*, Eccli., XXV, 27, sont des personnes de mauvaise langue. Les versions appellent δίγλωσσος, *bilinguis*, « double langue, » celui qui parle mal, disant le pour et le contre et blessant la vérité et la charité. Prov., VIII, 13; XVIII, 8; Eccli., V, 17; VI, 1; XXVIII, 15. Saint Paul ne veut point de diacres qui soient διλόγοι, *bilingues*. I Tim., III, 8. La troisième langue ou triple langue, γλῶσσα τρίτη, *lingua tertia*, est quelque chose de pire encore. Eccli., XXVIII, 16, 19. « Donner de la langue, » *lôšên*, c'est calomnier, καταλαλοῦν, *detrahere*. Ps. CI (C), 5. — 5. Saint Pierre recommande d'empêcher sa langue de mal parler, I Pet., III, 10, et saint Jacques, I, 26, taxe d'irréligion celui dont la langue est sans frein. Ce même apôtre compare la langue au gouvernail qui, malgré sa petitesse, imprime la direction au vaisseau, au petit feu qui peut incendier une grande forêt, aux bêtes sauvages qui sont moins indomptables qu'elle. Il rappelle les biens et les maux dont elle peut être la cause et veut qu'elle ne soit pas autre chose qu'une source de biens. Jacob., III, 4-12. — Sur les péchés de la langue, voir Médisance, Mensonge.

III. Langue au sens figuré. — 1. Le nom de « langue d'or », *lešôn zâhâb*, γλῶσσα χρυσέα, est donné à une barre d'or, *regula aurea*, ayant la forme de langue. Jos., VII, 21, 24. — 2. La pointe que fait la mer Morte tant au sud qu'au nord est appelée « langue ». Jos., XV, 2, 5; XVIII, 19. C'est de la langue du sud que partait la frontière de Juda, pour rejoindre au nord l'autre langue de la mer. Celle-ci s'avançait comme une langue au milieu des terres; elle y formait des golfes. Aujourd'hui le nom d'*El-Lisân* est donné au contraire à la langue de terre qui se rattache à la rive orientale de la mer Morte et s'avance vers le nord en forme de langue. Voir Morte (Mer). Isaïe, XI, 15, appelle aussi « langue de la mer d'Égypte » soit l'embouchure du Nil, soit la pointe septentrionale de la mer Rouge. Les géographes arabes donnent également le nom de « langues » aux golfes. Cf. Rosenmüller, *Jesaiæ vaticin.*, Leipzig, 1811, t. I, p. 450. — 3. Isaïe, V, 24, dit que « la langue de feu dévore le chaume ». Ailleurs, XXX, 27, il compare la langue de Jéhovah à un feu dévorant. La flamme affecte en effet la forme d'une langue, elle en a la mobilité et semble lécher les objets qu'elle atteint. Quand le Saint-Esprit descendit sur les apôtres, il apparut sous forme de « langues séparées, comme de feu », διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, *dispertitæ linguæ tanquam ignis*. Act., II, 3. Ces langues, ayant l'apparence du feu, symbolisaient la prédication évangélique, et ce feu représentait la grâce qui purifie et qui embrase. Cf. Deut., IV, 24; Is., VI, 6-7; Matth., III, 11; Luc., III, 16; XII, 49.

H. Lesêtre.

2. LANGUES (CONFUSION DES) à Babel. Voir Confusion des langues, t. II, col. 920.

3. LANGUES (DON DES), faculté surnaturelle de parler des langues étrangères sans les avoir apprises. Notre-Seigneur avait mentionné, parmi les signes qui devaient accompagner ceux qui croiraient en lui, le don de « parler des langues nouvelles », Marc., XVI, 17, c'est-à-dire inconnues de ceux qui s'en serviraient. On appelle quelquefois ce don « glossolalie ».

1° *A la Pentecôte.* — 1. Quinze peuples de langues diverses sont représentés à Jérusalem au moment de la descente du Saint-Esprit. Act., II, 9-11. A peine ont-ils reçu cet Esprit, que les Apôtres et les disciples, au

nombre d'environ cent vingt, Act., 1, 15, se mettent à parler des langues étrangères, ἑτέραις γλώσσαις, *variis linguis,* selon que l'Esprit-Saint leur donnait de le faire. La multitude rassemblée autour du Cénacle était stupéfaite, car chacun les entendait parler sa propre langue, τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν, *lingua sua illos loquentes.* Ils parlaient tous ensemble ou un grand nombre à la fois, si bien qu'aux yeux des malveillants ils ressemblaient à des hommes ivres. Leurs paroles ne s'adressaient pourtant pas directement aux auditeurs, mais à Dieu dont ils célébraient les louanges dans des langues différentes que comprenaient ceux qui les entouraient. C'est ce qu'exprime la réflexion de ces derniers : « Nous les entendons dire dans nos langues les grandeurs de Dieu. » Act., II, 4-13. Saint Pierre prend alors la parole, non plus en langue étrangère, mais en araméen, compris également par les Juifs de Judée, et par la majeure partie de ceux de la dispersion et des prosélytes; il leur montre, dans ce phénomène surnaturel, l'accomplissement d'une prophétie de Joel, leur prêche Jésus-Christ et convertit trois mille Juifs. Act., II, 15-41. — 12. Il résulte de ces textes, que le don de parler les langues étrangères venait aux Apôtres et aux disciples du Saint-Esprit lui-même, de qui dépendaient exclusivement le choix de la langue que chacun devait parler, le moment où il devait parler et les choses qu'il avait à dire. Il faut en conclure encore que le don résidait objectivement dans ceux qui parlaient et non dans ceux qui écoutaient. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLI, 15, t. XXXVI, col. 449, cite et rejette avec raison l'opinion de ceux qui pensaient que les Apôtres parlaient leur langue naturelle, mais étaient miraculeusement compris par des hommes qui n'entendaient pas cette langue. Enfin le texte restreint l'usage des langues diverses à la louange de Dieu et ne l'étend pas à la prédication elle-même. Saint Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CLXXVI, a. 1, dit que les Apôtres ont reçu le don des langues pour pouvoir prêcher l'Évangile aux diverses nations. L'opinion qu'il en a été ainsi est même assez répandue. Elle ne s'appuie pourtant sur aucune donnée scripturaire. A l'aide de l'araméen, les Apôtres ont pu communiquer aisément avec la plupart des Juifs répandus dans le monde, et le grec a servi à saint Paul pour convertir les Gentils. Les Apôtres ont-ils appris et parlé d'autres langues, ou ont-ils été favorisés, comme saint François-Xavier, du don de prêcher l'Évangile en des langues inconnues d'eux? Ou bien étaient-ils compris de tous, même quand ils ne parlaient que leur langue habituelle, comme il arrivait pour saint Vincent Ferrier? Cf. Fages, *Histoire de S. Vincent Ferrier,* Paris, 1901, t. I, p. 161. Il est possible qu'il en ait été ainsi : mais les textes se taisent à ce sujet, et, toutes les fois qu'il est parlé du don des langues, dans les Actes et les Épîtres, c'est dans le sens restreint que nous venons de voir. Le don des langues, en rapport avec la forme que le Saint-Esprit choisit pour manifester sa présence, Act., II, 3, symbolise l'universalité de la prédication apostolique, par l'effet de laquelle Dieu sera loué dans toutes les langues de l'univers. Rom., XIV, 11; Phil., II, 11. — 3. On s'est demandé quelles langues avaient parlées les cent vingt personnes, apôtres et disciples, qui reçurent le Saint-Esprit au Cénacle. Différentes réponses ont été données : chaque disciple parlait toutes les langues (S. Augustin), chacun parlait la langue du pays qu'il était appelé à évangéliser plus tard (S. Jean-Chrysostome), chacun parlait une langue différente, etc. La question n'est pas de haute importance; on manque d'ailleurs d'éléments pour la résoudre. Toujours est-il qu'il y eut au moins quinze langues parlées, puisque quinze peuples divers comprenaient ce qui était dit. Act., II, 8-11. Il y avait là comme une contre-partie de la confusion des langues à Babel; autrefois des hommes parlant la même langue avaient cessé de se comprendre; maintenant des hommes parlant des langues diverses comprenaient ce qui était dit à la gloire de Dieu. C'était le symbole de la prochaine conversion des hommes à la même foi, malgré la diversité de leurs nationalités et de leurs langages. Dans son discours, saint Pierre signale ce phénomène de glossolalie comme l'accomplissement de la prophétie de Joel, II, 28 (III, 1), disant qu'aux jours du Messie les fils et les filles d'Israël prophétiseront, *nibb'ou,* προφητεύσουσι, *prophetabunt.* Saint Paul, comme nous allons le voir plus loin, fait de la prophétie et du don des langues deux choses nettement distinctes. I Cor., XIV, 5. Mais ce n'est pas dans le même sens que saint Pierre prend le mot prophétie. Il s'agit, dans son discours, de la prophétie telle qu'on l'entendait dans l'Ancien Testament, c'est-à-dire de la manifestation extérieure d'une action extraordinaire exercée par Dieu à l'intérieur de l'âme. L'exercice du don des langues était une prophétie dans le même sens que les actes inspirés par l'Esprit de Dieu à Saül et aux prophètes de Béthel, I Reg., X, 5-13, aux envoyés de Saül à Ramatha, I Reg., XIX, 20-24, à Asaph et à Idithun dans le Temple. I Par., XXV, 2, 3.

2° *Dans la primitive Église.* — Le don des langues ne fut pas accordé exclusivement à ceux qui se trouvaient dans le Cénacle, le jour de la Pentecôte. Il devint fréquent et presque coutumier dans la primitive Église. A Joppé, où il était venu sur l'ordre de Dieu, saint Pierre instruisait le centurion Corneille et ceux de sa maison, quand tout d'un coup le Saint-Esprit descendit sur eux, avant même qu'ils fussent baptisés, et on les entendit parler les langues, λαλούντων γλώσσαις, *loquentes linguis.* Act., X, 46. A Éphèse, saint Paul baptisa des disciples de Jean et il leur imposait les mains quand, à la venue du Saint-Esprit en eux, ils se mirent à parler les langues, ἐλάλουν γλώσσαις, *loquebantur linguis.* Act., XIX, 6. A Corinthe, le don des langues était communiqué à beaucoup de fidèles. Saint Paul appelle ce don de différents noms : γένη γλωσσῶν, *genera linguarum,* « diversité des langues, » I Cor., XII, 10, 28; XIV, 10, ou simplement γλῶσσα, *lingua,* « langue, » I Cor., XIV, 2, ou γλῶσσαι, *linguæ,* « les langues. » I Cor., XIII, 8; XIV, 5, 22. Il exprime le désir que tous puissent recevoir ce don, et λαλεῖν γλώσσαις ou γλώσσῃ, *linguis* ou *lingua loqui,* parler « en langues » ou « en langue ». I Cor., XIV, 2, 5, etc. Il ne reproduit pas complètement l'expression de saint Marc, XVI, 67 : λαλεῖν καιναῖς γλώσσαις, *novis linguis loqui,* « parler en langues nouvelles, » ni celle des Actes, II, 4, ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, *aliis linguis loqui,* « parler en d'autres langues. » Mais toutes ces formules paraissent équivalentes. Saint Paul emploie le mot langue tantôt au singulier, quand il s'agit d'un seul fidèle ne parlant qu'une seule langue, I Cor., XIV, 4, tantôt au pluriel, quand il s'agit de plusieurs fidèles parlant plusieurs langues différentes. I Cor., XIV, 5, 22. Dans les deux cas, il s'agit du même don spirituel. Ce don fut accordé, sans nul doute, à bien d'autres chrétientés. Saint Irénée, *Adv. hæres.,* V, VI, 1, t. VII, col. 1137, atteste qu'il avait encore vu de son temps des chrétiens qui, par la grâce du Saint-Esprit, parlaient toutes sortes de langues, παντοδαπαῖς γλώσσαις. Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 7, t. XX, col. 448. La glossolalie disparut peu à peu, quand l'effet qu'elle était destinée à produire put être suppléé par des moyens moins extraordinaires. Dans tous les cas précédents, le don des langues apparaît comme une aptitude d'ordre spirituel, χάρισμα, I Cor., XII, 31, mais nullement comme moyen de prédication. Il n'est pas la spécialité de ceux qui enseignent; il est accordé à tous les fidèles indistinctement.

3° *Nature du don des langues.* — Le mot « langue » peut désigner soit l'organe de la parole, soit le langage particulier à chaque peuple, soit la manière de parler propre à chacun des individus qui se servent de la même

langue. Ces trois sens du mot ont donné lieu á diverses interprétations du don des langues. — 1. Plusieurs auteurs se sont arrêtés au premier sens. D'aprés eux, le don consistait á parler de la langue, λαλεῖν γλώσσῃ, à émettre au moyen de la langue des sons confus et inarticulés, comme ceux des enfants qui commencent á parler (Eichhorn, Néander, Schmidt, etc.), ou bien des exclamations incohérentes et des mots sans suite (Meyer, etc.), ce qui faisait ressembler la glossolalie á l'inspiration des pythonisses, ou enfin des sons imperceptibles, á voix basse, qu'il fallait ensuite interpréter, c'est-à-dire traduire á haute voix (Wiseler). On ne voit pas la nécessité d'une grâce spéciale pour obtenir un pareil résultat, qui est une déformation et non un perfectionnement du langage humain. D'autres ont voulu s'appuyer sur certaines expressions de saint Paul pour identifier plus ou moins la glossolalie avec les langues des anges, I Cor., XIII, 1, les paroles qu'on entend dans le ciel, II Cor., XII, 4, les discours accompagnés d'instruments, I Cor., XIV, 7, 8, comme le *kinnôr* dont se servaient les anciens prophétes, I Reg., X, 5, les chants en esprit, I Cor., XIV, 15; Eph., V, 19, les cris inspirés par l'Esprit-Saint, Rom., VIII, 15; Gal., IV, 6, les soupirs inexprimables de l'Esprit. Rom., VIII, 26, etc. Toutes ces explications se heurtent à ce fait que l'Apôtre parle de langues, et qu'il est inadmissible qu'il se soit servi de ce mot dans un autre sens que son sens habituel sans en avertir ses lecteurs. Le mot « langue » a ici sous sa plume la même signification que dans les passages de saint Marc, XVI, 67, et des Actes, II, 4, où il est question de « langues nouvelles » et d' « autres langues ». D'autre part, saint Paul avait trop présent á l'esprit le phénoméne du don des langues â la Pentecôte, pour parler dans les mêmes termes et avec le même mot « langue » d'un don qui eût été différent. Saint Luc fut d'ailleurs longtemps son compagnon d'apostolat, et l'on ne conçoit pas le disciple et l'Apôtre se servant l'un et l'autre d'expressions identiques pour faire connaître des faits extraordinaires dont la nature n'eût pas été la même. Du reste, saint Paul établit clairement l'identité du don des langues dont parle saint Marc avec ce qui se passa à la Pentecôte et á Corinthe, quand lui-même, I Cor. XIV, 21, cite le texte d'Isaïe, XXVIII, 11, dans lequel Dieu promet de parler à son peuple en langues étrangères, ἐν ἑτερογλώσσοις et qu'il applique cette prophétie á la glossolalie corinthienne. — 2. D'autres préférent le troisiéme sens du mot langue et font consister le don dans l'usage d'un langage archaïque, poétique, métaphorique à l'excès, semblable á celui qui rendait si obscurs les oracles du paganisme (Bleek, Heinrici, etc.). C'est ce qu'ils appellent parler en « gloses ». On a dit aussi que « parler en langue », c'était parler avec franchise, á découvert, ce que les disciples ne firent qu'á dater de la Pentecôte (Van Hengel). Les textes s'opposent encore à ces interprétations; il y est question de langues parlées et de diverses langues et nullement d'idiotismes de langage ou de publicité de la parole. — 3. Reste le troisième sens du mot « langue », celui qu'imposent les textes et que tous reconnaissent, à l'exception de quelques commentateurs non catholiques. Il en est cependant, parmi les catholiques (Bisping, etc.), qui croient que le don portait seulement sur l'usage de la langue primitive de l'humanité, que les Apôtres auraient parlée à la Pentecôte, et qui, par miracle, aurait été comprise de chaque auditeur, comme si elle était sa langue propre. Pour expliquer l'intelligibilité de cette langue primitive, on suppose qu'elle renfermait toutes les racines des langues postérieures. D'autres (Billroth, etc.) ont imaginé que dans la glossolalie on parlait une langue composée de mots empruntés à toutes les autres langues. Les expressions du texte sacré ne permettent pas d'admettre ces explications: il y est question non d'une seule langue, mais de langues variées; non d'un assemblage quelconque de mots divers, mais d'un ensemble formant ce qu'on appelle une langue; non d'une langue primitive, mais de langues que les contemporains peuvent comprendre. Act., II, 11. Il n'y a donc qu'une maniére d'entendre les textes: ceux qui étaient favorisés du don spirituel parlaient soit une, soit plusieurs langues étrangéres. — 4. A part quelques Péres grecs (saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, etc.) qui ont pensé que celui qui parlait une langue étrangére, en vertu du don spirituel, la comprenait lui-même, la plupart des anciens ont cru au contraire qu'on recevait le don de parler une langue étrangére sans recevoir en même temps celui de la comprendre. C'est ce qui ressort des explications de saint Paul. I Cor., XIV, 1-25. Celui qui parle les langues a besoin qu'on interprète ses paroles; il doit prier pour qu'un interpréte lui soit donné. S'il se comprenait complètement lui-même, il lui serait aisé de traduire ses paroles en langage ordinaire. — 5. Il est assez difficile de savoir quel était l'état psychologique de celui qui était favorisé du don des langues. L'Apôtre dit que celui qui parle en langue s'édifie lui-même, I Cor., XIV, 4, par conséquent travaille à son propre bien spirituel et à son union avec Dieu. Mais dans quelle proportion la grâce divine et l'activité humaine concouraient-elles á la production de cet heureux résultat? D'aprés Döllinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. Bayle, Paris, 1861, p. 444, « l'état de ceux qui parlaient sous l'influence du don des langues était complétement un état d'enthousiasme et d'extase, qui interrompait la réflexion, la pensée discursive. Ils éclataient en témoignages d'actions de grâces, en hymnes, en priéres. Mais ils ne restaient pas libres de choisir la langue dans laquelle ils voulaient se faire entendre; une force intérieure les obligeait á parler dans une langue déterminée, qui pouvait leur être entiérement étrangére. Ils avaient bien conscience, dans une certaine mesure, du contenu de leurs discours; il en avaient une idée générale; mais d'ordinaire ils éprouvaient une grande difficulté ou une incapacité absolue pour les répéter dans leur langue habituelle. » Saint Paul dit formellement que l'intelligence, νοῦς, ne tirait pas de profit de la glossolalie, I Cor., XIV, 14, sans nul doute parce qu'elle ne comprenait rien ou du moins ne saisissait que très peu de chose dans ce qui était dit. La même inintelligence se produisait d'ailleurs assez souvent chez les prophétes, cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CLXXIII, a. 4; il n'est donc pas étonnant qu'elle se retrouvât chez ceux qui ne recevaient qu'un don inférieur. Ces derniers cependant avaient certainement conscience de leur état et de l'impulsion divine dont ils étaient l'objet. Il faut même conclure des paroles de saint Paul, I Cor., XIV, 27, 28, qu'ils pouvaient soit régler, soit arrêter les effets de cette impulsion. Il est d'ailleurs possible que, dans le don des langues, l'action surnaturelle variât selon les sujets, et que dans ces derniers l'état d'intelligence et de conscience fût assez différent, suivant les circonstances, les aptitudes naturelles, etc. Les textes ne permettent pas de conclure d'une manière plus précise au sujet d'un phénoméne transitoire et depuis si longtemps disparu. On ne peut dire non plus si le don était permanent dans celui qui l'avait reçu, ou s'il n'était que momentané. Cette seconde hypothèse paraît plus vraisemblable. Act., II, 4. — 6. Enfin il est hors de conteste que le don des langues était accordé non pour l'enseignement, mais pour la célébration des louanges divines. Les Apôtres, le centurion Corneille, les disciples de Jean ne reçoivent le don des langues que pour glorifier Dieu. Act., II, 4-13; X, 46; XIX, 6. Les auditeurs s'instruisent si peu en les écoutant qu'ils les prennent pour des fous. Act., II, 13; I Cor., XIV, 23. C'est en vertu d'un don tout différent que saint Pierre parla aux Juifs dans la langue qu'ils comprenaient et les convertit. Act., II, 14-37.

4° *Usage du don des langues.* — Saint Paul s'étend avec détail sur l'usage qui doit être fait dans l'Église du don des langues et en même temps il en complète la notion. — 1. Le don des langues est inférieur à la prophétie, par laquelle on parle aux hommes au nom de Dieu pour les instruire et les encourager. Par la glossolalie on parle à Dieu, non aux hommes. On n'édifie que soi, ce qui suppose que, même en ne comprenant pas ce qu'on dit, on reçoit cependant, en même temps que le don, une grâce intérieure qui unit l'âme à Dieu. C'est pourquoi l'Apôtre souhaite ce don à tous; mais il préfère la prophétie, à moins que quelqu'un ne soit là pour expliquer ce qui a été dit en langue étrangère et ainsi édifier l'Église. I Cor., XIV, 1-6; cf. S. Thomas, *Sum theol.*, IIª IIæ, q. CLXXVI, a. 2. — 2. S'il est isolé, le don des langues n'a donc pas grande utilité. Ceux qui désirent les dons spirituels doivent aspirer à de plus utiles. I Cor., XIV, 7-12. Pratiquement, celui qui a la glossolalie doit prier pour qu'un autre auprès de lui obtienne le don de l'interprétation. Saint Paul a dit plus haut que le possesseur de ce don s'édifie lui-même. Ici, il distingue : c'est le πνεῦμα, *spiritus,* qui prie, c'est-à-dire que la faculté affective de l'âme, sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, s'élève utilement à Dieu et s'unit à lui; pendant ce temps, le νοῦς, *mens,* la faculté intellectuelle de l'âme, ne comprenant à peu près rien à ce qui est dit en langue étrangère, demeure sans profit, ἄκαρπος, *sine fructu.* Ainsi en est-il, par exemple, de celui qui récite un psaume en latin sans comprendre cette langue; son âme tend vers Dieu par des sentiments affectifs, mais son intelligence ne trouve aucun aliment dans les paroles latines. Le mot πνεῦμα ne saurait avoir ici un autre sens. Le πνεῦμα de l'homme est, dans ce passage, le siége du sentiment et de l'intuition de l'amour divin, sous l'action du πνεῦμα ἅγιον, par opposition au νοῦς, qui est le siége de la connaissance consciente et réfléchie. Le νοῦς et le πνεῦμα représentent ainsi dans l'homme une image de ce que sont en Dieu le Fils, νοῦς ou λόγος, et le Saint-Esprit, πνεῦμα. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 184-186. Dans son Épître aux Éphésiens, IV, 23, l'Apôtre réunit les deux mots, quand il dit qu'il faut se renouveler τῷ πνεύματι τοῦ νοός, *spiritu mentis.* Ces deux mots désignent l'âme elle-même, mais en deux de ses facultés, et c'est par le πνεῦμα, en communication par la grâce avec l'Esprit-Saint, que doit se renouveler le νοῦς, l'intelligence, qui autrement ne recevrait ses inspirations que de la chair et serait un νοῦς τῆς σαρκός. Eph., II, 18. Cf. S. Augustin, *De Trinitate,* XIV, XVI, 22, t. XLII, col. 1053. Le πνεῦμα dont parle saint Paul n'est donc ni l'essence intime de l'âme (Bisping), ni la partie la plus profonde de l'intelligence (Bengel, Meyer, etc.), ni la faculté imaginative, ni la raison inspiratrice, ni le souffle physique qui fait proférer la parole, ni l'Esprit-Saint lui-même qui pousse à la prière. Saint Paul veut qu'on prie et qu'on chante à la fois avec le πνεῦμα et avec le νοῦς, par conséquent avec tout ce qui doit rendre l'acte religieux affectif et intelligent. Il conclut en disant qu'il préfère cinq paroles dites avec le νοῦς, de manière à instruire les autres, que dix mille avec le πνεῦμα, qui intervient seul dans la glossolalie. I Cor., XIV, 13-19. — 3. Même en présence des infidèles, le don des langues ne peut être utilisé qu'imparfaitement. Ce don est un signe pour les infidèles, signe qui peut les édifier en les étonnant, lorsqu'ils comprennent ces langues étrangères, comme à la Pentecôte, Act., II, 11, mais signe qui d'ordinaire n'attire leur attention qu'en les déconcertant. Ainsi arrive-t-il que si, dans une assemblée où s'exerce la glossolalie, entrent des infidèles ou même une personne qui ignore ce genre de manifestations spirituelles, un ἰδιώτης, *idiota,* ils prendront pour des fous, pour des agités du démon, μαίνεσθε, ceux qui ont le don des langues. Ces infidèles seront, au contraire, touchés et convertis si le fidèle qui a le don de prophétie et qui parle au nom de Dieu leur tient des discours qui vont au fond du cœur et y portent la conviction. I Cor., XIV, 20-25. — 4. Il faut donc régler l'exercice du don des langues, aussi bien que celui des autres dons spirituels, afin que tout se passe à l'édification générale. Quand des fidèles reçoivent le don des langues, deux seulement et trois au plus peuvent prendre la parole, et encore ils ne doivent le faire que tour à tour. Mais comme cette parole a besoin d'être interprétée, si l'interprète fait défaut, que le fidèle qui a le don des langues garde le silence. Toutefois, la glossolalie comporte une grâce d'édification personnelle, I Cor., XIV, 4; il ne convient donc pas d'en priver le fidèle. Celui-ci parle alors en langue étrangère, mais en silence et seulement pour deux auditeurs, lui-même et Dieu. En terminant ce qu'il a à dire sur ce sujet, l'Apôtre résume tout en deux mots: « Souhaitons le don de prophétie, » parce que c'est un don des plus utiles à l'Église; mais « n'empêchez pas de parler en langues », parce que, malgré son infériorité, ce don profite à tous quand l'interprétation accompagne la glossolalie, et il profite au fidèle qui le possède, même quand celui-ci ne peut l'exercer publiquement. I Cor., 26-28, 39. — 5. De ces remarques de l'Apôtre, il suit que le don des langues ne différait pas à Corinthe de ce qu'il avait été à Jérusalem, à Joppé et à Éphèse. Il ne s'agissait pas de langues créées de toutes pièces, ni de cris inarticulés, ni d'exclamations extatiques, ni même seulement d'expressions figurées et enthousiastes, mais de langues connues et parlées par d'autres hommes, dont le Saint-Esprit communiquait l'usage momentané à certains fidèles, dans l'unique but de louer Dieu. Cette louange de Dieu en langue étrangère ne pouvait être comprise et ne devenait utile que si on la traduisait à l'usage des auditeurs. C'est pourquoi le don des langues avait à être complété par un autre, que l'Apôtre appelle ἑρμενεία γλωσσῶν, *interpretatio sermonum,* « interprétation des langues, » I Cor., XII, 10, et ce don d'interprétation dépendait du Saint-Esprit, I Cor., XII, 11, mais n'était pas toujours accordé en même temps que le premier. I Cor., XIV, 28. Il est à noter que, dans l'énumération des dons spirituels, la glossolalie et l'interprétation viennent en dernière ligne, à raison sans doute de leur moindre importance. I Cor., XII, 8-10. Le don d'interprétation était même beaucoup plus rare que le don des langues. Le Saint-Esprit ne devait pas communiquer le don d'interprétation quand il n'y avait rien à interpréter, et, de plus, ce don faisait assez souvent défaut, alors que le premier s'exerçait. I Cor., XIV, 28.

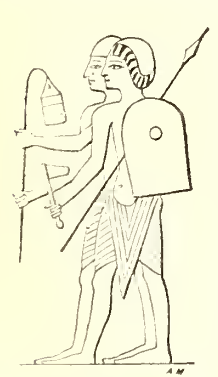
5° *Caractère surnaturel du don des langues.* — En plusieurs circonstances, on a vu des personnes parler des langues qu'elles n'avaient jamais apprises. Le fait se constate fréquemment dans les cas de possession diabolique, si bien que le Rituel romain, *De exorcizandis obsessis a dæmonio,* range parmi les signes de la possession la faculté de parler une langue inconnue ou de comprendre celui qui la parle. Il est de toute évidence que le don des langues accordé aux Apôtres et aux premiers fidèles ne provient pas d'une pareille source. Les textes l'attribuent formellement à l'action du Saint-Esprit, Act., II, 4; X, 44, 46; XIX, 6; I Cor., XIV, 2, et saint Paul n'aurait pas pris pour la manifestation de la puissance divine une faculté due à la présence du démon. On a également constaté chez certaines personnes soumises à l'influence hypnotique cette même faculté de parler ou de comprendre des langues qui leur étaient étrangères. Mais on a remarqué aussi que les hypnotisés, ou les esprits qui sont censés agir en eux, ne pouvaient parler ou comprendre que des langues connues du médium ou des assistants, ce qui paraît ramener cette faculté à un simple phénomène naturel.

de suggestion ou de lucidité. Cf. A. Arcelin, *La dissociation psychologique,* dans la *Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, avril 1901, p. 452. Le don des langues était certainement de tout autre nature chez les premiers chrétiens, puisqu'il se manifestait d'ordinaire dans des milieux où les langues parlées étaient si bien ignorées qu'on ne trouvait pas toujours d'interprètes, tels que le Saint-Esprit pouvait seul en susciter, pour traduire ce qui avait été dit. I Cor., XIV, 13, 28. Ce qui prouve encore le caractère surnaturel du don des langues, tel qu'il s'exerçait à Corinthe, c'est la facilité qu'il avait d'être réglé par l'obéissance. I Cor., XIV, 27. Or, en théologie mystique, on a toujours regardé l'obéissance du sujet comme la garantie la plus sûre de l'action divine. Cf. Ribet, *La Mystique divine,* Paris, 1883, t. III, p. 66. Voir DONS SURNATURELS, t. II, col. 1484-1486; J. Frd. Melville, *Observationes theologico-exegeticæ de dono linguarum in Novo Testamento commemorato*, in-4°, Bâle, 1816; Bleek, *Ueber die Gabe des* γλώσσαις λαλεῖν *in der ersten christlichen Kirche,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* t. II, 1829, p. 379; Ad. Hilgenfeld, *Die Glossolalie in der alten Kirche,* in-8°, Leipzig, 1850; Éd. Reuss, *La Glossolalie,* dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, t. III, 1851, p. 65-97; Döllinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 442-446; Corluy, *Langues* (*dans la primitive Église*), dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, Paris, 1889, col. 1785-1800; Cornely, *In S. Pauli prior. Epist. ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 410-447; Le Camus, *L'œuvre des Apôtres,* Paris, 1891. p. 16-23; Fouard, *Saint Paul, ses missions*, Paris, 1892, p. 241-247.

H. LESÊTRE.

LANTERNE (grec : φανός; Vulgate : *laterna*), sorte de boite, dont les parois de vessie, de corne ou de verre, protègent une lumière portative contre le vent tout en la laissant transparaître. La Bible n'en parle qu'une fois, dans le Nouveau Testament. Quand Judas marche vers Gethsémani, il est accompagné d'une cohorte et de serviteurs du Temple, μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων, « avec des lanternes et des torches. » Joa., XVIII, 3. Il était en effet nécessaire, bien qu'on fût à l'époque de la pleine lune, d'avoir des lumières pour éclairer l'ombre épaisse des oliviers du jardin. Le φανός, qui désigne ordinairement un flambeau ou une torche, est aussi le nom de la lanterne, bien qu'assez tard, dans Athénée, *Deipnosoph.,* 700. La mention des torches, λαμπάδες, dans ce passage de l'Évangile, permet d'affirmer qu'ici les φανοί sont bien des lanternes, conformément à la traduction de la Vulgate. Les lanternes paraissent avoir été en usage chez les Égyptiens (fig. 35). En tout cas, elles étaient bien connues à l'époque romaine. Cf. Rich, *Dict. des Antiq. romaines et grecques,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 352. Les lanternes étaient employées à bord des navires. Cf. Xénophon, *Hellen.,* V, I, 6; Diodore de Sicile, XX, 75; Tite Live, XXIX, 25. On a retrouvé, à Herculanum et à Pompéi, des lanternes de bronze, cylindriques, avec des parois de corne, ouvrant seulement par le haut (fig. 36, col. 83). Les soldats romains de l'Antonia avaient certainement des lanternes à leur usage. Les Juifs de l'époque évangélique se servaient aussi très probablement de lanternes, au moins dans le Temple et dans les demeures importantes. Il n'est donc pas étonnant d'en trouver dans l'escorte nocturne de Judas.

H. LESÊTRE.



35. — Lanterne égyptienne. D'après Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* édit. Birch, t. II, fig. 385.

LAODICÉE (grec : Λαοδικεία; Vulgate : *Laodicia*), ville de Phrygie, située sur la rive gauche du Lycus (fig. 37).

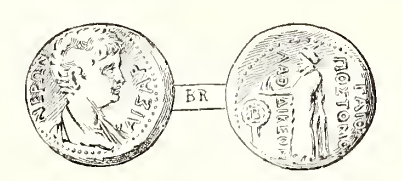
1° *Laodicée dans le Nouveau Testament.* — 1. Une Église chrétienne fut créée dans cette ville dès le temps des Apôtres. Saint Paul, Col., II, 1, la mentionne comme étant étroitement unie à celle de Colosses. Comme celle-ci, elle n'avait pas été établie directement par l'Apôtre; elle était de celles qui « n'avaient pas encore vu son visage de chair », mais pour lesquelles il soutenait « un grand combat ». Col., II, 1. La chrétienté de Laodicée avait été très probablement fondée, comme celles de Colosses et d'Hiérapolis, par le Colossien Épaphras. Saint Paul nous montre en effet, celui-ci qui avait été son disciple, probablement à Éphèse dans l'école de Tyrannus, s'occupant avec grande sollicitude des fidèles de Laodicée et d'Hiérapolis. Col., IV, 13. Voir ÉPAPHRAS, t. II, col. 1819. Il avait eu pour collaborateur Nymphas dans la maison de qui était le lieu de réunion des fidèles de Laodicée. Col., IV, 15. Voir NYMPHAS. En même temps qu'il demandait aux Colossiens de communiquer à l'Église de Laodicée la lettre qu'il leur envoyait, il leur recommandait de lire eux-mêmes publiquement celle qui leur parviendrait de Laodicée, c'est-à-dire, selon toutes les vraisemblances, une lettre que lui-même avait écrite ou devait écrire aux Laodicéens. Col., IV, 16. Voir LAODICÉENS (ÉPITRE AUX). — 2. L'Église de Laodicée est une des sept aux évêques desquelles sont adressées les lettres par lesquelles débute l'Apocalypse. Apoc., I, 11. La lettre à l'Ange de Laodicée (voir ANGE, 8, t. I, col. 591) contient des reproches sur sa tiédeur. Son amour des richesses l'a aveuglé. Il ne voit pas qu'en réalité devant Dieu il est misérable, pauvre, aveugle et nu. Il doit acheter du Seigneur : de l'or éprouvé par le feu, pour être riche; des vêtements blancs, pour que la honte de sa nudité ne paraisse pas et un collyre (voir COLLYRE, t. II, col. 842) pour oindre ses yeux afin de voir. En d'autres termes, il faut qu'il ait du zèle et se repente. Apoc., III, 14-21. La première Épitre à Timothée se termine sur un certain nombre de manuscrits grecs par ces mots : « écrite à Laodicée, métropole de la Phrygie Pacatienne. » La Vulgate n'a pas inséré cette mention.

2° *Histoire.* — La ville de Laodicée portait originairement le nom de Diospolis ou de Rhoas. Pline, *H. N.,* V, XXIX, 105. Sur le même emplacement, Antiochus II Théos établit entre 266 et 246 une des colonies que les rois syriens multiplièrent dans leur royaume pour assurer leur domination. Il lui donna le nom de sa femme Laodicé. Étienne de Byzance, 1825, t. I, p. 272. La population grecque fut toujours très peu nombreuse et ne consista guère que dans les fonctionnaires et la garnison; les habitants restèrent en immense majorité syriens. La principale divinité de la ville est désignée sous le nom de Ζεὺς Ἀσεῖς. Le mot *Aseis* ne paraît être autre chose que la transcription grecque d'un mot sémitique, *Aziz*, qui signifie puissant et qui est traduit dans les inscriptions de Laodicée par ὕψιστος. C. Waddington, *Voyage en Asie Mineure au point de vue numismatique*, in-4°, Paris, 1853, p. 25-26; W. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-4°, Oxford, 1895, p. 78, insc. 14. La ville de Laodicée était située sur un des contreforts des monts Salbacus, sur la rive gauche du Lycus, entre l'Asopus et le mont Cadmus. Le territoire de la cité s'étendait entre le Lycus et le Caprus. Laodicée était donc sur la frontière de la Carie dont le Caprus formait la limite. Pline, *H. N.,* V, XXIX, 118; Strabon, XII, VIII, 16. La ville fit partie des États d'Eumène, roi de Pergame; elle souffrit beaucoup durant la guerre de Mithridate contre les Romains. Appien, *Bell. Mithr.,* 20;

Strabon, XII, viii, 16; mais elle recouvra bien vite, sous la domination romaine, une prospérité qui alla se développant. Strabon fait dater sa splendeur de son propre temps, c'est-à-dire de la fin du premier siècle avant J.-C. A cette époque, en effet, Laodicée devint une des villes les plus importantes de l'Asie mineure

36. — Lanternes romaines trouvées à Herculanum et à Pompéi. D'après une photographie.

par ses richesses et son commerce. Les environs produisaient une race de moutons dont la laine était très



37. — Monnaie de Laodicée de Phrygie.
ΝΕΡΩΝ ΚΑΙΣΑΡ. Tête de Néron jeune, à droite. Grénetis au pourtour. — ℟. ΓΑΙΟΣ ΠΟΣΤΟΜΟΥ ΛΑΟΔΙΚΕΩΝ. Jupiter debout à gauche. Dans le champ, la lettre B dans une couronne.

recherchée à cause de sa finesse et de leur belle teinte noire qu'on appelait *coraxine*, ou noir de corbeau. Strabon, XII, viii, 16. Les sandales de Laodicée étaient également renommées. Talmud, *Kelim*, xxix, 1; *Nidda*, viii, 1. Cf. Buchenschütz, *Die Hauptstätten des Gewerbfleisses im klassiehen Alterthum*, Leipzig, in-8°, 1869, p. 61, 65; Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Greichen und Römern*. in-8°, Leipzig, 1875-1884, p. 26-28. Il est encore question de ces produits dans l'édit de Dioclétien sur le maximum. Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique en Asie Mineure*, in-f°, Paris, 1847-1863, t. iii, p. 164, 174.

Un certain nombre d'habitants de Laodicée étaient parvenus à une très grande richesse, avaient embelli leur ville et lui avaient légué des sommes considérables. Parmi ces citoyens opulents et généreux, Strabon cite Hieron, Zénon et son fils Polémon qu'Antoine et Auguste élevèrent à la dignité royale et à qui furent attribués le Pont qui porta le nom de Polémoniaque, l'Arménie et la côte autour de Trébizonde. Voir Dion Cassius, xlix, 25, 33, 34; cf. Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines*, t. ix (J. Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, t. ii), trad. franç., in-8°, Paris, 1892. p. 279. De nombreux banquiers étaient établis à Laodicée. Cicéron, *Ad. fam.*, iii, 5; cf. ii, 17. Cette prospérité de la ville explique la nature des reproches que saint Jean adresse à l'évêque de Laodicée

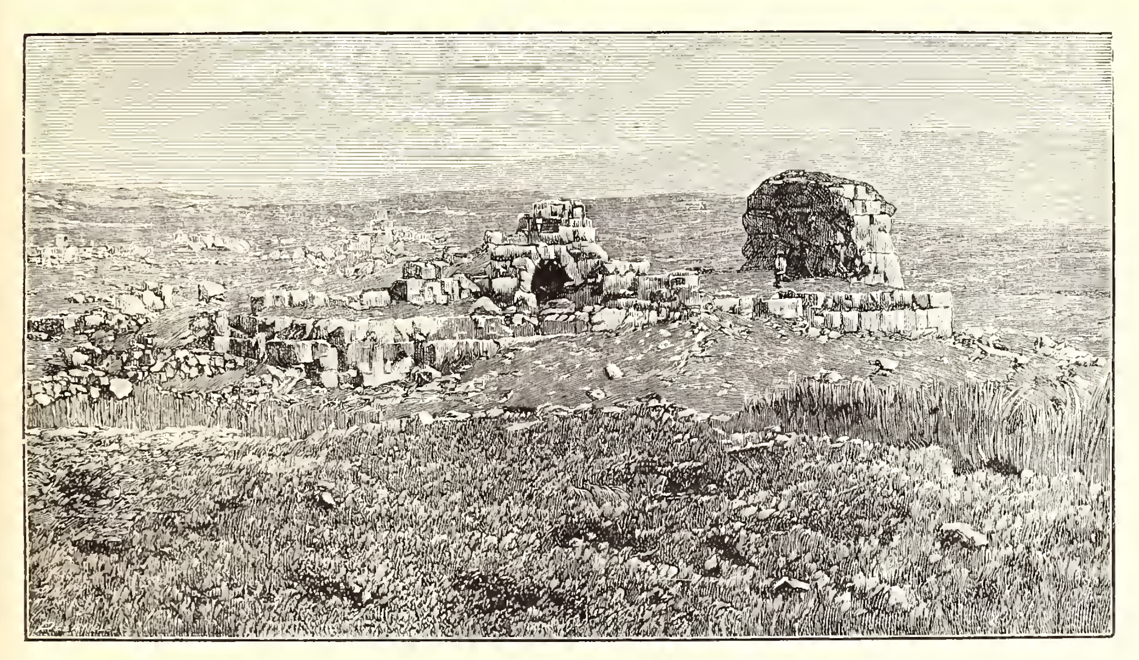
et des conseils qu'il lui donne : « Achète-moi l'or éprouvé par le feu, » par opposition à l'or qu'on trouve chez les banquiers. Apoc., III, 17, 18.

Laodicée avait reçu de Rome le privilège de ville libre. *Corpus inscript. latin.*, t. I, n. 587. Le district judiciaire ou *conventus* dont elle faisait partie, quoique appartenant à la province d'Asie, en avait été détaché du temps de Cicéron et soumis au gouverneur de Cilicie. Cicéron, *Ad. fam.*, XIII, 67, 1. Les vingt-cinq cités du *conventus* se réunissaient à Laodicée où se tenaient les assises judiciaires. Pline, *H. N.*, V, XXIV, 105; Cicéron, *Ad. Attic.*, V., 21, 9; *Ad famil.*, III, VIII, 5; XV, IV, 2. Toute cette région était fréquemment bouleversée par des tremblements de terre. Celui qui eut lieu en 60 après J.-C., sous le règne de Néron, fut l'un des plus terribles; mais les désastres qu'il produisit furent vite réparés. Strabon, *ibid.*; Tacite, *Ann.*, XIV, 27.

Il y avait à Laodicée une colonie juive considérable. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 20, publia une lettre des autorités de Laodicée à un magistrat romain, probablement le proconsul d'Asie, dans laquelle ils s'engagent à ne pas troubler les Juifs dans l'observance du sabbat et de leurs usages religieux. Les Juifs de Laodicée envoyaient régulièrement leur tribut au temple de Jérusalem. Le proconsul Flaccus, durant son administration en 62 avant J.-C., confisqua ce tribut qui pour Laodicée s'élevait à vingt livres d'or. Cicéron, *Pro Flacco*, XXVIII. — Certains auteurs font d'Archippe, dont il est question dans Col., IV, 17, et de Nymphas, Col., IV, 15, les premiers évêques de Laodicée. Voir ARCHIPPE, t. III, col. 932, et NYMPHAS. Diotréphe, III Joa., 9, aurait été le troisième, mais cela n'est pas prouvé.

3° *Site.* — Le site de Laodicée a été souvent décrit par les voyageurs. Ils signalent parmi les ruines qui subsistent celles d'un stade, d'un gymnase, d'un aqueduc, de théâtres, d'odéons, de temples, et enfin celles des murailles de la ville (fig. 38). La plus ancienne description est celle de Smith, *Survey of seven churches of Asia*, in-8°, 1678, p. 250. Cf. Pococke, *Description of the East and some others countries*, Londres, 1745, t. II, part. II, p. 71; Chandler. *Travels in Asia Minor*, in-8°, Oxford, 1775, p. 224; F. V. Arundell, *A visit to the seven Churches in Asia*, in-8°, Londres, 1828, p. 84; Id., *Discoveries in Asia Minor*, in-8°, Londres, 1834, t. II, p. 180; W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor*, in-8°, Londres, 1842, t. I, p. 514; W. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-4°, Oxford, 1895, t. I, p. 32-84; J. B. Lightfoot, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 3e édit., in-8°, Londres, 1879, p. 5-9, 42-43; E. Le Camus, *Voyage aux Sept Églises de l'Apocalypse*, in-4°, Paris, 1896, p. 196-202; Anderson, dans le *Journal of Hellenic Studies*, 1897, p. 404; Weber, dans le *Jahrbuch des k. deutschen archäologischen Instituts*, t. XIII, 1898, p. 1.

E. BEURLIER.



38. — Ruines de Laodicée. D'après une photographie de M. H. Cambournac.

LAODICÉENS (ÉPITRE AUX). A la fin de l'Épître aux Colossiens, saint Paul exhorte ceux-ci à envoyer aux Laodicéens la lettre qu'il leur adresse et à lire celle qui leur viendra de Laodicée. Col., IV, 16. S'agit-il d'une lettre de l'Apôtre aux Laodicéens ou d'une lettre des Laodicéens à l'Apôtre? il est difficile de le dire. Winer, *Grammatik des Neutestamentlich Sprachidioms*, in-8°. Leipzig, 1830, p. 434, pense qu'il s'agit d'une lettre écrite aux Laodicéens et envoyée de Laodicée à Colosses. En effet s'il agit d'une lettre des Laodicéens à saint Paul, il aurait fallu que celui-ci l'envoyât aux Colossiens. De plus, on se demande à quoi eût pu servir cette lettre aux Colossiens? A cette question ceux qui prétendent qu'il s'agit d'une lettre de saint Paul répondent qu'elle pouvait contenir des renseignements qui auraient amené l'Apôtre à écrire certains passages de son Épître aux Colossiens et qu'à cause de cela il leur dit de la lire après qu'ils auront lu celle qu'il leur adresse. Ce sont là de pures hypothèses, et le plus vraisemblable est qu'il s'agit d'une lettre de saint Paul aux Laodicéens. Un grand nombre d'auteurs pensent que l'Épitre aux Laodicéens était la même que l'Épitre aux Éphésiens. — Celle-ci, en effet, est une sorte d'encyclique et, si elle porte dans le recueil canonique le nom d'Éphèse, c'est qu'elle a été copiée d'après l'exemplaire conservé dans

cette ville, métropole de l'Asie. Marcion prétendait qu'il fallait lire en tête de la lettre : *Ad Laodicenos*. Il est possible que ce fût une simple conjecture de sa part. Tertullien, *Adv. Marcionem,* v, 11, 17, *P. L.,* t. II, col. 500-502. Cf. S. Épiphane, *Hær.*, XLIII, 9, t. XLI, col. 708, et t. XLVIII, col. 721; E. Jacquier, *Histoire des Livres du Nouveau Testament,* in-18, Paris, 1903, t. I, p. 286, 289; ÉPHÉSIENS (ÉPITRE AUX), t. II, col. 1849-1851. — Il existe une épître apocryphe qui porte le nom d'Épître aux Laodicéens et dont on n'a qu'une version latine et une version arabe faite d'après le latin. C'est un centon de passages empruntés à l'Épître aux Galates et à l'Épître aux Éphésiens. Le texte arabe a été publié dans la *Revue biblique*, 1896, p. 221. Voir ÉPITRES APOCRYPHES, 7, t. II, col. 1899. Cf. R. Anger, *Ueber den Laodicenerbrief*, in-8°, Leipzig, 1843; A. Sartori, *Ueber den Laodicenserbrief,* in-8°, Lübeck, 1853.

E. BEURLIER.

LAOMIM (hébreu: *Le'ummîm,* « peuples; » Septante: Λαωμείμ), nom ethnique du troisième fils de Dadan. Il était petit-fils de Jecsan et arrière-petit-fils d'Abraham et de Cétura. La Vulgate écrit son nom Loomim dans Gen., XXV, 3, et Laomim dans I Par., I, 32. L'hébreu et l'édition sixtine des Septante omettent Laomim et ses deux frères dans I Par. La forme plurielle du nom semble désigner la tribu ou les tribus dont Laomim a été la souche. *Laomim,* dit saint Jérôme, *Quæst. heb. in Gen.*, XXV, t. XXIII, col. 976, φύλαρχοι, *id est, principes multarum tribuum et populorum.* — Les Laomim n'ont pas été jusqu'ici identifiés. Voir ARABIE, t. I, col. 860. On a rapproché hypothétiquement leur nom de divers noms géographiques, tels que celui des Ἀλλουμιῶται de Ptolémée, VI, 7, 24, qui étaient voisins des Gerrhéens (Gesenius, *Thesaurus,* p. 737), en supposant *Le'ummîm* précédé de l'article arabe *al.* On l'a rapproché aussi de Λουμά, ville de l'Arabie déserte mentionnée dans Ptolémée, v, 19. Voir Ch. Forster, *The historical Geography of Arabia,* 2 in-8°, Londres, 1844, t. I, p. 335-336. D'après Fresnel, les *Le'ummîm* ne sont pas autres que les *Oumayyîm,* leur nom étant précédé de l'article dans la forme hébraïque. Les Oumayyîm sont une des plus anciennes tribus arabes, dont la généalogie est inconnue aux plus anciens écrivains du pays. *Sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme,* dans le *Journal asiatique,* 3e série, t. VI, 1838, p. 217-218. On a trouvé dans une inscription sabéenne un nom qui ressemble à celui des *Le'ummîm.* D. S. Margoliouth dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. III, p. 99. Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* t. II, 1890, p. 460, place les Laomim dans la péninsule du Sinaï, et il fait, p. 461, la remarque qu'un certain Aḥiyababa, dont il est question dans une inscription d'Assurnasirhabal, I, 75, pouvait appartenir à la tribu des Laomim, car il est appelé *mârla-am-man,* « homme de Laamman. » Steiner, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon,* t. IV, 1872, p. 29, émet l'hypothèse que le mot *Le'ummîm* est un nom d'artisans et signifie « soudeurs de métaux ». Frd. Keil, *Genesis,* 2e édit., 1866, p. 174, identifie les *Le'ummîm* avec les *Banu Lâm* qui s'étendaient jusqu'à Babylone et à la Mésopotamie. Une telle diversité d'opinions montre que la question n'est pas résolue.

F. VIGOUROUX.

LA PEYRIÈRE (Isaac de), érudit français, né à Bordeaux en 1594, mort à Paris le 30 janvier 1676. Il suivit d'abord la carrière des armes et s'attacha à la fortune du prince de Condé qui le chargea d'une mission particulière en Espagne; il l'accompagna ensuite dans les Pays-Bas. Ce fut en Hollande que Isaac de la Peyrière fit paraître sans nom d'auteur son fameux livre : *Præadamitæ sive exercitatio super versibus 12, 13 et 14 capitis v Epistolæ D. Pauli ad Romanos quibus indicantur primi homines ante Adamum conditi,* in-4°, s. l., 1655; in-12, s. l., 1656. D'après l'auteur, il y eut deux créations, l'une du monde physique, l'autre pour le peuple juif dont Adam fut le chef. Certaines nations sont plus anciennes qu'Adam. Le déluge ne submergea que la Judée et n'engloutit pas tous les hommes à l'exception de Noé et de sa famille. Le parlement de Paris condamna le livre au feu et l'archevêque de Malines fit arrêter l'auteur à Bruxelles. Mis en liberté, il se rendit à Rome, rétracta ses erreurs et abjura le calvinisme. Il rejoignit ensuite le prince de Condé dans les Pays-Bas, rentra en France avec lui et devint son bibliothécaire en 1659. Il se retira au séminaire de Notre-Dame-des-Vertus, près de Paris, où il mourut. Nous citerons encore les ouvrages suivants d'Isaac de la Peyrière : *Traité du rappel des Juifs,* in-8°, Paris, 1643 : tous les Juifs finiront par se convertir et un roi de France les rétablira en Terre-Sainte; *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi,* in-4°, s. l., 1655; *Epistola ad Philotimum qua exponit rationes propter quas ejuravit sectam Calvini quam profitebatur et librum de Præadamitis quem ediderat,* in-4°, Rome, 1657 : une traduction française en a été publiée sous le titre : *Apologie de la Peyrière faite par lui-même,* in-12, Paris, 1663. Il était en outre l'auteur des notes de la *Bible française* de l'abbé de Marolles dont l'impression fut arrêtée par ordre du chancelier Pierre Séguier. — Voir Lelong, *Biblioth. sacra,* p. 332; Walch, *Biblioth. theologica,* t. I, p. 755, 756. B. HEURTEBIZE.

LAPIDATION, supplice infligé à certains coupables que l'on tuait à coups de pierres. Le nom de la lapidation ne se lit pas dans la Sainte Écriture; on n'y rencontre que les verbes qui signifient « lapider », *sâqal* et *râgam,* auxquels s'ajoute quelquefois le complément *bâ'ébén,* « avec la pierre, » ou *bâ'ăbânîm,* « avec des pierres. » Septante : λιθοβολεῖν, λιθάζειν ; Vulgate : *lapidare.*

I. LA LAPIDATION POPULAIRE. — Quand le peuple entre en fureur contre quelqu'un qui l'offense ou le contrarie, il cherche à le frapper. Chacun saisit alors ce qui se rencontre le plus facilement sous la main : des pierres; il les jette de loin ou de près contre celui qui a excité sa colère, et souvent arrive ainsi à le mettre à mort. Cf. Thucydide, v, 60; Pausanias, VIII, 5, 8; Elien, *Var. hist.,* v, 19; Strabon, III, 155; Ctésias, *Persic.,* 43; Quinte-Curce, VI, 11, 38. La Sainte Écriture fournit un certain nombre d'exemples de ce genre d'exécutions : 1° Quand le Pharaon d'Égypte permet à Moïse et à Aaron d'offrir des sacrifices à leur Dieu, mais dans le pays même et non dans le désert, Moïse objecte que les Égyptiens seront tentés de lapider les sacrificateurs en les voyant immoler des animaux que l'on vénère sur les bords du Nil. Exod., VIII, 26. Dans les monuments et les textes égyptiens jusqu'ici connus, il n'est jamais question de lapidation. Il est donc probable que dans ce passage, *sâqal* signifie simplement « tuer, faire mourir de mort violente ». — A Raphidim, quand le peuple se révolte contre Moïse, celui-ci dit au Seigneur : « Encore un peu et ils me lapideront. » Exod., XVII, 4. De fait, dans une nouvelle révolte au désert, les Hébreux parlèrent de lapider Moïse et Aaron. Num., XIV, 10. — 2° Les habitants de Siceleg songèrent à lapider David, auquel ils attribuaient la responsabilité des ravages exercés dans leur pays par les Amalécites. I Reg., XXX, 6. Pendant sa fuite devant Absalom, David fut poursuivi par Séméi, qui l'injuriait et lui jetait des pierres. II Reg., XVI, 6, 13. Adoniram (Aduram), intendant des impôts sous David et sous Salomon, fut lapidé par les hommes des dix tribus révoltées, auxquelles Roboam l'avait envoyé. III Reg., XII, 18; II Par., X, 18. Voir ADONIRAM, t. I, col. 227. — 3° La lapidation était encore familière aux Juifs à l'époque évangélique. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, II, 1, raconte que quelques années auparavant, sous Aristobule II, un saint homme, du nom d'Onias, avait été lapidé à Jérusalem par des Juifs révoltés, dont il ne voulait pas épou-

ser la cause. Les contemporains du Sauveur tentèrent plusieurs fois de le lapider dans le Temple. Joa., VIII, 59; X, 31, 33; XI, 8. Les docteurs eux-mêmes craignirent d'être lapidés dans le Temple par le peuple, s'ils disaient que le baptême de Jean venait des hommes et non de Dieu. Luc., XX, 6. Ce Temple, dont Hérode avait commencé la restauration en l'an 19 avant Jésus-Christ, ne fut complètement achevé que sous Agrippa II, l'an 64 après Jésus-Christ. Cet achèvement, au dire de Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 7, laissa plus de dix-huit mille ouvriers inoccupés. On comprend que les déchets d'appareillage et de sculpture aient mis longtemps aux mains des Juifs toutes les pierres qu'ils pouvaient désirer pour lapider quelqu'un dans le Temple même. Sous Archélaüs, au cours d'une émeute qui avait eu lieu dans l'édifice sacré contre la garnison de l'Antonia, un grand nombre de soldats avaient été lapidés. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, IX, 3; *Bell. jud.*, II, I, 3. — 4° Quand les Apôtres, délivrés de prison par un ange, se remirent à prêcher dans le Temple, le chef des gardes vint les reprendre, mais sans violence, parce qu'il avait peur d'être lapidé par le peuple. Act., V, 26. — 5° La lapidation de saint Étienne fut une exécution populaire à laquelle les Juifs s'efforcèrent de donner des apparences légales. Act., VII, 57, 58. Voir ÉTIENNE, t. II, col. 2035. — 6° Paul et Barnabé faillirent être lapidés à Iconium. Act., XIV, 5. Paul le fut réellement à Lystres par des Juifs, qui le crurent mort. Act., XIV, 18; II Cor., XI, 25.

II. LA LAPIDATION JUDICIAIRE. — *I. LA LÉGISLATION.* — La lapidation était la peine capitale la plus ordinairement appliquée chez les Hébreux. On croit que quand la loi portait la peine de mort, il s'agissait toujours de la mort par lapidation, si quelque autre supplice n'était indiqué. Lev., XX, 2-27. La loi indique les différents crimes qui la méritaient : 1° L'idolâtrie. Deut., XIII, 10; XVII, 5. — 2° La consécration des enfants à Moloch. Lev., XX, 2. — 3° Le blasphème. Lev., XXIV, 14. — 4° La divination. Lev., XX, 27. — 5° La fausse prophétie, c'est-à-dire la prétention injustifiée de parler au nom de Dieu. Deut., XIII, 5. — 6° La transgression du sabbat. Num., XV, 35. — 7° L'indocilité opiniâtre d'un enfant à l'égard de ses parents. Deut., XXI, 21. — 8° L'adultère. Deut., XXII, 22-24. — 9° La fornication de la jeune fille. Deut., XXII, 21. Les Juifs comptaient dix-huit cas passibles de la lapidation : trois cas d'inceste, la sodomie, deux cas de bestialité, l'adultère, le blasphème, l'idolâtrie, l'offrande des enfants à Moloch, la pythomancie, la divination, la magie, la propagande publique et la propagande privée en faveur de l'apostasie, la profanation du sabbat, la malédiction contre les parents et, enfin, l'indocilité opiniâtre envers eux. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 424. Ces dix-huit cas ne font que reproduire ou appliquer les prescriptions de la loi mosaïque. — En dehors de ces cas généraux, la lapidation dut être infligée à tout homme et à tout animal qui toucherait le Sinaï, au delà des limites marquées, pendant que Moïse y était en colloque avec Dieu. Exod., XIX, 12, 13; Heb., XII, 20. Quand un bœuf tuait quelqu'un à coups de cornes, il fallait le lapider et il était défendu de manger sa chair. Exod., XXI, 28.

II. APPLICATION DE LA LOI. — 1° Au désert, le fils d'une Israélite et d'un Égyptien blasphéma et maudit le nom de Dieu. Sur l'ordre de Moïse, on le fit sortir du camp, les témoins posèrent la main sur sa tête et ensuite toute l'assemblée le lapida. Lev., XXIV, 10-14. — 2° Un Israélite fut surpris à ramasser du bois le jour du sabbat; toute l'assemblée le lapida encore hors du camp. Num., XV, 32-36. — 3° Après la prise de Jéricho, Achan, de la tribu de Juda, se permit de prendre pour lui quelques objets de valeur, alors que la ville, avec tout ce qu'elle renfermait, avait été vouée à l'anathème. Sur l'ordre de Josué, il fut lapidé, et tout ce qui lui appartenait dut être consumé par le feu. Jos., VII, 24, 25. Voir ACHAN, t. I, col. 128-130. — 4° Pour se débarrasser de Naboth, Jézabel le fit accuser par deux faux témoins d'avoir maudit Dieu et le roi. En conséquence, le malheureux fut condamné, conduit hors de la ville et lapidé. III Reg., XXI, 10-14. — 5° Après la mort du grand-prêtre Joïada, son fils, Zacharie, reprocha au peuple ses transgressions et le menaça de la colère divine. Le roi Joas, circonvenu par des conseillers impies, fit lapider Zacharie dans le parvis même du Temple. II Par., XXIV, 21. Cette odieuse exécution laissa de profondes traces dans les souvenirs du peuple de Dieu. Notre-Seigneur la rappela dans sa parabole des vignerons homicides, Matth., XXI, 35, et dans ses reproches à Jérusalem infidèle à toutes les grâces de Dieu. Matth., XXIII, 37; Luc., XIII, 34; cf. Heb., XI, 37. — 6° Un jour, des scribes et des pharisiens amenèrent à Notre-Seigneur une femme surprise en adultère et lui demandèrent s'il fallait la lapider, conformément à la loi de Moïse. Joa., VIII, 4, 5. Cette demande, à elle seule, prouvait déjà que la loi invoquée n'était plus appliquée; d'ailleurs, depuis l'occupation romaine, les Juifs ne pouvaient plus exécuter aucune sentence de mort, le procurateur ayant seul le droit de condamner à la peine capitale et de la faire exécuter. Ézéchiel vise la loi contre l'adultère, quand il dit que Jérusalem et Samarie seront lapidées l'une et l'autre, c'est-à-dire ruinées par les ennemis du dehors, à cause de leur idolâtrie qui constitue une infidélité, semblable à l'adultère, à l'égard du Seigneur. Ezech., XVI, 40; XXIII, 47. — 7° D'après la Vulgate, Eccli., XXII, 1, 2, le paresseux est lapidé avec une pierre souillée et de la bouse de bœufs, pour marquer tout le dégoût qu'inspire sa paresse. Dans les Septante, il est dit seulement qu'il est semblable à ces deux objets. Il est probable que le traducteur latin a lu dans le texte primitif un verbe comme *mâšal*, « assimiler, » au lieu de *sâqal*, « lapider, » ou dans le texte grec, κατεβλήθη, « il a été jeté à bas, » au lieu de συνεβλήθη, « il a été comparé. »

III. LE MODE D'EXÉCUTION. — 1° La Sainte Écriture n'indique que quelques-unes des conditions dans lesquelles on lapidait les coupables. L'exécution se faisait hors du camp ou de la ville. Lev., XXIV, 14, 25; Num., XV, 36; III Reg., XXI, 10, 13; Act., VII, 57. Les témoins devaient jeter les premières pierres, puis le peuple achevait le supplice. Lev., XXIV, 14; Deut., XIII, 9; XVII, 7; Joa., VIII, 7. On pouvait ensuite suspendre le cadavre à un poteau, mais il fallait l'en détacher et l'inhumer avant la nuit. Deut., XXI, 23; cf. Jos., X, 26. — 2° La tradition juive est plus explicite. Quand le condamné était arrivé à quatre coudées du lieu du supplice, on le dépouillait de ses vêtements, ne laissant aux hommes qu'un caleçon et aux femmes que le vêtement de dessous. On choisissait, pour l'exécution, un endroit au bas duquel il y eût à pic une dépression ayant deux fois la hauteur d'un homme; au besoin, on construisait un échafaud dans ces conditions. Le condamné y montait, accompagné des deux principaux témoins du crime. Là, on lui liait les mains, de manière qu'il ne pût s'en servir pour atténuer l'effet de sa chute, et le premier témoin le poussait par le milieu du corps. Le malheureux tombait ainsi sur la tête ou sur le dos. Si cette chute amenait la mort, on s'en tenait là. S'il en était autrement, le second témoin saisissait, avec l'aide du premier quand c'était nécessaire, une grosse pierre constituant à peu près la charge de deux hommes, et la laissait tomber sur la poitrine ou sur la tête du coupable. Si ce dernier survivait, le peuple intervenait alors pour l'achever à coups de pierres. Voilà pourquoi on profitait, pour procéder à ces exécutions, des fêtes à l'occasion desquelles le peuple se rassemblait. Quand ensuite il avait été ordonné d'attacher le cadavre au poteau, « pour qu'il fût vu de tous, » Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 24, on l'y suspendait par les mains, le visage tourné en avant pour les

hommes et du côté du poteau pour les femmes. Le cadavre ne pouvait être inhumé dans le sépulcre de famille, mais dans un lieu ordinairement désigné par le sanhédrin. On enterrait près de lui la pierre qui lui avait donné le coup fatal et qui ne pouvait plus désormais servir convenablement à un autre usage. Enfin, il était défendu de porter le deuil du supplicié. Cf. *Sanhedrin*, IV, 4; VI, 1-5; Iken, *Antiq. hebraic.*, p. 423; Fr. Baringius, *De παραδειγματισμῷ sponsæ adulteræ*, 24, 25, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 103, 104; F. S. Ring, *De lapidatione Hebræorum*, Francfort, 1716. Dans la lapidation de saint Étienne, il semble que l'on ait suivi au moins l'essentiel de ces règles; dans les lapidations populaires, les assistants, sous l'empire de la colère, se contentaient d'atteindre leur victime avec les traits qu'ils avaient sous la main. Comme la précipitation était le prélude ordinaire de la lapidation, il ne serait pas impossible que les gens de Nazareth, en cherchant à précipiter Notre-Seigneur du haut d'un rocher, aient eu l'intention de le lapider ensuite comme blasphémateur. Luc., IV, 29.

H. LESÊTRE.

LAPIDE (CORNÉLIUS A). Voir CORNÉLIUS A LAPIDE, t. II, col. 1014.

LAPIDOTH (hébreu : *Lappidôṭ*, « torches; » Septante : Λαφιδώθ), époux de la prophétesse Débora. Jud., IV, 4. On ne connaît que son nom, mais c'est sans raison qu'on a contesté son existence et qu'on a voulu l'entendre, soit d'un nom de lieu, soit d'un qualificatif de Débora qui aurait été « une femme d'éclat », d'après les uns, une marchande de lampes ou de torches, ou bien chargée de l'entretien des lampes du sanctuaire, d'après les autres. Voir Fr. de Hummelauer, *Comm. in Jud.*, 1888, p. 93.

LAPIN, quadrupède du genre lièvre, dont il se distingue par une taille plus petite et par son habitude de creuser des terriers pour s'y abriter. Plusieurs auteurs ont cru que le lapin est désigné dans la Bible par le mot *šâfân*. Lev., XI, 5; Deut., XIV, 7. Cette identification est inexacte. Le *šâfân* est le daman ou chœrogrylle. Voir CHŒROGRYLLE, t. II, col. 712-714. Le daman ressemble extérieurement au lapin, il est vrai, mais il appartient à un genre différent et, au lieu de se terrer, il habite dans des trous de rochers. Il n'existe aucune espèce de lapins en Arabie et en Palestine, ou du moins on ne rencontre que très rarement cet animal dans ce dernier pays. Le silence de la Bible indique qu'il en était de même autrefois. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 75; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1882, p. 94. H. LESÊTRE.

LARCIN. Voir VOL, VOLEUR.

LARDNER Nathaniel, théologien anglais, né le 6 juin 1684 à Hawkhurst dans le comté de Kent, mort dans la même ville le 24 juillet 1768. Il fit ses premières études à Londres et alla les terminer dans les universités étrangères. En 1703, il était de retour en Angleterre et se consacra entièrement aux travaux théologiques qui lui valurent la réputation d'être un des meilleurs théologiens de son temps. Son principal ouvrage est : *Credibility of the Gospel History*, 5 in-8°, Londres, 1727-1743, réfutation des objections soulevées contre l'authenticité des Évangiles. Toutefois ses doctrines le rapprochent beaucoup des sociniens. Ses œuvres ont été réunies et publiées en 11 in-8°, Londres, 1788, par Kippis, qui les a fait précéder d'une vie de N. Lardner. — Voir Kippis, *Life of Nat. Lardner*, in-8°, Londres, 1788; *Memoirs of the Life and Writings of the late Rev. N. Lardner*, in-8°, Londres, 1769; Walch, *Biblioth. theolog.*, t. I, p. 797, 841; t. II, p. 492. B. HEURTEBIZE.

LARGEUR (Vulgate : *Latitudo*), nom d'un puits. Gen., XXVI, 22. La Vulgate traduit ainsi le nom d'un puits, appelé en hébreu Rehoboth, et creusé par les gens d'Isaac. Voir REHOBOTH.

1. LARME (hébreu : *bâkûṭ, bekîṭ, bêkéh, bekî, dim'âh, marzêaḥ*; Septante : δάκρυ, δάκρυον; Vulgate : *lacryma, fletus, ploratus*), goutte limpide et transparente, de saveur amère, sécrétée par la glande lacrymale et s'échappant de l'œil sous l'action d'excitations diverses. Quelquefois, l'excitation est purement physique, comme un coup donné sur l'œil, Eccli., XXII, 24, le contact de la fumée. Prov., X, 26, etc. Le plus souvent, cette excitation provient du système nerveux ébranlé plus ou moins fortement par une sensation ou un sentiment. Les larmes coulent ordinairement avec quelque abondance. Verser des larmes ou pleurer s'exprime par les verbes suivants : hébreu : *bâkâh, dâlaf, dâma'*; Septante : δακρύω, κλαίω, στάζω; Vulgate : *lacrymari, flere, plorare*.

1. CAUSES DES LARMES. — Il est très souvent parlé dans la Sainte Écriture de personnes qui pleurent. Leurs larmes sont excitées par des causes assez différentes. Voici les principales. 1° *La mort* de quelqu'un qu'on aime. On pleure la mort de Sara, Gen., XXIII, 2, de Joseph qui passe pour avoir été dévoré, Gen., XXXVII, 35, de Jacob, Gen., L, 11, 17, de Moïse, Deut., XXXIV, 8, de Saül, II Reg., I, 24, d'Amnon, II Reg., XIII, 36, d'Absalom, II Reg., XIX, 1, du jeune homme de Naïm, Luc., VII, 13, de la fille de Jaïre, Luc., VIII, 52, etc. Les disciples, Marc., XVI, 10, et Marie-Madeleine, Joa., XX, 11, 13, 15, pleurent la mort du Sauveur. Rachel pleure ses enfants qui ne sont plus. Jer., XXXI, 15; Matth., II, 18. En beaucoup d'autres passages, il est parlé des larmes que la douleur fait verser au sujet des morts. Deut., XXI, 13; Job, XXVII, 15; Ps. LXXVIII (LXXVII), 64; Jer., XVI, 5, 6; XXII, 10; Ezech., XXIV, 16; Eccli., XXII, 10; XXXVIII, 16; II Mach., IV, 37; Act., IX, 39, etc. Voir DEUIL, t. II, col. 1397. Il y avait même des personnes qui faisaient métier de pleurer aux funérailles. Marc., V, 38. Voir PLEUREUSES. — 2° *Les malheurs publics.* Les malheurs futurs ou passés d'Israël excitent les pleurs des prophètes ou du peuple lui-même. Lev., X, 6; Num., XXV, 6; Is., XXII, 4; Jer., III, 21; IX, 1, 18; XIII, 17; XIV, 17; Lam., I, 2, 16; II, 18; Joel, II, 12; Mich., I, 10; Zach., VII, 3; I Reg., XI, 5; Judith, VI, 14, 16; VII, 18, 22; XIV, 14; I Esd., III, 13; X, 1, etc. Ces larmes seront séchées quand Dieu restaurera son peuple. Is., XXV, 8; XXX, 19, Jer., XXXI, 16. Les peuples étrangers ont aussi à pleurer leurs malheurs. Sap., XVIII, 10; Is., XV, 3; XVI, 9; Ezech., XXVII, 31. Aux derniers jours, on pleurera sur la ruine de la grande Babylone. Apoc., XVIII, 9, 11, 19. — 3° *Les épreuves particulières.* Agar pleure à la vue de son enfant qui va mourir. Gen., XXI, 16. La fille de Jephté pleure sa jeunesse qui va être sacrifiée. Jud., XI, 37. Job, XVI, 17, verse des larmes à cause des maux qui le frappent. Les crimes d'Absalom font pleurer ceux qui en sont les témoins ou les victimes. II Reg., XIII, 36; XV, 23, 30. Ézéchias pleure dans sa maladie à cause de l'issue fatale qu'il redoute. IV Reg., XX, 3, 5; Is., XXXVIII, 3, 5. La mère de Tobie ne cesse de verser des larmes en attendant le retour de son fils. Tob., X, 4. Esther et les Juifs du royaume de Perse pleurent en songeant aux épreuves qui les menacent. Esth., IV, 3; XIV, 2. Les pleurs sont le lot de tous les affligés. Eccle., IV, 1; Ps. CXXXVII (CXXXVI), 1. Les larmes inondent leur couche, Ps. VI, 7, et sont parfois tellement abondantes que Dieu pourrait les recueillir dans une outre. Ps. LVI (LV), 9. Elles se mêlent au breuvage du malheureux, Ps. CII (CI), 10, et deviennent comme un pain dont il se nourrit. Ps. XLII (XLI), 4; LXXX (LXXIX), 6. C'est Dieu qui essuie ces larmes en écartant l'épreuve. Ps. CXVI (CXIV), 8 —

4° *Les peines de l'enfance.* L'enfant pleure en naissant. Sap., VII, 3. Le petit Moïse pleurait dans son berceau sur le Nil. Exod., II, 6. Notre-Seigneur parle des enfants qui, dans leurs jeux, disent à leurs compagnons : « Nous nous sommes lamentés et vous n'avez pas pleuré. » Luc., VII, 32. Ces enfants jouent à imiter des funérailles et se plaignent de leurs compagnons qui n'entrent pas dans leur rôle. Voir Mgr Le Camus, *Les enfants de Nazareth,* in-8°, Paris, 1900, p. 63, 101. — 5° *Les ardents désirs.* Ésaü pleure en demandant à son père une bénédiction comme celle qu'a obtenue Jacob. Gen., XXVII, 38. Les Israélites pleurent dans le désert en demandant de la viande à manger. Num., XI, 4, 10, 13. Saint Jean pleure, dans sa vision, parce qu'il ne se trouve personne pour ouvrir le livre scellé. Apoc., V., 4, 5. — 6° *L'attendrissement affectueux.* Des larmes sont versées dans les rencontres de Jacob et de Rachel. Gen., XXIX, 11, d'Esaü et de Jacob, Gen., XXXIII, 4, de Joseph et de ses frères, Gen., XLII, 24; XLIII, 30; XLV, 2, 14, 15, de Jacob et de Joseph. Gen., XLVI, 29, etc. Job, XXX, 25, a des larmes pour l'infortune. Raguël, Anne et Sara versent des larmes en voyant le jeune Tobie. Tob., VII, 6, 8, 19. Les femmes de Jérusalem pleurent en voyant Jésus conduit à la mort. Luc., XXIII, 28. Les disciples de saint Paul pleurent en le retrouvant. Act., XX, 37; XXI, 13 ; II Tim., I, 4, et lui-même verse des larmes en les rencontrant ou en leur écrivant. Act., XX, 31; II Cor., II, 4; Phil., III, 18. C'est encore un attendrissement mêlé d'amour et de regrets qui excite les pleurs des disciples, Marc., XVI, 10, et de Marie-Madeleine, Joa., XX, 11, 13, 15, après la mort du Sauveur. — 7° *Le repentir.* Quand il est profond, il est accompagné d'une douleur qui se traduit souvent par des larmes. Les prêtres doivent pleurer dans le sanctuaire pour demander le pardon des péchés du peuple. Joel, II, 17. La pécheresse, Luc., VII, 38, 44, et saint Pierre, Matth., XXVI, 75; Marc., XIV, 72; Luc., XXII, 62, se repentent de leurs péchés avec larmes. Saint Paul sert Dieu avec humilité et avec larmes, à cause de sa faiblesse et de ses fautes. Act., XX, 19. — 8° *La prière.* La prière instante s'adresse à Dieu avec des larmes, qui marquent à la fois l'ardeur du désir, la confiance, l'amour et le sentiment que le suppliant a de son indignité. Jud., XX, 26; Job, XVI, 21; Ps. VI, 9; XXXIX (XXXVIII), 13; XCV (XCIV), 6; Bar., I, 5; Mal., II, 13; Tob., III, 1, 22; VII, 13; XII, 12; Judith, VII, 22, 23; VIII, 14; XIII, 6; I Esd., X, 1; II Mach., XI, 6; XIII, 12; Eccli., XXXV, 18, etc. Le père qui demande à Notre-Seigneur la guérison de son fils épileptique supplie avec larmes. Marc., IX, 23. (Ces larmes ne sont pas mentionnées dans quelques manuscrits grecs.) Le don des larmes, signes de douleur, de désir et d'amour, a été accordé à plusieurs saints pour accompagner leurs prières, et probablement à sainte Madeleine, à saint Paul, peut-être aussi à d'autres personnages de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Cf. Ribet, *La mystique divine,* Paris, 1879, t. II, p. 432-433. — 9° *L'hypocrisie.* Le méchant semble pleurer, mais c'est pour mieux tromper et frapper sa victime. Eccli., XII, 16, 18. Par pratique idolâtrique, les femmes de Jérusalem pleurent Adonis (Thammouz). Ezech., VIII, 14. Voir THAMMUZ. — 10° *Le châtiment éternel.* Il est accompagné de pleurs et de grincements de dents. Matth., VIII, 12 ; XIII, 42, 50; XXII, 13; XXIV, 51 ; XXV, 30; Luc., XIII, 28.

II. LES LARMES DE NOTRE-SEIGNEUR. — Les Évangélistes ne disent pas que le Sauveur ait jamais ri; mais ils racontent qu'en plusieurs circonstances il a pleuré. Auprès du tombeau de Lazare, pendant que Madeleine pleurait, Joa., XI, 31, 33, Jésus pleura, Joa., XI, 35, et les Juifs en conclurent qu'il aimait beaucoup Lazare. Il pleura encore, le jour de son entrée triomphale à Jérusalem, lorsqu'en face des murs de la ville il pensa à son infidélité et à sa ruine prochaine. Luc., XIX, 41. Enfin, dans l'Épître aux Hébreux, V, 7, il est dit qu'aux jours de sa chair il présenta des prières et des supplications à grands cris et avec larmes, et mérita ainsi d'être exaucé.

III. REMARQUES SUR LES LARMES. — 1° Les larmes ne coulent pas toujours. Il y a « un temps pour pleurer et un temps pour rire ». Eccle., III, 4. « On sème dans les larmes, et on moissonne dans l'allégresse. » Ps. CXXVI (CXXV), 5. Notre-Seigneur proclame « bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils riront », c'est-à-dire seront consolés par la grâce et la récompense éternelle, si leurs larmes ont été versées pour Dieu. Luc., VI, 21; cf. Matth., V, 5. tandis que « ceux qui rient maintenant seront dans le deuil et les larmes ». Luc., VI, 25. Les disciples pleureront sur la mort du Sauveur, puis se réjouiront de le revoir. Joa., XVI, 20. — 2° C'est seulement dans l'éternité que Dieu essuiera à jamais les larmes de ses enfants. Apoc., VII, 17; XXI, 4. En vue de cet avenir, saint Paul recommande aux fidèles de « pleurer comme ne pleurant pas », c'est-à-dire de mêler l'espérance et la joie à leurs larmes. I Cor., VII, 30. En attendant, les enfants de Dieu doivent « pleurer avec ceux qui pleurent », en compatissant aux maux des autres. Eccli., VII, 38; Rom., XII, 15. — 3° Les larmes versées ont déterminé le nom de certaines localités. Le lieu où Débora, nourrice de Rébecca, fut inhumée sous un chêne, près de Bethel, fut appelé *'allôn bâkôṭ,* βάλανος πένθους, *quercus fletus,* le « chêne des pleurs ». Gen., XXXV, 8. Voir BETHEL, t. I, col. 1678. — Le mot « larmes » entre dans deux noms de lieu. Voir l'article suivant.

H. LESÊTRE.

2. LARMES (LIEU ET VALLÉE DES). 1° Dans la Vulgate : *Locus flentium sive lacrymarum,* « le Lieu des pleurants ou des Larmes, » traduit l'hébreu *Bokim,* dans Jud., II, 5. Voir BOKIM, t. I, col. 1843. — 2° *Vallis lacrymarum,* « Vallée des Larmes, » Ps. LXXXIII (LXXXIV), 7, traduit *'Êméq hab-bâkâ'.* Voir BACA, t. I, col. 1372.

LARRON (Matth., Marc. : λῃστής; Luc. : κακοῦργος; Vulgate : *latro*), malfaiteur qui exerce le brigandage et vole les passants à main armée. Voir VOLEUR. En français, le nom de « larrons » est réservé aux deux criminels qui furent crucifiés avec Notre-Seigneur. — 1° Ces criminels étaient probablement du même genre que Barabbas, bien que moins coupables que ce dernier, qui fut mis en parallèle avec le Sauveur pour que le contraste fût plus saisissant, indignât le peuple et le déterminât à réclamer la grâce de Jésus. Voir BARABBAS, t. I, col. 1443. Les deux malfaiteurs furent conduits au supplice en même temps que le Sauveur, et dans les mêmes conditions que lui, puis crucifiés l'un à sa droite et l'autre à sa gauche, pour signifier que celui qui occupait le milieu méritait la même réprobation que ses deux compagnons. Les trois croix étaient probablement semblables, comme le suppose le récit légendaire de l'invention de la Croix du Sauveur. Voir CROIX, t. II, col. 1130. Les deux larrons devaient, eux aussi, être attachés par des clous. Matth., XXVII, 38; Marc., XV, 27, 28; Luc., XXIII, 33. D'après les deux premiers évangélistes, les larrons se mirent l'un et l'autre à insulter le Sauveur, à l'exemple des princes des prêtres et de la foule qui entourait le Calvaire. Matth., XXVII, 44; Marc., XV, 32. Saint Luc, qui raconte avec plus de détail l'épisode des voleurs, rapporte seulement que l'un des deux blasphémait et disait : « Si tu es le Christ, sauve-toi toi-même et nous » avec toi. Luc., XXIII, 39. Pour rendre compte de cette divergence apparente, saint Augustin, *De consens. Evangelist.,* III, 53, t. XXXIV, col. 1190, dit que saint Matthieu et saint Marc parlent des voleurs d'une manière générale, comme dans l'Épître aux Hébreux, XI, 33, 37, il est marqué que les saints ont fermé la gueule des lions, ont été lapidés, etc., quand il ne s'agit que de Daniel, de Zacharie, etc. Toutefois, dans l'Évangile, il n'y a pas

une narration oratoire, mais un récit très circonstancié. Aussi pourrait-on dire que les deux larrons ont commencé par blasphémer, mais qu'à un moment l'un d'eux est rentré en lui-même. C'est à ce moment que prend le récit de saint Luc. Le bon larron interpelle son compagnon et lui dit : « Tu ne crains donc pas Dieu, alors que tu es dans la même condamnation (κρίματι) » que moi, et que le même supplice va nous conduire l'un et l'autre au tribunal de Dieu. « Pour nous, c'est justice, car nous recevons ce que nous avons mérité. Mais celui-ci n'a rien fait de répréhensible. » Le grec οὐδὲν ἄτοπον, « rien qui ne soit à sa place, » rien d'inconvenant, est plus respectueux que le latin *nihil mali,* « rien de mal, » car un acte peut être fait mal à propos sans être mauvais. Cette remarque du bon larron témoigne en lui d'une foi éclairée en Notre-Seigneur, et d'une connaissance de sa mission divine qui suffit à lui inspirer confiance. Les Juifs croyaient qu'un homme pieux pouvait introduire avec lui en paradis celui qui assistait à son dernier soupir. *Ketuboth,* f. 103. Peut-être le larron partageait-il cette croyance. Toujours est-il que, convaincu de la puissance et de la sainteté du Sauveur qu'il voyait sur le point d'expirer, il lui dit : « Souvenez-vous de moi, Seigneur, quand vous arriverez dans votre royaume. » Une telle prière suppose que le larron reconnaît en Jésus le Messie, celui qui vient fonder le grand royaume attendu de tout Israël. Il va mourir lui-même, comme celui qu'il implore; mais il est manifeste que, pour lui, la mort n'est un obstacle ni à l'établissement de ce royaume par Jésus, ni au bienfait qu'il espère retirer personnellement de cet établissement. Il va de soi que cette foi du bon larron a pour cause principale la grâce qui émane du divin crucifié. Jésus lui répondit : « En vérité, je te le dis : aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis. » Luc., XXIII, 40-43. Le corps du Sauveur et celui du larron vont bientôt rester inanimés sur leurs croix; c'est donc l'âme du larron qui suivra dans le paradis l'âme du Sauveur. Ce paradis, c'est le séjour dans lequel les âmes des justes attendent les effets de la rédemption. Voir ENFER, t. II, col. 1795; PARADIS; S. Augustin, *Ep.* CXXXVII, *ad Dardan.,* 6-9, t. XXXIII, col. 834. C'est ainsi que « le larron échange sa croix pour le paradis et du châtiment de son homicide fait un martyre ». S. Jérôme, *Ep.* LVIII, 1, t. XXII, col. 580. Cf., dans les Sermons attribués à S. Augustin, *Serm.* CLV, *De cruce et latrone,* t. XXXIX, col. 2047-2053. — 2° Comme, d'après la loi juive, Deut., XXI, 23, un corps ne pouvait demeurer sur la croix après le coucher du soleil, les Juifs demandèrent à Pilate d'infliger aux trois crucifiés un nouveau supplice, le *crurifragium* ou brisement des os des jambes, qui devait les achever cruellement. Ce supplice était en usage chez les Romains. Sénèque, *De ira,* III, 18, 32; Suétone, *Octav.,* 67; *Tiber.,* 44; Ammien Marcellin, XIV, 9. Le brisement s'exécutait à coups de massue. Les deux larrons, qui n'étaient pas encore morts quand arrivèrent les soldats, eurent à le subir. Joa., XIX, 31, 32. — 3° Comme les Évangélistes ne donnent aucun détail sur le passé des deux larrons, la légende a cherché à compléter leurs récits à ce sujet. Les deux larrons se seraient appelés Desmas et Gismas, ou Dimas et Gesmas, d'après les *Acta Pilati,* IX, Genas et Gestas, d'après l'Évangile de Nicodème, Titus et Dumachus, d'après l'Évangile de l'Enfance, XXIII. Cf. Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.,* 6ᵉ édit., Paris, 1901, t. III, p. 376. Le bon larron aurait été le fils d'un chef de brigands qui arrêta la Sainte Famille au cours de son voyage en Égypte. Émerveillé de la splendeur qui illuminait le visage de l'Enfant, le fils du chef délivra la Sainte Famille. C'est lui qui, plus tard, serait devenu le bon larron. Cf. S. Aelredus Rhievallensis, *De vita eremitica,* 48, dans les Œuvres de S. Augustin, t. XXXII, col. 1466. Au moyen âge, les pèlerins latins ont cru que la localité appelée *Laṭrûn,* près d'Emmaüs (voir la carte, t. II, col. 1757), n'était autre que le village du bon larron, *Castrum boni latronis.* Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, p. 429. Cf. Liévin, *Guide de la Terre-Sainte,* Jérusalem, 1887, t. I, p. 123; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1900, p. 237. Mais l'étymologie qui fait venir *Laṭrûn* de *latro* est absolument inacceptable. Si des souvenirs de brigands se rattachaient primitivement à cette localité, peut-être faudrait-il les faire remonter jusqu'à un certain berger nommé Athronges, Ἀθρόγγης, qui se proclama roi après la mort d'Hérode, et qui, aidé de ses quatre frères, arrêta une cohorte romaine près d'Emmaüs, et fit périr son chef, Arius, avec quarante de ses soldats. Varus vengea cette aggression en brûlant Emmaüs. Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, X, 7, 9; *Bell. jud.,* II, IV, 3. Voir EMMAÜS, t. II, col. 1746. Il se pourrait alors que le nom de *el-Laṭrûn* ou *el-Atrûn* dérivât de celui d'Athronges. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. I, p. 185. Cette seconde étymologie n'est que probable; il lui manque d'être appuyée par d'anciens documents. H. LESÈTRE.

LASTHÈNE (Λασθένης), ministre de Démétrius II Nicator, roi de Syrie. Ce roi, dans une lettre qu'il écrit à Jonathas Machabée, appelle Lasthène « notre parent », συγγενὴς ἡμῶν, I Mach., XI, 31 (Vulgate : *parens noster*), et dans une lettre qu'il lui avait adressée à lui-même, il le qualifie de « père », πατήρ (Vulgate, *parens,* I Mach., XI, 32). C'était donc un grand personnage de la cour d'Antioche, comme l'indiquent ces titres. D'après Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, IV, 3, il était Crétois d'origine et s'était concilié la faveur de Démétrius en lui fournissant un contingent de troupes mercenaires considérable, lorsque ce prince se rendit de Crète en Syrie, cf. I Mach., X, 67, pour arracher le pouvoir royal à Alexandre Iᵉʳ Balas. Voir t. II, col. 1362. Lasthène était probablement à leur tête (148 ou 147 avant J.-C.). Quand Démétrius II fut devenu roi, il fit de lui son principal ministre, et lorsqu'il accorda à Jonathas Machabée diverses faveurs que celui-ci lui avait demandées, il notifia ses concessions à Lasthène, dans une lettre qu'il lui écrivit et dont il envoya à Jonathas lui-même une copie que nous a conservée l'auteur du premier livre des Machabées, XI, 30-37, ainsi que Josèphe avec quelques légères variantes. Lasthène fut ainsi chargé de diminuer les charges des Juifs envers la Syrie, mais il est simplement nommé à cette occasion dans l'Écriture. Quand Démétrius eut triomphé de ses ennemis, ce fut lui sans doute qui le poussa à renvoyer son armée, à l'exception des forces étrangères « qui lui venaient des iles des Gentils ». Mach., XI, 38; Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, IV, 9. Ce renvoi suscita un tel mécontentement qu'il fut une des causes de la révolte qui éclata contre Démétrius II et qui eut pour résultat l'avènement de Tryphon au trône. Cf. Diodore, *Reliq.,* XXXIII, 4, édit. Didot, t. II, p. 522. On ne sait plus rien de l'histoire de Lasthène.

F. VIGOUROUX.

LATINES (VERSIONS) DE LA BIBLE. On peut distinguer, en suivant l'ordre même des temps, trois classes de versions latines. — 1° La première en date comprend tous les textes antérieurs à saint Jérôme, que l'on appelait autrefois d'un nom commode, bien qu'inexact, la version *italique.* A cette classe se rattache cette partie des anciens textes qui furent soumis à revision, tels, par exemple, les Évangiles et les Psaumes de notre Vulgate que saint Jérôme corrigea d'après le grec. — 2° La seconde, c'est la version que le même saint docteur fit directement soit sur l'hébreu soit sur le chaldéen et qui est connue sous le nom de Vulgate. — 3° Il a paru, à partir de la Renaissance, un certain nombre de versions latines, faites les unes sur les Septante, les autres sur les textes originaux. Elles forment une troisième classe.

1. LATINES (VERSIONS) DE LA BIBLE ANTÉRIEURES A SAINT JÉROME. — I. La langue des anciennes versions latines. — Ces versions sont écrites en une langue particulière. Ce n'est pas le latin des classiques de la belle époque, mais le bas latin, qui a cours dans l'usage populaire, à Rome, en Italie, dans les Gaules, en Afrique et partout où l'on trouve quelque colonie romaine. — Les particularités linguistiques de ce latin biblique concernent tantôt l'orthographe, tantôt le vocabulaire et tantôt la syntaxe. Les mots en effet ne s'écrivent pas et sans doute ne se prononçaient pas toujours comme à l'époque classique : on trouvera, par exemple, *vinis, que, dispargam, fobeas, scribsit, locuntur, sepellierunt*, etc., pour *venis, quæ, dispergam, foveas, scripsit, loquuntur, sepelierunt*. Le vocabulaire s'est surchargé de mots composés, ou bien de mots portant soit des préfixes soit des suffixes jusqu'alors inusités; d'autres fois, il acceptera des expressions populaires ou des vocables d'importation étrangère : *longanimitas, multiloquium, gaudimonium, capillatura, superextollo, particulatim, æruginare, amaricare, anathematizare, agonizare, sabbatum*, etc. Je ne dis rien des sens nouveaux que l'on donne même aux expressions classiques; car c'est un phénomène linguistique général que les mots prennent à l'usage des significations nouvelles. Mais ce qui est sans doute le plus surprenant dans ce latin de décadence, c'est trop souvent le parfait dédain des conventions grammaticales concernant es genres, les cas, les conjugaisons, et ce que l'on appelle les règles d'accord ou de compléments. On dira, par exemple, *cubilis tuus, fodire, odire, misereor super, posuistis in carcerem, dico vobis quod, cognovit quia*, etc. Inutile de faire remarquer que toutes ces particularités sont restées dans notre latin de moyen âge.

Cette langue déplaisait fort aux anciens rhéteurs, quand pour la première fois ils entraient en contact avec nos Écritures. Arnobe de Sicca († 327), *Advers. nat.*, I, 45, t. V, col. 775, avouait, non seulement que le Christ parlait un langage simple, avec « des termes populaires et de tous les jours », *popularibus et quotidianis verbis*; que les Apôtres avaient écrit « dans une langue triviale et sordide » : *trivialis et sordidus sermo est*, I, 58, t. V, col. 796; mais encore, ce qui semble bien cette fois viser les versions usuelles, que la langue des Écritures est remplie « de barbarismes, de solécismes et des vices les plus difformes » : *barbarismis, solœcismis obsitæ sunt, inquit, res vestræ et vitiorum pollutæ. Ibid.*, I, 59, t. V, col. 797. A cela, Arnobe répond qu'il faut préférer l'utilité à l'agrément. *Ibid.*, col. 797-798. Saint Augustin, de son côté, fut longtemps choqué par le style incorrect et la langue triviale de la Bible latine. *Confess.*, III, 5, t. XXXII, col. 686. Mais, dans la suite, il jugea que la simplicité de l'Écriture était une raison de plus de la trouver vénérable. *Confess.*, VI, 5, t. XXXII, col. 723. Il savait du reste, comme Arnobe, que l'utilité prime l'agrément, quand il s'agit de rendre exactement une idée, de la faire entendre à ses auditeurs, *De doctr. Christ.*, III, 3, t. XXXIV, col. 68; et lui-même, un jour, il préféra le barbarisme à la correction (*fenerat* à *feneratur*), afin de se faire mieux comprendre. *Enarr. in Ps. XXXVI*, serm. III, 6, t. XXXVI, col. 386. Voir sur le latin biblique : Huré, *Dictionnaire universel de l'Écriture Sainte*, 2 in-f°, Reims, 1715; réédité par Migne sous le titre de *Dictionnaire universel de philologie sacrée*, 4 in-4°, Paris, 1846 (c'est un dictionnaire complet de la Vulgate; et quoiqu'il ne s'occupe directement que de la Vulgate, comme plusieurs des ouvrages suivants, il est utile pour l'étude du latin post-classique); Weitenauer, *Lexicon biblicum, in quo explicantur Vulgatæ vocabula et phrases quæcumque propter linguæ græcæque peregrinitatem injicere moram legenti possunt*, in-12, Augsbourg et Fribourg-en-Brisgau, 1758; Venise, 1760; in-12, Rome, 1846; Kaulen, *Handbuch zur Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters*, in-12, Mainz, 1870; Goelzer, *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme*, in-8°, Paris, 1884; C. Paucker, *De latinitate B. Hieronymi observationes ad nominum verborumque usum pertinentes*, 2e édit. in-8°, Berlin, 1880 (travail de pure philologie lexicographique); Hagen, *Sprachliche Erörterungen zur Vulgata*, Fribourg-en-Brisgau, 1863; Cavedoni, *Saggio della latinità biblica dell'antica Volgata Itala*, Modène, 1869; G. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins*, tome I : *Entstehung und Entwickelung des Kirchenlateins bis Augustinus-Hieronymus*, in-8°, Breslau, fasc. I, 1879; fasc. II, 1881; Rönsch, *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volksprache erläutert*, Marbourg, 1869; 2e édit., 1875; Id., *Studien zur Itala*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1875, p. 128, 425; 1876, p. 287, 397; 1881, p. 198; Id., *Zur vulgären und biblischen Latinität*, dans la *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasium*, Vienne, t. XXX, p. 806-811, 1879 (reproduit dans la collection posthume *Collectanea, philologa*, p. 212-216, in-8°, Brême, 1891); Id., *Die ältesten lateinischen Bibelübersetzungen nach ihrem Werte für die lateinische Sprachwissenschaft*, dans les *Collectanea*, p. 1-20; Id., *Grammatisches und Lexicalisches aus dem Urkunden der Itala*, dans les *Collectanea*, p. 20-32; Ph. Thielmann, *Ueber die Benutzung der Vulgata zu sprachlichen Untersuchungen*, dans le *Philologus*; t XLII, 1884, p. 319-378; P. Monceaux, *Le latin vulgaire d'après les dernières publications*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 juillet 1891, p. 429-448; Id., *Les Africains, étude sur la littérature latine d'Afrique*, Paris, 1894; Gaston Boissier, *Les Africains, étude sur la littérature latine d'Afrique par Paul Monceaux*, dans le *Journal des savants*, 1895, p. 35-46; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. I, *Tertullien et les origines*; t. II, *S. Cyprien et son temps*, Paris, 1901; Sittl, *Die localen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins*, in-8°, Erlangen, 1882; Hauschild, *Einige sichere Kennzeichen des afrikanischen Lateins*, Francfort, 1889; Ehrlich, *Beiträge zur Latinität der Itala. Programm d. Realschule Rochlitz*, in-4°, 1895; P. Corssen, *Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen*, dans *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft*, XXVII ter *Jahrgang, 1899*, t. CI, I Heft, p. 1-83, Leipzig, 1900 (la quatrième partie de cet ouvrage concerne la langue de la Bible latine). Dans *Archiv für lateinischen Lexikographie und Grammatik* publié à Leipzig par Wölfflin, on trouvera aussi nombre de travaux concernant le latin post-classique. Nous signalerons notamment les articles suivants : 1. Thielmann, *Lexicographisches aus dem Bibellatein. Archiv*, t. I, 1884, p. 68-81. — 2. Hartel, *Lucifer von Cagliari und sein Latein*, t. III, 1886, p. 1-58; — 3. Schepss, *Die Sprache Priscillian's*, t. III, 1886, p. 309-328. — 4. Wölfflin, *Die ersten Spuren des african. Lateins*, t. VI, 1889, p. 1-8. — 5. Sittl, *Die Heimath der Appendix Probi*, t. VI, 1889, p. 557-562. — 6. Wölfflin, *Minucius Felix. Ein Beitrag zur Kenntnis des african. Lateins*, t. VII, 1892, p. 467-484. — 7. Kübler : *Die lateinische Sprache auf africanischen Inschriften*, t. VIII, 1893. p. 161-202. — 8. Thielmann, *Die europäischen Bestandtheile des latein Sirach.*, t. IX, 1894, p. 247-284. — 9. Geyer, *Spuren Gallischen Lateins bei Marcellus Empiricus*, t. VIII, 1893, p. 469-481. Dans *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft* de Bursian et Iwan Müller, voir aussi : 1. K. Sittl, *Jahresbericht über Vulgär- und Spätlatein*, t. LXVIII, 1891. — 2. C. Weyman, *Die christlich lateinische Lite-*

ratur von 1886-1887 bis ende 1894, ibid., 1896. — 3. L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien,* in-8°, Paris, 1902.

II. Énumération des textes de nos anciennes versions. — Nous sommes encore loin de posséder toute la Bible dans son vieux texte latin, s'il s'agit du moins de l'Ancien Testament. Nous allons énumérer ici les textes connus jusqu'à ce jour. On en trouve dans la Vulgate, dans les œuvres des premiers Pères latins et surtout dans les manuscrits bibliques qui ont échappé aux ravages du temps.

I. Dans la Vulgate. — Saint Jérôme a inséré dans sa propre version, et sans en faire la revision, un certain nombre de livres et fragments de l'ancienne version, à savoir tous les livres et fragments deutérocanoniques de l'Ancien Testament, à l'exception de Tobie et de Judith traduits par lui. La Vulgate contient donc, tels qu'ils étaient avant saint Jérôme, les textes suivants : la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, I et II des Machabées, dans Esther le fragment x, 4-xvi, dans Daniel iii, 24-100, et xiii-xiv. M. Ph. Thielmann, sur l'invitation de l'Académie royale de Munich, prépare une édition critique des deutérocanoniques du Vieux Testament selon l'ancienne version. Il a dans ce but exploré déjà les manuscrits, les éditions, les citations des Pères et tous les documents qui peuvent éclairer sa route. Il a exposé le résultat de ses premières recherches dans un travail que l'Académie royale a publié dans ses Comptes rendus (Section de phil. et d'hist., t. xiii, Heft ii, p. 205-243), et dont il a paru un tirage à part : *Bericht über das gesammelte handschriftliche Material zu einer kritischer Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen biblischer Bücher des alten Testamentes,* Munich, 1900.

Outre les textes non revisés de l'ancienne version, on trouve encore dans la Vulgate un certain nombre de livres que saint Jérôme a revus et corrigés sur le grec, à savoir : les Psaumes (2e revision faite à Bethléhem) et le Nouveau Testament, peut-être revu en entier. Ces textes revisés appartiennent plutôt à l'histoire de la Vulgate ; il n'en sera pas autrement question ici.

II. Dans les œuvres des Pères latins. — Tous les Pères latins antérieurs à la version de saint Jérôme, et même un certain nombre de ceux qui vécurent après lui, ont utilisé dans leurs œuvres les anciennes versions latines. C'est pourquoi l'on doit avoir recours à leurs écrits, soit pour retrouver la teneur de ces versions, soit surtout pour juger de leur origine et de leur diversité. Les principaux parmi les écrivains ecclésiastiques qui ont été étudiés au point de vue de nos anciens textes, ou qui mériteraient de l'être, sont les suivants :

1° *En Italie et au nord de la Péninsule.* — L'auteur de la version latine de *I Cor.* de saint Clément de Rome, version retrouvée par dom Morin et publiée par lui dans les *Anecdota Maredsolana,* t. ii, Maredsous, 1894 ; l'auteur de la plus ancienne des deux versions du Pasteur d'Hermas, dite Vulgate, et remontant peut-être au iie siècle (dans Migne, *Patr. Gr.,* t. ii) ; — Novatien, qui écrivait en 252 (t. iii) ; — Victorin de Pettau, en Pannonie, † vers 303 (t. v) ; Firmicus Maternus, écrivait vers 347 (t. xii) ; — Lucifer de Cagliari, † 371 (t. xiii) ; — Eusèbe de Verceil, † 371 (t. xii) ; — Philastre de Brescia, écrivait en 380 (t. xii) ; — l'auteur de la traduction latine des *Deux Voies,* c'est-à-dire de la première partie de la Didaché, Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων, *Doctrina XII Apostolorum, una cum antiqua versione latina prioris partis de Duabus Viis,* primum edidit J. Schlecht. Fribourg-en-Brisgau, 1900. Cette traduction latine « a été faite par un Africain, avant l'an 200 », dit le *Bulletin critique,* 1902, p. 425. Si cette dernière remarque était vraie, il faudrait classer la présente version parmi les ouvrages africains (voir plus bas) ; nous la laissons ici à cause du lien qui la rattache à la Didascalie ; — l'auteur de la version latine de la *Didascalia sive Doctrina XII Apostolorum.* Cette version est peut-être du ive siècle et d'origine milanaise. Cf. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. Littérature grecque,* in-12, Paris, 1897, p. 74. Découverte dans un palimpseste de Vérone, elle a été publiée par E. Hauler, *Eine lateinische Palimpsestübersetzung der Didasc. Apost.,* Vienne, 1896 ; — saint Ambroise, évêque de Milan de 374 à 397, t. xiv-xvii ; Ambrosiaster ou Pseudo-Ambroise, vers la fin du ive siècle (identifié à tort avec Hilaire, diacre de Rome ; Bardenhewer, *Patrologie,* Fribourg-en-Br., 1894, p. 386 ; c'était un Juif converti, appelé Isaac et contemporain du pape Damase, d'après D. Morin, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1899, p. 97, t. xxi) ; — saint Jérôme lui-même, dans ses œuvres, utilise l'ancien texte ou le discute, t. xxii-xxx ; — l'auteur du livre *De promissionibus* attribué par erreur à Prosper d'Aquitaine. Le véritable auteur écrivait peut-être en Campanie vers le milieu du ve siècle, pense Kennedy, *Dictionary of the Bible,* 1900, t. iii, p. 53. Mais Bardenhewer, *Patrologie,* p. 485, en fait un Africain ; — l'auteur de la version latine de l'Épître dite de Barnabé, version qui peut être de la fin du ve siècle. Il est douteux que l'auteur appartienne à l'Italie. Le texte de cette version a été publié par Gebhardt et Harnack dans *Patr. apost. Opera,* Leipzig, 1875, fasc. i, part. 2 ; 2e édit., 1878. Voir aussi *Patr. Gr.,* t. ii.

2° *En Gaule.* — Saint Irénée, † 202, dans la version latine de ses œuvres qui est peut-être de la fin du iie siècle (voir Batiffol, *Littérature,* p. 106), t. vii ; — Lactance, né probablement en Afrique, mort à Trèves, vers 260-340, t. vi-vii ; — saint Hilaire de Poitiers, † 368, t. ix-x ; — saint Victrice, évêque de Rouen vers 408, t. xx ; — Cassien, † 435, t. xlix ; — Salvien ; florissait vers 450, t. liii ; — saint Avit de Vienne, vers 450-517, t. lix ; — Gildas le Sage, vers la fin du vie siècle (voir Bardenhewer, *Patrologie,* p. 593), t. lxix.

3° *En Espagne.* — Juvencus, écrivait en 330, t. xix ; — Priscillien, évêque d'Avila, fin du ive siècle. Ses œuvres ont été découvertes et publiées par Schepss : *Priscilliani quæ supersunt, maximam partem nuper detexit adjectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit G. Schepss,* Vienne, 1889 (*Corpus script. eccl. lat.,* t. xviii) ; — Bachiarius, moine, vers l'an 400, t. xx ; l'auteur du *Liber de divinis Scripturis* ou *Speculum,* du viiie-ixe siècle. C'est un recueil de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui n'est pas dans Migne. Il a été publié : 1. par l'oratorien Viguier en 1654 (voir Bardenhewer, *Patrologie,* trad. française, Paris, 1898-1899, t. ii, p. 126) ; 2. par Mai, partiellement dans le *Spicilegium Romanum,* Rome, 1843, t. ix, append. 2, p. 61-75 et 75-86 ; 3. par le même, au complet dans *Patrum nova collectio,* t. i, part. 2, Rome, 1852 ; 4. par Weihrich, en 1887, t. xii du *Corpus script.* de Vienne. On l'avait attribué à tort à saint Augustin, trompé par ce fait que saint Augustin a publié en effet un ouvrage analogue, appelé aussi *Speculum,* qui se trouve dans Migne, t. xxxiv, p. 887-1040. Malheureusement, dans cet ouvrage d'Augustin, on a substitué le texte de la Vulgate à l'ancienne version que portait l'ouvrage primitif. Notre *Speculum* anonyme, au contraire, porte bien toujours l'ancienne version. Parlant du *Codex Sessorianus,* qui est le principal manuscrit de cet ouvrage, Gregory estime que le texte biblique du *Speculum* est parent du texte de Priscillien, et confirme son opinion en mentionnant l'avis de Hort qui rangeait cet ouvrage parmi les textes de recension espagnole. Gregory, *Prolegomena* à l'édit. 8a major du Nouv. Test. grec de Tischendorf, p. 961, et *Textkritik,* Leipzig, 1900-1902, p. 606.

4° *En Afrique.* — Tertullien, 150-240, t. i-ii ; — saint Cyprien, † 258, t. iii-iv ; — l'auteur du *De Pascha Computus,* en 243. Inter opera S. Cypriani, t. iv ; — l'auteur du *De Aleatoribus,* vers le temps de saint Cyprien. Inter opera S. Cypr., t. iv ; — l'auteur de l'*Exhortatio ad pœnitentiam,* attribuée à tort à saint Cyprien. Inter opera S.

Cypr., t. IV; — Commodien, vers le milieu du IIIe siècle, t. V. Mais il est douteux que Commodien soit Africain; — Arnobe de Sicca, commencement du IVe siècle, t. V; — Optat de Milève, écrivait en 368, t. XI; — Tyconius, donatiste; écrivait en 390, t. XVIII; — saint Augustin, 354-430, t. XXXII-XLVII; — Capreolus, évêque de Carthage; écrivait en 431, t. LIII; — Vigile de Thapse; écrivait en 484, t. LXII; — Fulgence, évêque de Ruspe, vers 458-533, t. LXV; — Primasius d'Adrumète, milieu du VIe siècle, t. LXVIII; — Victor de Tunis, milieu du VIe siècle, t. LXVIII.

5° *Auteurs qui ont étudié les Pères du point de vue des anciennes versions latines.* — Les citations bibliques des premiers écrivains latins ont été étudiées, dans ces derniers temps, avec beaucoup d'attention. Sans doute, les Pères ne citent pas toujours leurs textes mot à mot, comme nous le faisons aujourd'hui, et c'est pourquoi il est assez difficile de retrouver avec certitude chez la plupart d'entre eux le texte fixe des versions latines de leur époque. Il n'en est pas moins vrai que pour arriver à démêler l'écheveau des versions ou recensions latines, à connaître parfaitement leurs origines, leur mode de propagation, il est indispensable de tenir le plus grand compte des citations des Pères. Les travaux faits dans ce sens méritent donc d'être signalés. Dès le XVIe siècle, Flavius Nobilius, dans sa traduction latine des Septante, *Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum*, in-f°, Rome, 1588, avait donné l'exemple. Dans des notes placées en renvoi à la fin de chaque chapitre, on trouve semés çà et là quelques passages des anciennes versions, simples extraits des œuvres des Pères. Au XVIIIe siècle, P. Sabatier, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, publiait en 3 in-f° une collection de textes et de fragments embrassant toute la Bible, pris non seulement des manuscrits, mais encore des écrits des Pères: *Bibliorum Sacrorum latinæ versiones antiquæ seu vetus Italica et cæteræ quæcumque in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt, quæ cum Vulgata latina et cum textu græco comparantur*, Reims, 1743-1749. Le même ouvrage se rencontre avec un simple changement dans le titre: Paris, François Didot, 1751. On a dit avec raison que cet immense travail est « un de ceux qui font le plus d'honneur à l'érudition française ». *Revue critique*, 28 mai 1870, p. 342. Cf. Mangenot, *Les travaux des bénédictins de Saint-Maur, de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, sur les anciennes versions latines de la Bible*, Amiens, 1888. Au XIXe siècle et dans ces premières années du XXe, de nombreuses publications ont paru dans ce genre d'études. Citons les suivantes: 1852, Mai, *Patrum nova collectio*, Rome, t. I, part. 2, où il publia en entier, comme nous l'avons dit plus haut, le *Speculum* composé d'extraits de l'Ancien et du Nouveau Testament. — 1860-1864, Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, où l'auteur a inséré divers fragments dont quelques-uns sont tirés des Pères. — 1871, Rönsch, *Das Neue Testament Tertullian's*, Leipzig. — 1875, le même, *Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian. Vollständiger Text mit kritischen Beigaben*, dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, p. 86-161. Dans cette même revue, Rœnsch avait déjà publié: *Beiträge zur patristichen Bezeugung der biblischen Textgestalt und Latinität. I. Aus Ambrosius*, 1869, p. 433-479, et 1870, p. 91-150. *II. Aus Lactantius*, 1871, p. 531-629. — 1885, P. de Lagarde, *Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen des A. T.*, Gœttingue. L'auteur apporte sur les psaumes I-XVII les citations bibliques de vingt-deux Pères de l'Église. — 1887, Zingerle, *Kleine philologische Abhandlungen*, Inspruck, IV Heft, p. 75-89, où il étudie les citations bibliques de saint Hilaire. — 1889, Wunderer, *Bruchstücke einer africanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de pænitentia*, Erlangen. — 1890, J. M. Bebb, *The Evidence of the early Versions and patristic Quotations on the text of the Books of the New Testament*, dans *Studia biblica et ecclesiastica* d'Oxford, t. II, p. 195-240. — 1892, P. Corssen, *Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum*, Berlin. — 1893, J. B. Ullrich, *De Salviani Scripturæ Sacræ versionibus. Programm der kgl. Studienanstalt zu Neustadt*, Neustadt. — 1893, Franz Weihrich, *Die Bibelexcerpte de divinis Scripturis und die Itala des Augustinus*, dans *Sitz-Ber. d. Wien. Akad.*, t. CXXIX, philos. histor. Klasse (tirage à part). — 1894. F. C. Burkitt, *The book of Rules of Tyconius edited from the Mss. with an introduction and an examination into the text of the biblical quotations*, dans *Texts and Studies*, t. III, n. 1, Cambridge. — 1895, Tougard, *Saint Victrice. Son livre De laude Sanctorum*, Paris. On trouve dans cet ouvrage des fragments ou citations d'une ancienne version latine. — Voir pour d'autres travaux du même genre, parus dans des revues françaises ou étrangères, Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, Leipzig, 1897, p. 90-91, 94-95.

III. DANS LES MANUSCRITS BIBLIQUES. — Les manuscrits bibliques ont sur les citations des Pères cet avantage de nous offrir un texte fixé, arrêté, des versions latines. C'est pourquoi, quand on se propose de déterminer le véritable texte suivi communément dans l'antiquité, ce sont les manuscrits qu'il faut mettre en œuvre les premiers, comme fournissant les matériaux les plus sûrs. — Depuis l'époque où Sabatier rassemblait dans son grand ouvrage tous les vieux textes latins connus de son temps, on a fait de nombreuses et précieuses découvertes de manuscrits. Nous sommes encore relativement pauvres pour l'Ancien Testament; mais pour le Nouveau nous avons le droit d'être satisfaits de nos richesses. Dans l'énumération que nous allons donner, nous suivrons l'ordre canonique des livres de la Bible, indiquant pour chaque livre ou groupe de livres les manuscrits qui les renferment au complet ou en partie et les éditions qui en ont été publiées. Pour plus de détails, voir Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893; — Gregory, *Prolegomena* du *Novum Test. græce* de Tischendorf, edit. 8a major, t. III, 1894, p. 948-971, et *Textkritik des neuen Testamentes*, t. II, Leipzig, 1902, p. 594-613 (textes du Nouveau Testament); — Scrivener, *A plain Introduction to the criticism of the New Testament*, 3e édit., par Miller, London, 1894, t. II, p. 41-56. Le chapitre où il est question des versions latines n'est pas de Scrivener, mais de H. J. White, — Corssen: *Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen*, dans *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft* fondé par Conrad Bursian, Leipzig, 1899, t. CI, fasc. I, p. 1-83; — Ph. Thielmann, *Bericht über das gesammelte handschriftliche Material zu einer kritischen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen biblischer Bücher des alten Testamentes*. Extrait des Comptes rendus de l'Académie royale de Bavière, sect. de phil. et d'hist., t. XIII, fasc. II, p. 205-243. Malgré son titre général, cet ouvrage ne s'occupe que des deutérocanoniques de l'Anc. Test.; — Nestle, *Lateinische Bibelübersetzungen*, dans *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, Leipzig, 1897, p. 86-95 (tirage à part d'articles parus dans la 3e édit. de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*); — Kennedy, *Latin Versions (The Old)*, dans le t. III du *Dictionary of the Bible*, de Hastings, Edimbourg, 1900, p. 47-62.

1° *Manuscrits complets ou fragmentaires de l'Ancien Testament; leurs éditions diverses.* — 1. *Pentateuque: Lugdunensis* (codex), Ve-VIe siècle, à Lyon, ms. 54. Contient le Pentateuque à partir de Genèse, XVI, 9, et aussi Josué et les Juges. Lord Ashburnham a publié de ce manuscrit le Lévitique et les Nombres, qui faisaient alors partie de sa bibliothèque: *Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua Itala, e codice Ashburnhamiense*, in-f°, Londres, 1868. A son tour, M. U. Robert a pu-

blié, en 1881, les parties suivantes du Pentateuque: Genèse de XVI, 9 à la fin; Deut., depuis I, 1 jusqu'à XI, 4b; après quoi, il a ajouté comme complément les deux livres déjà édités par Ashburnham: *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Paris, 1881. Enfin, en 1900, le même auteur nous a donné la fin du Pentateuque à partir de Deut., XI, 4b, avec Josué et Juges du même manuscrit qui formait donc un Heptateuque: *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Lyon, 1900; — *Ottobonianus*, VIIIe siècle, au Vatican, n. 66. Fragments de la Genèse et de l'Exode, publiés par Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, 2 in-4o, 1860-1864, au t. I, p. 183 et 307. Cf. *Apparatus*, p. LXXXVI; — *Wirceburgensis* (palimpseste), VIe siècle, à Wurzbourg, ms. 64a. Fragments de Gen., Exod., Lévit., Deut., publiés par Ranke, *Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissima Veteris Testamenti versionis latinæ fragmenta*, Vienne, 1871. Cet ouvrage contient aussi les fragments renfermés dans le même manuscrit des prophètes suivants: Osée, Jonas, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Ezéchiel et Daniel. Voir ci-dessous Prophètes; — *Monacensis* (palimpseste), Ve-VIe siècle, à Munich, lat. 6225. Fragments d'Exode, Lévit., Nombres et Deut., publiés par Ziegler, *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch aus einem Palimpseste der Bibliothek zu München*, Munich, 1883; — *Vindobonensis* (palimpseste), Ve siècle, à Vienne (Autriche). Fragment de Genèse, publié par Belsheim, *Palimpsestus Vindobonensis. Antiquissimæ Veteris Testamenti translationis latinæ fragmenta e codice rescripto*, Christiania, 1885; — *Mediolanensis* (palimpseste), à Milan, *e*. 73. Fragments du Pentateuque. Peyron en a publié quelques versets seulement: *M. Tulli fragmenta ex membranis palimpsestis*, Stuttgart et Tubingue, 1824, p. 131. Cf. Corssen, *Bericht*, p. 36.

2. *Josué*. — *Lugdunensis*. Voir ci-dessus, Pentateuque; — *Ottobonianus*, n. 66. Fragments. Voir ci-dessus, Pentateuque. Publiés par Vercellone. *Variæ lect.*, t. II, passim; — *Gothicus*, Xe siècle, en Espagne, à Léon, dans les archives de la collégiale de San-Isidro. Quelques fragments des anciennes versions dans les marges du manuscrit. Voir S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 18-19. Publiés par Vercellone, *Variæ lect.*, t. II, passim.

3. *Juges*. — *Lugdunensis*. Voir ci-dessus, Pentateuque; — *Ottobonianus*, n. 66. Fragments. Voir ci-dessus, Pentateuque. Publiés par Vercellone, *Variæ lect.*, t. II, passim; — *Gothicus*. Voir ci-dessus, Josué. Fragments dans les marges du manuscrit. Publiés d'après une copie qui est à la Vaticane par Vercellone, *ibid.*; — *Fritzschiana fragmenta*. Publiés par Fritzsche, *Fragmenta libri Judicum post Petrum Sabatier paullo auctiora*, Zurich, 1867.

4. *Ruth*. — *Complutensis*, IXe siècle, à Madrid, bibliothèque de l'Université, ms. 31. Publié par S. Berger, *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament*. Paris, 1893. Tiré des *Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXIV, 2e partie. Cf. du même sur ce ms.: *Hist. de la Vulgate*, p. 22.

5. *Rois*. — *Gothicus*. Voir ci-dessus Josué. Fragments des quatre livres, aux marges du manuscrit. Publiés par Vercellone d'après la copie du Vatican, *Variæ lect.*, t. II, passim; — *Vindobonensis* (palimpseste). Voir ci-dessus, Pentateuque. Fragments de I et II Reg. Publiés par Belsheim en 1885 (*op. laud.*, *ibid.*); — Fragments de I, II et IV Reg., publiés d'après quelques anciens mss. de Corbie et de Saint-Germain par Sabatier, *Bibliorum latinæ versiones*, Reims, 1743-1749, t. I; — Fragments de I, II et III Reg. sur deux feuillets de Magdebourg et de Quedlinbourg. Les fragments du I Reg. ont été publiés par Schum, *Das Quedlinburger Fragment einer illustrirten Itala*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1876, p. 121-134; le tout par Weissbrodt, *Index lectionum Brunsburgensis*, 1887. — Autre fragment de Quedlinbourg, fragment du III Reg., publié par A. Düning, *Ein neues Fragm. d. Quedl. Italacodex*, 1888; — Fragments du I Reg. dans le ms. n. 2 d'Einsiedeln, XVe siècle. Publiés par S. Berger, *Notice*, etc. Voir ci-dessus, Ruth; — Fragments du II Reg. dans un ms. de Vienne, publiés par Haupt, *Veteris versionis antehieronymianæ libri II Reg. sive Samuelis fragmenta, Vindobonensia*, Vienne, 1877.

6. *Paralipomènes*. — *Gothicus*. Fragments aux marges du ms. Voir ci-dessus, Josué.

7. *Esdras*. — Deux mss. d'après lesquels Volkmar a publié le texte: *Esdras propheta, ex duobus manuscriptis Italæ*, Tubingue, 1863.

8. [*III Esdræ*, apocryphe.] — On trouve le texte latin de cet apocryphe: 1o dans la Vulgate; 2o à la Bibl. Nat., à Paris, latin 111 (publié par Sabatier); 3o à la Mazarine, à Paris, 29; 4o à Douai, n. 7; 5o à Vienne, n. 1191; 6o à Madrid, E. R. 8.

9. [*IV Esdræ*, apocryphe.] — Le texte est dans la Vulgate. Un fragment perdu, qui est à placer entre ℣. 35 et 36 du c. III, a été retrouvé, puis publié en 1875, par Bensly. Depuis, le livre complet a paru dans *Texts and Studies* de Cambridge, t. III, n. 2: *The fourth Book of Ezra. The latin version edited from the mss.*, Cambridge, 1895.

10. *Tobie*. — Se trouve dans beaucoup de manuscrits: 1o A Paris, Bibl. Nat., latin 6 (dit Bible de Rosas. Voir S. Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 24-25); 93, publié par Sabatier; 161; 11505 et 11553, ces deux derniers encore dans Sabatier. Cf. S. Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 65. — 2o A Metz, ms. 7. — 3o En Espagne, à Léon, codex *Gothicus* (voir ci-dessus, Josué); à Madrid, *Complutensis* (voir ci-dessus, Ruth); de nouveau, à Madrid, musée archéologique, Bible de Huesca. Voir Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 20. — 4o A Munich, ms. 6239 du IXe siècle, publié par Belsheim, *Libros Tobiæ, Judith, Ester... ex codice Monacensi*, Trondhjem, 1893. Cf. S. Berger, *ibid.*, p. 67-68, 95-96, 101. — 5o A Milan, bibliothèque Ambrosienne, ms. E 26 inferior. Cf. S. Berger, *ibid.*, p. 138. — 6o Au Vatican, codex *Regio-Vaticanus*, n. 7, dans Sabatier. Sur Tobie et les autres deutérocanoniques on consultera surtout l'ouvrage de Thielmann indiqué en tête de notre énumération des manuscrits: *Bericht*, etc.

11. *Judith*. — Se trouve: 1o A Paris, Bibl. Nat., n. 6, 93, 11505, 11553, comme Tobie (voir ci-dessus), et de plus n. 11549 aussi utilisé par Sabatier. — 2o A Metz, 7. — 3o En Espagne, dans les mêmes manuscrits que Tobie (ci-dessus). — 4o A Munich, n. 6239 même manuscrit que Tobie (ci-dessus). — 5o En Angleterre, Oxford, Bibl. Bodléienne, Auctarium, E infra 2.

12. *Esther*. — Se trouve: 1o dans la Vulgate, pour le fragment deutérocanonique non revisé par saint Jérôme, X, 4-XVI. — 2o A Paris, Bibl. Nat., latin 11549, utilisé par Sabatier. — 3o A Lyon, n. 356, qui contient le commencement et la fin d'Esther. Publié en partie par S. Berger, *Notice*, etc. (ci-dessus, Ruth). Cf. *Hist. de la Vulgate*, p. 62. — 4o Dans le codex *Pechianus*, ainsi nommé du nom du chanoine de Narbonne, Pech, auquel il appartenait. Ce manuscrit aujourd'hui perdu contenait des fragments d'Esther, de III à la fin. Sabatier s'en est servi dans sa grande publication. — 5o A Madrid, *Codex Complutensis* (voir ci-dessus, Ruth). — 6o A Munich, n. 6239, même manuscrit que Tobie (voir ci-dessus); n. 6225. Voir Thielmann, *Bericht*, etc., p. 217. — 7o A Rome, Biblioth. Vallicellane, B 7. Contient c. I-II. Publié par J. M. Carus (nom que prenait par dévotion pour la Vierge le cardinal Tommasi), *Sacrorum Bibliorum... veteres tituli sive capitula, sectiones et stichometriæ*, in-4o, Rome, 1688, p. 92-93. Utilisé aussi par Sabatier; par Bianchini, *Vindiciæ*, 1740.

13. *Job*. — *Fragment de Fleury*. Contient XLIII, 3-9. Dans Sabatier, t. I, p. 904. Cf. S. Berger, *Hist. de la*

Vulg., p. 86; — *Gothicus*. Fragments dans les marges du manuscrit. Publiés par S. Berger, *Notice*, etc. (voir ci-dessus, Ruth), p. 20-23. Cf. *Hist. de la Vulg.*, p. 18 sq.

14. *Psaumes*. — *Veronensis*, à Vérone. Publié par Bianchini, *Psalterium duplex*, dans ses *Vindiciæ*, 1740. — *Sangermanensis*, à Paris, Bibl. Nat., latin n. 11947. Publié par Sabatier, t. II. — Fragments dans des palimpsestes de Carslruhe, sur lesquels voir F. Mone : *Lateinische und griechische Messen*, Francfort-sur-le-Main, 1850, p. 40; et du même auteur : *De libris palimpsestis tam latinis quam græcis*, Carslruhe, 1855, p. 48. — Sur les trois psautiers du *Codex Cavensis*, voir S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 14-15.

15. *Proverbes*. — Fragments, à Vienne, Biblioth. Impériale, palimpseste, n. 954. Publiés par Vogel : *Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibel-Uebersetzung. Zwei handschriftliche Fragmente aus dem Buche des Ezechiel und aus Sprichwörten Salomos zum ersten Male herausgegeben*, Vienne, 1868. — Fragments sur deux feuillets palimpsestes conservés au monastère de Saint-Paul, Lavantthal, en Carinthie. Publiés par Mone, *De libris palimpsestis*, Carlsruhe, 1855. — *Codex 11* de Saint-Gall., VIIIe siècle. Extraits de l'ancienne version, publiés par S. Berger, *Notice*, etc. (voir ci-dessus, Ruth); du même, cf. *Hist. de la Vulg.*, p. 121-122. — Quelques leçons marginales dans le manuscrit latin 11553, Paris, Biblioth. Nat. Cf. S. Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 65-66.

16. *Ecclésiaste*. — Leçons marginales dans le manuscrit latin 11553, Bibl. Nat., Paris. Voir ci-dessus, Proverbes. — *Codex 11* de Saint-Gall. Extraits de l'anc. version, publiés par S. Berger, *Notice*, etc., comme ci-dessus, Ruth. Du même, voir *Hist. de la Vulg.*, p. 121-122.

17. *Cantique des Cantiques*. — Mêmes manuscrits que pour l'Ecclésiaste, mêmes publications de M. S. Berger.

18. *Sagesse*. — Dans la Vulgate, texte non revisé de l'ancienne version. Paul de Lagarde a donné une édition du texte de la Sagesse, dans ses *Mittheilungen*, Gœttingue, 1884, p. 241-282.

19. *Ecclésiastique*. — Dans la Vulgate, texte non revisé de l'ancienne version. Voir ici encore l'édition de Lagarde, *ibid.*, p. 283-378. — Fragment de Toulouse. Publié par Mgr Douais, *Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique*, Paris, 1895, gr. in-8° de 36 p. Cf. Herkenne, *De veteris latinæ Ecclesiastici capitibus I-XLIII una cum notis ex ejusdem libri translationibus æthiopica, armeniaca, copticis, latina altera, syro-hexaplari depromptis*, Leipzig, 1899.

20. *Prophètes divers*. — *Wirceburgensis* (palimpseste), VIe siècle, à Wurzbourg, bibliothèque de l'Université, ms. 64a. Contient des fragments des prophètes Osée, Jonas, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Ézéchiel, Daniel (où l'on trouve *Oratio Azariæ, Bel et Draco*). Publiés en partie par Münter, *Fragmenta versionis antiquæ latinæ antehieronymianæ Prophetarum Jeremiæ, Ezechielis, Danielis et Hoseæ, e codice rescripto Wirceburgensi*, Copenhague, 1819. Publiés au complet par Ranke, *Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimæ Veteris Testamenti versionis latinæ fragmenta*, Vienne, 1871. Cf. ci-dessus, Pentateuque, *Wirceburgensis*. — *Ms. de Weingarten*, dont on a les divers fragments à Fulda, Darmstadt, Stuttgart et au monastère de Saint-Paul en Carinthie, Lavantthal. Ils contiennent des passages des prophètes suivants : Osée, Amos, Michée, Joël, Jonas, Ézéchiel, Daniel. M. Ranke a publié : *Fragmenta versionis sacrarum Scripturarum latinæ antehieronymianæ e codice manuscripto*, 2 in-4°, Marbourg, 1860 (fragments d'Osée, Amos, Michée, Joël, Jonas, Ézéchiel et Daniel), 2e édit., Vienne, 1868, avec un appendice de Vogel, contenant les fragments d'Ézéchiel, du même manuscrit, retrouvés par Siekel, au monastère des bénédictins de Saint-Paul, Lavantthal, en Carinthie : *Beiträge zur Herstellung*, etc. (voir Proverbes), Vienne, 1868. Ranke retrouva plus tard, à Stuttgart d'autres fragments des prophètes Amos, Ezéchiel et Daniel : Ernesti Ranke, *Antiquissimæ Veteris Testamenti Versionis Latinæ fragmenta Stuttgardiana*, in-4°, Marbourg, 1888. Enfin, en 1897, M. Corssen ayant découvert à Darmstadt d'autres fragments du manuscrit, les a publiés sous ce titre : *Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift*, in-4°, Berlin, 1899. Ce sont encore des fragments d'Ézéchiel et de Daniel. — *Lectionarium Bobbiense*, à Turin. Contient des fragments d'Isaïe et de Jérémie, découverts par Amelli. Non publiés. Voir Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen*, Munich, 1879, p. 105, n. 2.

21. *Cantiques de divers prophètes*. — Sous ce titre groupons les publications de cantiques faites par les auteurs suivants : Sabatier, t. II. — Bianchini, dans ses *Vindiciæ*, où il publie 7 cantiques d'après un manuscrit des Psaumes de Vérone. — Fleck, *Fragmenta Italæ vetustissimæ V. T. e codice reg. Armamentarii parisiensis* (*Cantica* : Deut., XXXII; Habac., III; I Reg., II; Isaias, XXVI; Daniel, III). Dans *Wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland*, t. II, part. 3, p. 337, Leipzig, 1837. — Hamann, *Canticum Moysi*, Iena, 1874.

22. *Jérémie*. — *Sangallensis*, à Saint-Gall, n. 912. Fragments, publiés par Tischendorf, *Anecdota sacra et profana*, 2a edit., 1861, p. 231; et plus complètement par Burkitt dans son ouvrage : *The Old latin and the Itala*, Cambridge, 1896, dans *Texts and Studies*, t. IV, n. 3.

23. *Baruch*. — On le trouve : 1° dans la Vulgate, texte non revisé; — 2° à Paris, Bibl. Nat., latin 11, 161, 11951, ce dernier publié par Sabatier; — 3° de nouveau à Paris, Bibl. de l'Arsenal, n. 65 et 70; — 4° à Reims, n. 1, voir encore Sabatier; — 5° à Rome, Vallicellane, B 7. Publié par Sabatier; par Bianchini, *Vindiciæ*; par Carus, *op. laud.* (voir ci-dessus, Esther), p. 147-150; — 6° Cassinensis, 35; — 7° à Léon, en Espagne, *codex Gothicus*. Voir Hoberg, *Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 22. Cf. ci-dessus, Josué.

24. *Daniel*. — Dans la Vulgate, fragments deutérocanoniques non revisés, III, 24-100 et XIII-XIV.

25. *I Machabées*. — 1° Dans la Vulgate, texte non revisé. — 2° *Complutensis*, IXe siècle, à la bibliothèque de l'Université de Madrid, n. 31. Des fragments en ont été publiés par S. Berger, *Notice* (comme ci-dessus, Ruth). Cf. *Histoire de la Vulgate*, p. 22. — 3° Fragments dans le codex 356 de Lyon. S. Berger en a donné quelques-uns dans *Notice*. — Fragments, I-XIII, à Paris, Bibl. Nat., latin, n. 11553. Publié par Sabatier.

26. *II Machabées*. — 1° Dans la Vulgate, texte non revisé. — 2° A Milan, Bibl. Ambrosienne, *ms.* E 26 infer. Publié par A. Peyron, *M. Tullii Ciceronis Orationum fragmenta inedita*, Stuttgart, 1824, p. 70. Voir S. Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 138. — 3° *Complutensis*, et 4° Codex 356 de Lyon. Des fragments de ces deux manuscrits ont été publiés par S. Berger, *Notice* (ci-dessus I Mach.). — 5° Fragments à Rome, Vaticane, lat. 474. Publiés par G. Mercati, *Frammenti Urbinati d'un' antica versione latina del libro II de' Maccabei editi ed illustrati*, dans la *Revue biblique*, 1er avril 1902, p. 184-211.

2° *Manuscrits complets ou fragmentaires du Nouveau Testament; leurs éditions diverses*. — 1. *Évangiles*. — a. *Vercellensis*, IVe siècle, à l'église cathédrale de Verceil. Contient les quatre Évangiles presque en entier. Publié par J. Irico, *Sacrosanctus Evangeliorum codex S. Eusebii Magni*, Milan, 1748; par Bianchini, *Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ*, Rome, 2 in-fol., 1749; réimprimé par Migne, *Patr. Lat.*, t. XII; de nouveau édité par Belsheim, *Codex Vercellen-*

sis, Quattuor Evangelia, Christiania, 1894. — a². *Curiensia fragmenta,* Vᵉ-VIᵉ siècle, en Suisse, à Coire, *Rætisches Museum.* Fragments de Luc. Publiés par Ranke, *Curiensia Evangelii Lucani fragmenta latina,* Vienne, 1874; par Wordsworth, Sanday et White dans *Old latin biblical Texts,* n. II, Oxford, 1886. — a² (autrefois n). *Sangallensia fragmenta,* Vᵉ-VIᵉ siècle, en Suisse, au monastère de Saint-Gall, ms. 1394, vol. I; ms. 172, fol. 256; *item,* à la bibliothèque de la ville ou Vadiana bibliotheca, 70. Publié par Batiffol, *Fragmenta Sangallensia, Contribution à l'histoire de la Vetus Itala,* Paris, 1885. Voir du même auteur : *Note sur un évangéliaire de Saint-Gall,* Paris, 1884. Publié aussi comme le précédent dans les *Old latin biblical Texts, ibid.* Les feuillets de ces fragments appartenaient autrefois au même manuscrit que les *Curiensia fragmenta* ci-dessus. — a² (autrefois o). *Sangallense fragmentum,* VIIᵉ siècle, encore dans le ms. 1394, t. I. Édité par Batiffol avec le précédent (ancien n) et de même dans les *Old latin biblical Texts, ibid.* — a² (autrefois p). *Sangallense fragmentum,* VIIᵉ-VIIIᵉ siècle, toujours dans le manuscrit 1394, mais cette fois t. II. Publié par Forbes dans *Arbuthnott Missal,* préface, p. XLVIII, Burntisland, 1864; par Haddan et Stubbs dans *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland,* t. I, appendix G, p. 197, Oxford, 1869; et de nouveau avec les précédents dans *Old latin bibl. Texts, ibid.*; enfin, par Batiffol dans *Note sur un évangéliaire de Saint-Gall,* Paris, 1884. — b. *Veronensis,* IVᵉ-Vᵉ siècle, à Vérone, bibliothèque du chapitre de la cathédrale. Les quatre Évangiles. Publié par Bianchini, *Evangelium quadruplex.* — c. *Colbertinus,* XI-XIIIᵉ siècle, à Paris, Bibl. Nat., latin 254. Les quatre Évangiles; le reste du manuscrit est de la Vulgate. Publié par Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones;* par Belsheim, *Codex Colbertinus Parisiensis. Quatuor Evangelia ante Hieronymum latine translata post editionem Petri Sabatier cum ipso codice collatam denuo edidit J. B.,* Christiania, 1888. — d. *Cantabrigiensis, græco-latinus* (appelé autrefois *Claromontanus,* et plus connu aujourd'hui sous le nom de *Codex Bezæ* = D grec des Évangiles; ne pas le confondre avec le *Claromontanus-Parisiensis,* autre gréco-latin, qui est le D grec des Épîtres paulines et le d. latin de ces mêmes Épîtres), VIᵉ siècle, à Cambridge, Bibl. de l'Université, n. 2.41. Contient Évangiles et Actes. Publié par Kipling, *Codex Theodori Bezæ Cantabrigiensis,* 2 in-fol., 1793; par Scrivener, *Bezæ Codex Cantabrigiensis, being an exact copy, in ordinary type, of the celebrated uncial græco-latin manuscript of the four Gospels and Acts of the Apostles, written early in the sixth century, and presented to the university of Cambridge, by Theodore Beza. A. D. 1581,* in-4°, Cambridge, 1864. — e. *Palatinus,* IVᵉ-Vᵉ siècle, à Vienne, latin 1185. Quatre Évangiles. Publié par Tischendorf, *Evangelium palatinum ineditum sive reliquiæ textus Evangeliorum latini ante Hieronymum versi ex codice Palatino purpureo quarti vel quinti post Christum seculi,* Leipzig, 1847. — *Fragment de* e. Matth., XIII, 13-23, à Dublin, Trinity College, n. 4-18. Publié par Abbot, *Par palimpsestorum Dublinensium,* Londres, 1880. — *Autres fragments de* e, à Rome, Bibliothèque Vallicellane, U. 66, mais cette fois simple copie faite en 1762 pour Bianchini. Publiés d'après cette copie par H. Linke, *Neue Bruchstücke des Evangelium Palatinum,* dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie,* Munich, 1893, t. I, p. 281-287. Belsheim a réédité le tout, c'est-à-dire le codex Palatinus et les fragments, *Evangelium Palatinum,* Christiania, 1896. — f. *Brixianus,* VIᵉ siècle, à Brescia, bibliothèque du chapitre. Quatre Évangiles. Publiés par Bianchini (voir a); par Migne, *Patr. Lat.,* t. XII; par Wordsworth et White dans leur édition du Nouveau Testament selon saint Jérôme : *Novum Testamentum D. N. Jesu Christi latine, secundum editionem sancti Hieronymi,* Oxford, fasc. 1, 1889; fasc. 2, 1891; fasc. 3, 1893; fasc. 4, 1895; fasc. 5, 1891. — ff¹. *Corbeiensis primus,* VIIIᵉ-Xᵉ siècle, autrefois au monastère de Corbie en Picardie, maintenant à Pétersbourg, Bibl. Impériale, D 326. Contient saint Matthieu. Publié par Martianay, *Vulgata antiqua latina et Itala versio evangelii secundum Matthæum,* Paris, 1695; par Sabatier; par Bianchini; par Migne d'après Bianchini, *P. L.,* t. XII; par Belsheim, *Das Evangelium des Matthus nach dem lateinischen Codex ff¹ Corbeiensis auf der kaiserlichen Bibliothek zu Sanct Petersburg von neuem in verbesserter Gestalt herausgegeben. Nebst einem Abdruck des Briefes Jacobi nach Martianays Ausgabe von 1695,* Christiania, 1881. — ff². *Corbeiensis secundus,* VIᵉ-VIIᵉ siècle, à Paris, Bibl. Nationale, lat. 17225. Les quatre Évangiles. Les leçons de ce manuscrit ont été données par Aug. Calmet, *Nouvelles dissertations importantes et curieuses sur plusieurs questions qui n'ont point été touchées dans le Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* Paris, 1720; *item,* par Sabatier; par Bianchini. Le texte a été publié au complet par Belsheim : *Codex ff² Corbeiensis sive Quatuor Evangelia ante Hieronymum latine translata,* Christiania, 1888. — g¹. *Sangermanensis primus,* VIIIᵉ-IXᵉ siècle, à Paris, Bibl. Nat., latin 11553, ancienne version latine seulement pour Matthieu et texte mêlé d'anciennes leçons pour les autres Evangiles. Cité par Robert Estienne dans sa Bible latine de 1538-1540 et dans celle de 1546; collationné et utilisé par Martianay dans son édition de ff¹ (ci-dessus); utilisé d'après Martianay par Bianchini; publié par Wordsworth dans *Old latin biblical Texts,* n. 1 : *The Gospel according to saint Matthew from the Saint Germain ms. g¹,* Oxford, 1883. — g². *Sangermanensis secundus,* Xᵉ siècle, à Paris, Bibl. Nat., latin 13169. Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* p. 48. — h. *Claromontanus,* IVᵉ-VIIᵉ siècle, à Rome, au Vatican, latin 7223. Ancienne version latine seulement pour Matthieu. Utilisé par Sabatier; publié par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* t. III, p. 257, Rome, 1828; et de nouveau par Belsheim, *Evangelium secundum Matthæum e codice olim Claromontano nunc Vaticano,* Christiania, 1892. — i. *Vindobonensis,* Vᵉ-VIIᵉ siècle, à Vienne, lat. 1235. Contient en grande partie Marc et Luc. Utilisé par Bianchini; publié pour la partie de Marc, par Alter dans *Neues Repertorium für bibl. und morgenl. Literatur,* Iéna, t. III, p. 115-170, 1791; et, pour la partie de Luc, dans les *Memorabilia* de Paulus, t. VII, p. 58-95, Leipzig, 1795; au complet, par Belsheim, *Codex Vindobonensis membranaceus purpureus. Antiquissimæ Evangeliorum Lucæ et Marci translationis latinæ fragmenta,* Leipzig, 1885. — j. Voir plus loin z. — k. *Bobbiensis,* Vᵉ-VIᵉ siècle, à Turin, Bibl. de l'Université, G. VII, 15. Grands fragments de Marc et de Matthieu. Publié par Fleck, *Anecdota sacra, Wissenschaftliche Reise,* Leipzig, 1837, t. II, part. 3, p. 1-169; par Tischendorf, dans *Jahrbücher der Literatur, Anzeige-Blatt,* Vienne, 1847-1849, vol. 120, 121, 123, 124 et 126; par Wordsworth, Sanday et White, dans *Old latin biblical Texts,* n. II : *Portions of the Gospels according to saint Mark and saint Matthew, from the Bobbio ms. k,* Oxford, 1886. — l. *Rehdigerianus* (non *Rhed.*), VIIᵉ siècle, à Breslau, église Sainte-Élisabeth. Quatre Évangiles. Publié partiellement par Scheibel, *Codex quatuor evangeliorum latinus Rehdigerianus, Matthæus et Marcus,* Breslau, 1763. Leçons du manuscrit insérées par David Schulz dans sa troisième édit. du *Nov. Tes. gr.* de Griesbach, Berlin, 1827, t. I. Publié par Haase, *Evangeliorum quattuor vetus latina interpretatio ex codice Rehdigerano nunc primum edita,* Breslau, 1865-1866. — m. *Sessorianus,* VIIIᵉ-IXᵉ siècle, à Rome, Bibliothèque

dite Sessorienne du monastère de Sainte-Croix de Jérusalem, manuscrit principal du *Liber de divinis Scripturis*, ou *Speculum* dit de saint Augustin, contenant des extraits de presque toute l'Ecriture. Peut-être eût-il été préférable de ne point classer ce codex parmi les manuscrits bibliques à texte continu. Voir ci-dessus ce qui a été dit du *Speculum*, quand nous avons énuméré les Pères d'Espagne. — n, o, p, devenus a². Voir ci-dessus — q. *Monacensis* (autrefois *Frisingensis*), VIe-VIIe siècle, à Munich, Bibl. Royale, latin 6224. Quatre Évangiles. Publié par White dans *Old latin bibl. Texts*, n. III, Oxford, 1888. — r¹. *Usscrianus primus*, VIe-VIIe siècle, à Dublin, Trinity College, A. IV, 15. Quatre Évangiles. Publié par Abbot, *Evangeliorum versio antehieronymiana, ex codice Usseriano (Dublinensi), adjecta collatione codicis Usseriani alterius*, Dublin, 1884. — r². *Usserianus secundus*, IXe-Xe siècle, à Dublin, Trinity College, A. IV, 6. Quatre Évangiles. Leçons publiées par Abbot, avec r¹. — s. *Ambrosiana fragmenta*, VIe siècle, à Milan, Bibl. Ambrosienne, C 73 inf. Publié par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. I, fasc. 1, Milan, 1861, p. 1-8; *Fragmentum Evangelii sancti Lucæ ex vetere latina versione seu recensione*; par Wordsworth, Sanday et White dans *Old latin bibl. Texts*, n. II, Oxford, 1886. — t. *Bernensia fragmenta*, palimpseste du Ve-VIe siècle, à Berne, bibliothèque de l'Université, ms. 611, foll. 143 et 144. Publiés par Hagen, *Ein Italafragment aus einem Berner Palimpsest des VI Jahrhunderts*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Leipzig, a. 1884, p. 470-484; par Wordsworth, Sanday et White dans *Old latin bibl. Texts*, n. II, Oxford, 1886. — v. *Vindobonense fragmentum*, VIIe siècle, à Vienne, au commencement du latin 502, qui est intitulé : *Pactus legis ripuariæ*. Publié par White, *Old latin Texts*, n. III, Oxford, 1888. — z (j chez plusieurs auteurs). *Sarzannensis Saretianus*, Ve siècle, découvert à Sarezzano, près de Tortone, par Amelli. Voir G. Amelli, *Un antichissimo codice biblico latino purpureo conservato nella Chiesa di Sarezzano presso Tortona*, Milan, 1872; 2e édit., 1885, où l'auteur ne donnait qu'un passage des longs fragments de Jean contenus dans ce manuscrit. Le manuscrit est maintenant au Mont-Cassin et a été publié par le même éditeur : *Un antichissimo codice biblico latino purpureo*, Mont-Cassin, 1893. Voir *Archiv für latein. Lexikogr. und Grammatik*, Leipzig ,1894, p. 323, et Kennedy, article cité, p. 51, contrairement à Corssen, *Bericht*, p. 23, et Gregory, *Textkritik*, p. 608, où il se réfère à Corssen.

2. *Actes des Apôtres.* — d. *Cantabrigiensis.* Le même que pour les Évangiles. Voir ci-dessus. — e. *Laudianus.* Manuscrit gréco-latin (= E des mss. grecs pour les Actes), VIe siècle, à Oxford, Bibl. Bodléienne, 35. Publié par Thomas Hearne. *Acta Apostolorum græco-latine e codice Laudiano*, Oxford, 1715; par Sabatier (*op. cit.*), d'après Hearne; par Andr. Christian Hwiid, *Libellus criticus*, Copenhague, 1785, probablement d'après Hearne; par Tischendorf, dans *Monumenta sacra inedita. Nova collectio*, t. IX, 1870, après deux collations distinctes faites en 1854 et 1865; par J. Belsheim, *Acta Apostolorum ante Hieronymum latine translata, ex codice latino-græco Laudiano Oxoniensi*, Christiania, 1893. — g. *Gigas Holmiensis*, XIIIe siècle, à Stockholm. On y trouve une ancienne version pour les Actes et l'Apocalypse, la Vulgate pour le reste. Publié par Belsheim, *Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis in einer alten lateinischen Uebersetzung*, Christiania, 1879. Voir GIGAS LIBRORUM, t. III, col. 238. — g². *Mediolanense fragmentum*, Xe-XIe siècle, à l'Ambrosienne de Milan. Publié par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. I, fasc. 2, p. 127-128, Milan, 1866. — h. *Floriacus codex.* Palimpseste de Fleury-sur-Loire, VIe-VIIe siècle, aujourd'hui à Paris, Bibl. Nat., lat. 6400 G. Publié en partie par Sabatier (*op. cit.*); par Vansittart, dans *Journal of Philology*, Londres, t. II, 1869, p. 240-246; t. IV, 1872, p. 219-222; par Omont, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1883, t. XLIV. Publié au complet par Belsheim, *Appendix epistularum Paulinarum ex codice Sangermanensi Petropolitano in quo continetur I Collatio Ep. Paulinarum cum codice Claromontano Parisiensi; II Palimpsestus Parisiensis, fragmenta Act. Apost., Ep. Petri, Ep. Joh. primæ, Apocalypseos Joh., ex codice rescripto Parisiensi*, Christiania, 1887; enfin par S. Berger, *Le palimpseste de Fleury*, Paris, 1889. — m. *Sessorius* ou *Speculum*. Voir m. des Évangiles. — p. *Parisiense fragmentum*, XIIIe siècle. Comprend I-XIII, 6 et XXVIII, 16-31. A la Bibl. Nat., latin 321. Découvert et publié par S. Berger, *Un ancien texte latin des Actes des Apôtres retrouvé dans un manuscrit provenant de Perpignan.* Tiré des *Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nat.*, Paris, t. XXXV, 1re partie, 1895. Le même auteur a également publié XXVIII, 16-31, dans les *Mélanges Julien Havet*, Paris, 1895, p. 9-14 : *De quelques anciens textes des Actes des Apôtres.* Cf. du même, *Hist. de la Vulgate*, p. 77. — s. *Bobbiensis palimpsestus*, Ve-VIe siècle, à Vienne, latin 16. Publié par Tischendorf, *Jahrbücher der Literatur, Anzeige Blatt*, Vienne, t. CXX, 1847, p. 36-44; par Belsheim, *Fragmenter af apostlernes Gjerninger, Jakobs Brev og 1st Petri Brev i den ældste latinske Bibeloversættelse efter en Palimpsest i det keiserlige Hofbibliothek i Wien*, dans *Theol. Tidskrift for den evang. luth. Kirke i Norge*, 3 Reihe, Christiania, 1886, t. I, fasc. 3, p. 307-326; par White dans *Old lat. bibl. Texts*, n. IV, Oxford, 1897; — w. Au château de Wernigerode, dans le Harz (Bohême), chez le comte de Stolberg, manuscritt Za 81, XVe siècle. Blass en a publié les leçons : *Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, année 1896, p. 436-471. — x. *Bodleianensis*, fonds Selden 30, VIIe-VIIIe siècle, à Oxford. Voir S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 44 et 398; — Bibl. de Rosas, à Paris, Bibl. Nat., latin 6. Leçons et passages de l'ancien texte. Voir S. Berger, *Hist.*, p. 24-25.

3. *Épîtres catholiques.* — ff. *Corbeiensis*, Xe siècle, à Pétersbourg, Q. V, I, 39. Épitre de saint Jacques. Publié par Martianay, en 1695 avec ff¹. des Évangiles (voir plus haut); par Sabatier (*Op. laud.*); par Belsheim, une première fois d'après Martianay : *Das Evangelium des Matthæus nebst einem Abdruck des Briefes Jacobi nach Martianays Ausgabe*, Christiania, 1881; par le même, une seconde fois, d'après le manuscrit : *Der Brief des Jakobus in alter lateinischen Uebersetzung*, Christiania, 1883; par Wordsworth, dans les *Studia biblica et ecclesiastica*, t. I, Oxford, 1885. — h. Le même que pour les Actes. Voir ci-dessus. — m. Le même que pour les Évangiles et les Actes. Voir ci-dessus. — q (g dans Nestle). *Monacense fragmentum*, VIe-VIIe siècle, à Munich, Clm. 6436. Fragments de I Petri, II Petri, I Joan. Ziegler a publié les fragments de Pierre dans *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung der Petrusbriefe*, Munich, 1877; et ceux de Jean dans *Italafragmente*, Marbourg, 1876. — s. Contient fragments de Epist. Jacobi et de I Petri. Le même que pour les Actes. Voir ci-dessus. Voir aussi S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 8-10, sur un texte de I Joa., dans un palimpseste conservé aux archives de la cathédrale de Léon (Espagne).

4. *Épîtres de saint Paul.* — d. *Claromontanus*, græco-latinus (= D paul.; ne pas confondre avec le *Codex Bezæ*, D evang.), VIe siècle, à Paris, Bibl. Nat., gr. n. 107. Publié par Sabatier; par Tischendorf, *Codex Claromontanus*, Leipzig, 1852. — e (= E paul.). *Sangermanensis, græco-latinus*, IXe siècle, maintenant à Pétersbourg. Publié par Sabatier; par Belsheim, *Epistulæ Paulinæ ante Hieronymum latine translatæ ex codice Sangermanensi, gr.-lat., olim Parisiensi, nunc Petro-

politano, Christiania, 1885. — f (= F *paul.*). *Augiensis, græco-latinus,* IXe siècle, à Cambridge, Trinity college, B, 17, 1. Publié par Scrivener, *An exact transcript of the codex Augiensis,* Cambridge, 1859. — g (= G *paul.*). *Bœrnerianus, græco-latinus,* IXe siècle, à Dresde, A. 145b. Publié par Matthæi, *Tredecim Epistolarum Pauli Codex græcus Bœrnerianus,* Misniæ (Meissen), 1791. Une seconde édition a paru en 1818. — gue. *Guelferbytanus palimpsestus,* VIe siècle. Fragments de l'Ép. aux Romains, à Wolfenbüttel, Weissemburg, 64. Publié par Knittel avec des fragments de la version gothique, *Ulphilæ versio Gothica nonnullorum capitum Ep. Pauli ad Rom.,* Brunswick, 1762; par Tischendorf, *Anecdota sacra et profana,* Leipzig, 1835, p. 153-158. — r. *Frisingensis,* Ve-VIe siècle. Fragments de diverses Épitres, à Munich, Clm. 6436. Publié par Ziegler, *Italafragmente der Paulinischen Briefe,* Marbourg, 1876. — Deux autres fragments du même manuscrit trouvés par Schnorr von Karolsfeld en 1892, ont été publiés par Wölfflin, *Neue Bruchstücke der Freisinger Itala,* dans *Sitzungsberichte der Münchener Akademie,* 1893, I Band, p. 253-280. — r². Fragments de Philipp. et I Thess., VIIe siècle, à Munich, Clm. 6436. Publiés par Ziegler avec r, *Italafragmente* comme ci-dessus. — r³. Fragments de Rom., Gal., VIe-VIIe siècle, au monastère de Göttweig sur le Danube. Publiés par Rönsch, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* Leipzig, 1879, p. 224-234. — x². *Oxoniensis,* IXe siècle, à Oxford, Bibl. Bodléienne, *Laud, lat.* 108, E, 67. Texte corrigé trois fois.

5. *Apocalypse.* — g. *Gigas Holmiensis.* Voir g des Actes. — m. *Sessorianus* ou *Speculum.* Voir m des Évangiles et des Actes. Cf. H. Linke, *Studien zur Itala, I. Die vorhieronymische Ueberlieferung der Offenbarung Johannis. II. Zum Codex Sessorianus. III. Moniacum,* Breslau, 1889. — h (reg chez Gregory). *Floriacum fragmentum.* Voir h des Actes. C'est le latin 6400 G. Bibl. Nat., Paris. Il contient, aux folios 115 v° et 118 v°, les fragments suivants : I, 1-II, 1; VIII, 7-IX, 12. Publiés par Omont dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes,* t. XLIV, 1883, p. 445-451; par Vansittart, *Journal of Philology,* London et Cambridge, t. IV, 1872, p. 219-222; par Belsheim et S. Berger (*op. cit.*). Voir ci-dessus, h des Actes.

II. A QUELLE ÉPOQUE SE FIT LA TRADUCTION DES ÉCRITURES EN LATIN. — Les textes que nous venons d'énumérer donnent lieu à un certain nombre de questions que nous allons maintenant examiner. La première concerne l'époque où fut faite la traduction en latin de nos textes sacrés. Les plus anciens manuscrits que nous ayons rencontrés sur notre route sont des IVe et Ve siècles seulement. Mais grâce aux écrits des Pères, il nous est possible de remonter beaucoup plus haut. Saint Cyprien, dont la vie s'étend du commencement du IIIe siècle à l'an 258, avait certainement sous la main, quand il écrivait, une Bible latine, on peut dire complète; car il cite à chaque instant et dans les mêmes termes, des textes pris de presque toute l'Écriture; il a même publié des ouvrages, comme l'*Epistola ad Fortunatum de Exhortatione Martyrii* et les *Testimoniorum contra Judæos libri tres* (*Patr. Lat.,* t. IV), qui ne sont autre chose que des collections de textes sacrés en latin. Aussi peut-on parler en toute rigueur de la Bible latine de Cyprien. Voir P. Monceaux, *La Bible latine en Afrique,* parue dans la *Revue des Études juives,* 1901, surtout p. 152-172. — Avant saint Cyprien, Tertullien, qui naît en plein IIe siècle pour prolonger sa longue carrière jusque vers l'an 240, cite également presque tous les livres de l'Écriture et plusieurs même de ceux que nous ne rencontrons pas sous la plume de Cyprien. A peine s'il en est quatre ou cinq que Tertullien n'ait employés. Il est vrai que ses citations ne se reproduisent pas toujours dans les mêmes termes, ce qui a fait penser à plusieurs que peut-être il traduisait directement le texte grec qu'il avait certainement en sa possession et auquel plusieurs fois il se réfère. Mais comme précisément il se réfère au grec pour discuter certaines interprétations admises dans l'Église de Carthage, il est donc évident que ces interprétations ou versions latines existent. Voir *De monog.,* 11, t. II, col. 946; *Advers. Marc.,* II, 9, col. 294. C'est aussi des versions latines, croyons-nous, malgré la nouvelle explication que l'on a essayé de donner à ce passage (Voir Corssen, *Bericht,* p. 13) que parle Tertullien quand il dit : *Hæc sunt enim duo Testamenta, sive duæ ostensiones, sicut invenimus interpretatum* (*Adv. Marc.,* V, 4, t. II, col. 478). Cf. P. Monceaux sur Tertullien, *loc. cit.,* p. 138-151. — Bien antérieurement à Tertullien, nous trouvons encore un témoignage formel que l'on avait traduit des livres de l'Écriture en latin dès le milieu, sinon dès le début du IIe siècle. Les *Acta Martyrum Scillitanorum,* qui sont le plus ancien document chrétien de l'Église d'Afrique (voir Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* t. I, fasc. 2, Leipzig, 1893, p. 817-819; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. franç., t. I, Paris, 1898, p. 234-235), nous rapportent qu'en l'an 180, douze martyrs furent décapités à Scillium, en Numidie, par ordre du proconsul Saturninus. Or dans l'interrogatoire des saints martyrs, nous lisons ceci, d'après le texte original latin (British Museum, n. 11880) publié par Armitage Robinson : « Le proconsul Saturninus dit : Qu'y a-t-il dans votre boîte? — Speratus (l'un des martyrs) dit : Les livres et les Épitres de Paul, homme juste : *Libri et Epistulæ Pauli, viri justi.* » Voir A. Robinson, *Texts and Studies,* t. I, n. 2, Cambridge, 1891, p. 114. Selon la version grecque du manuscrit de la Bibl. Nat. daté de 890 (Fonds grec, n. 1470, *Martyrium S. Sperati*), la réponse du martyr serait : « Les livres en usage chez nous et les Épitres de Paul, homme saint : Αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι, καὶ αἱ προσεπὶ τούτοις Ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός. Cité dans Robinson, *ibid.,* p. 115. Plus clairement selon un texte latin de Baronius, reproduit par Ruinart et Robinson : *Quatuor Evangelia Domini Nostri Jesu Christi, et Epistolas sancti Pauli apostoli, et omnem divinitus inspiratam Scripturam.* Ruinart, *Acta martyrum,* édit. de Ratisbonne, 1859, p. 132; Robinson, *ibid.,* p. 120. Et enfin un autre texte latin (Bibl. Nat., fonds latin, nouvelles acquisitions, n. 2179) fait dire plus simplement au martyr : *Libri Evangeliorum et Epistolæ Pauli viri sanctissimi apostoli.* Texte reproduit aussi par Ruinart, *ibid.,* p. 133, et par Robinson, *ibid.,* p. 119. Comme on le voit, quant au fond, l'accord est complet, les martyrs de Scillium possédaient les Épitres de Paul et d'autres livres sacrés, qu'il est plus difficile de déterminer. Or ces martyrs étaient des gens du peuple et des esclaves, qui ne pouvaient évidemment comprendre les Écritures que dans leur propre langue. Il n'est donc pas douteux que dès cette époque, en l'an 180, « les livres et les Épitres de Paul » ne fussent traduits et même répandus parmi le peuple chrétien d'Afrique. Cf. P. Monceaux, *loc. cit.,* p. 137-138. Faut-il, avec saint Augustin, remonter plus haut encore et parler « des premiers temps de la foi », comme étant ceux où l'on commença à traduire les saintes Lettres en latin? En vérité, il n'est guère possible d'en douter, si l'on veut bien, à défaut de textes plus anciens que les précédents, examiner cette question en dehors de tout esprit de parti. Chacun sait que l'Écriture en langue vulgaire est pour l'évangélisation d'un peuple un objet de première nécessité. Les premiers apôtres de l'empire romain durent traduire ou faire traduire de bonne heure les Livres saints, dans cette langue latine que parlait le peuple romain, en Italie, dans les Gaules, en Espagne ou en Afrique.

On a dit, il est vrai, qu'à cette époque le grec était

partout connu dans la société romaine, et qu'à Rome même les premiers monuments de la civilisation chrétienne, la liturgie, l'épigraphie, les documents émanés des apôtres Pierre et Paul, et de tous les papes jusqu'au milieu du IVe siècle, sont écrits en grec. Il est vrai que les premiers apôtres prêchèrent tout d'abord dans le milieu hellène de la *diaspora*, et c'est ce qui explique qu'ils écrivirent en grec et que la liturgie, à l'origine, fut grecque. Mais le IIe siècle n'était pas commencé que déjà l'Église avait brisé les premiers cadres de son action devenus trop étroits, débordé le cercle restreint des synagogues, pénétré enfin dans la société romaine où l'hellénisme juif n'était qu'un point perdu dans l'espace. On parlait grec, dit-on, dans la société romaine et à Rome surtout. La vérité est que le peuple parlait latin. On sait, à n'en pas douter, par le témoignage de Tertullien, *Apolog.*, XXXVII, t. I, col. 462-463, que de son temps déjà les masses populaires chrétiennes inondaient toute la société romaine et que, par conséquent, l'évangélisation du bas peuple, parlant uniquement le latin, devait remonter jusqu'aux origines. On peut donc conclure que vers la fin du Ier siècle, à Rome comme en plusieurs autres contrées de la péninsule ou de l'empire, on devait posséder déjà quelque traduction de l'un ou de l'autre des trois premiers Évangiles. Peu à peu, les autres documents, Évangile de saint Jean, Épîtres de saint Paul ou des autres apôtres, arrivent à la connaissance du monde d'Occident et sont pareillement traduits en latin pour l'usage soit du peuple, soit des prêtres et des évêques eux-mêmes. L'Ancien Testament, lui aussi, dut être bientôt traduit, non pas de l'hébreu, mais, comme le prouvent nos anciens textes, du grec des Septante que les Juifs hellènes avaient déjà semé sur tous les rivages de la Méditerranée, alors que le christianisme était encore à son berceau. C'est dans la première moitié du IIe siècle, de l'an 100 à 150 environ, que se fit la plus grande partie de ce travail, et sur la fin du même siècle que le reste s'acheva. Cf. Kaulen, *Einleitung*, 1899, § 145-146; Westcott, dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, article *Vulgate*, n. 5, t. III, p. 1690.

IV. De la pluralité des versions latines antérieures a saint Jérôme. — Dans la question présente nous n'avons pas à nous demander si la Bible latine antérieure à saint Jérôme est l'œuvre d'un ou de plusieurs auteurs; la pluralité des traducteurs de nos textes n'est contestée par personne. Il ne s'agit pas non plus de rechercher si la Bible fut traduite plusieurs fois en entier; les renseignements et les textes qui nous restent ne sont pas assez nombreux pour qu'on puisse trancher cette question. Nous nous demandons simplement si pour un certain nombre de livres, et en particulier pour ceux dont nous possédons des textes divers, il faut reconnaitre une seule version fondamentale avec des recensions subséquentes qui expliqueraient la diversité de ces textes, ou bien au contraire s'il y eut des versions multiples dès l'origine, entreprises par des traducteurs différents. A la question ainsi posée tous ne répondent pas de la même manière. Des auteurs éminents, tels que Sabatier et Bianchini au XVIIIe siècle, Vercellone et Tischendorf de nos temps, plus près de nous encore Kennedy, Scrivener, Gregory (bien que ce dernier fasse une grave concession dans son récent ouvrage *Textkritik*, t. II, 1902, p. 597), sont pour l'unité de version. Voir Sabatier, *Bibliorum sacr. lat. versiones antiquæ*, t. I, p. VI; Bianchini, *Evangelium quadr.*, proleg., p. 29; Vercellone, *Dissertazioni accademiche*, Roma, 1864, p. 21; Tischendorf, *Novum Test. triglottum*, Leipzig, 1854, proleg., col. XLVII-LI; Kennedy, dans *Dictionary of the Bible*, art. *Latin Versions* [*The old*], t. III, p. 48-49; Scrivener, *A plain Introduction*, 4e édit., t. II, p. 41-43; Gregory, *Proleg.*, p. 949-952, et *Textkritik, loc. cit.* D'autres, au contraire, surtout depuis les derniers travaux qui ont été faits, admettent la thèse de la pluralité. De ce nombre sont, chez les Allemands, Gams, Rönsch, Ziegler, Nestle, Kaulen, et chez nous, L. Delisle, U. Robert, Gaston Paris, P. Monceaux. Voir Gams, *Kirchengeschichte Spaniens*, 1879, t. II, p. 501; Rönsch, *Itala und Vulgata*, p. 2; Ziegler, *Die latein. Bibelübersetzung vor Hieron.*, p. 1; Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, Leipzig, 1897, p. 85-86; Kaulen, *Einleitung*, 1899, § 146; L. Delisle, *Notice sur un manuscrit de Lyon*, dans la *Biblioth. de l'École des Chartes*, 1878, t. XXXIX, p. 428; U. Robert, *Pentat. versio*, introd., p. CXXXII, et *Heptateuchi versio latina*, p. XXV; G. Paris, dans le *Journal des savants*, 1883, p. 387; P. Monceaux, *La Bible latine en Afrique*, dans la *Revue des Études juives*, 1901, p. 15-17. Cette seconde opinion nous paraît l'emporter en probabilité; nous allons en donner nos raisons.

Il est à propos de remarquer tout d'abord qu'aux époques reculées où remonte la traduction latine, Ier et IIe siècles, avons-nous dit, il n'y eut pas évidemment de version pour ainsi dire officielle, élaborée par autorité ecclésiastique pour être ensuite communiquée identiquement aux différentes communautés chrétiennes. Les premiers pasteurs des églises n'avaient ni le temps ni les moyens de constituer une sorte de commission savante, chargée de préparer pour tous les peuples de langue latine une traduction officielle et unique de nos livres sacrés. Saint Augustin a dit en peu de mots comment l'Écriture parvint aux Églises latines : « Aux origines de la foi, le premier venu, s'il lui tombait entre les mains un texte grec et qu'il crût avoir quelque connaissance de l'une et de l'autre langue, se permettait de le traduire. » *De doct. christ.*, II, 11, t. XXXIV, col. 43. Donc pas de texte officiellement élaboré, arrêté pour tous, mais une série de travaux privés, entrepris sans aucune entente préalable par des écrivains que séparent de longues distances et que sollicitent les mêmes besoins. Dès lors il est probable qu'un certain nombre de livres ont dû être traduits par plusieurs travailleurs.

Les premiers Pères, en effet, qui se sont servis des textes antérieurs à la Vulgate, semblent tous d'accord pour nous attester l'existence, non pas seulement de variantes dans les manuscrits d'un même texte, mais encore de traducteurs multiples pour les mêmes livres. Tertullien paraît déjà avoir eu connaissance de plusieurs versions : *Quidam de græco interpretantes... pro afflatu spiritum ponunt. Adv. Marc.*, II, 9, t. II, col. 294. — Saint Hilaire, à différentes reprises, nous parle aussi de traducteurs multiples d'un même passage : *Aliqui translatores nostri; latini quidem interpretes transtulerunt. In Ps. LIV*, 1, t. IX, col. 347; *in Ps. CXVIII*, littera XII, 3, t. IX, col. 577. Cf. *De Trinit.*, l. VI, 45, t. X, col. 194. — Saint Ambroise se sert bien souvent d'expressions du même genre, et il n'est pas rare de le voir discuter les traductions discordantes. *In Ps. XXXVI*, 56, t. XIV, col. 994; *In Ps. CXVIII, Serm.*, XII, 7, t. XV, col. 1362; *Serm.*, XV, 3, col. 1410; *Serm.*, XX, 10, col. 1486. Cf. Ambrosiaster, *Comm. in Rom.*, V, 14, t. XVII, col. 96. — Le langage de saint Jérôme suppose aussi notre thèse, notamment dans sa Préface aux quatre Évangiles, t. XXIX, col. 525, et dans la lettre XVIII, 21, au pape Damase. *Præf. in quatuor Evang.*, t. XXIX, col. 525; t. XXII, col. 376.

Mais de tous les Pères aucun n'a parlé plus clairement que le grand évêque d'Hippone, saint Augustin. C'est au livre second de son traité *De doctrina christiana* surtout (t. XXXIV), qu'il a dit sa pensée sur ce sujet. Après avoir énuméré les livres canoniques (c. VIII), et indiqué ce que l'on doit chercher avant tout dans les Écritures, il signale au travailleur les difficultés d'ordre philologique qu'il rencontrera sur sa route (c. IX-X),

puis (c. XI) arrive aussitôt aux moyens de les vaincre : « Les hommes de langue latine, dit-il, ont besoin pour la connaissance des Écritures du secours de deux autres langues : la langue hébraïque et la langue grecque, afin que, si l'infinie variété des interprétes latins les jette dans le doute, ils puissent recourir aux deux autres textes. » Ce secours, poursuit-il, leur sera utile, non seulement pour entendre certains mots hébreux restés dans le latin, tels que : « *Amen*, *Alleluia. Racha, Hosanna...*, mais encore et surtout, comme je l'ai dit, à cause des divergences des interprètes. Car on peut bien compter ceux qui ont traduit les Écritures de l'hébreu en grec, mais non ceux qui les ont traduites en latin. » Le cardinal Wiseman, qui était partisan de l'unité, a essayé d'éluder la force de ces dernières paroles, en disant que saint Augustin opposait ici aux traducteurs grecs les recenseurs et non les traducteurs de la version latine. *Lettres au Catholic Magazine*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XVI, p. 272. Mais n'est-ce pas là solliciter les textes á plaisir, pour en obtenir ce qu'ils se refusent d'eux-mêmes à donner? Du reste, pour couper court à toute hésitation, saint Augustin lui-même précise sa pensée, en expliquant comment il s'est fait que l'on ait pu avoir des versions multiples. Car c'est à cet endroit qu'il écrit les célèbres paroles citées plus haut : « Aux origines de la foi, le premier venu, s'il lui tombait entre les mains un texte grec, et qu'il crût avoir quelques connaissance de l'une et de l'autre langue, se permettait de le traduire. » Trés évidemment le sens de ces dernières paroles n'est pas « se permettait d'en faire la recension », mais bien « d'en faire la version ». Et ce n'est pas tout encore. Au chapitre suivant (XII), il nous dit que cette multiplicité de traductions a d'ailleurs un avantage, celui de nous faire connaître de combien de maniéres on a compris les Écritures avant nous, ce qui permet au travailleur d'étudier, de comparer les opinions diverses et de faire ainsi un choix éclairé. Après quoi (c. XIII), il ajoute les paroles suivantes qui sont bien significatives dans la question : « Mais parce que la pensée que plusieurs interprètes se sont efforcés de rendre, chacun selon sa capacité et sa manière de voir, ne se montre bien que dans la langue même de laquelle ils traduisent, et aussi, parce que le traducteur, à moins d'être trés docte, trahit souvent le sens de l'auteur, il faut, ou bien apprendre les langues d'où l'Écriture a passé en latin, ou bien consulter les traductions les plus littérales; non qu'elles suffisent, mais parce qu'elles serviront à découvrir l'exactitude ou l'erreur de ceux qui se sont attachés à traduire le sens plutôt que les mots. » Enfin, pour rendre ses conseils plus pratiques, le grand docteur (c. XIV-XV), aprés avoir une fois de plus recommandé comme trés utile le recours aux textes des nombreux traducteurs latins : *Juvat interpretum numerositas collatis codicibus inspecta atque discussa*, indique lui-même parmi tant de versions celle qu'il croit préférable aux autres, parce qu'il la juge á la fois plus littérale et plus claire. Cette version, il lui donne un nom, par lequel il la distingue nettement des autres, c'est l'Italique : *In ipsis autem interpretationibus, Itala cæteris præferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ.* Ces derniéres paroles sont si manifestement en faveur de la pluralité des versions latines, que les partisans de l'unité n'ont cru pouvoir les expliquer qu'en accusant les copistes d'avoir altéré le texte. Ce n'est pas *Itala* qu'il faudrait lire, mais *illa*, ou bien encore *usitata*, le copiste ayant par distraction combiné le commencement de ce mot avec la fin du précédent : *interpretationibusitata*. En vérité, la critique est souvent contrainte de s'en prendre aux copistes pour défendre ses propres droits et ceux du simple bon sens; mais du moins faut-il, quand on a recours á ce procédé, pouvoir le justifier par quelque raison plausible, et le seul désir de faire triompher une opinion contestable n'en est pas une.

Qu'était-ce en somme que la version italique? Si le mot *Itala* est authentiquement d'Augustin, comme nous le croyons, il est évident que l'Italique était pour le docteur d'Hippone une version en usage *en Italie*, ou, si l'on tient á donner á ce dernier mot plus de précision, une version répandue dans la circonscription politique appelée *diocèse d'Italie*, qui comprenait le nord de la péninsule, et dont Milan était la capitale. Cf. Gaston Paris, dans le *Journal des savants*, 1883, p. 287 et 388; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 6; P. Monceaux, dans la *Revue des Études juives*, juillet 1901, p. 16. Et ainsi l'on est induit á penser que l'Italique devait être la version latine qu'Augustin avait sous les yeux, quand, à Milan, il allait entendre les commentaires d'Ambroise ou qu'il se rendait á l'église pour y pleurer au chant des Psaumes. Nous essaierons de dire plus loin quels textes représentent l'Italique; pour le moment il nous suffit de bien constater que, dans la pensée d'Augustin, l'Italique n'est pas l'unique version latine, mais parmi les diverses versions dont il a connaissance, celle qu'il recommande de préférence. On voit du même coup que c'est par erreur que l'usage a prévalu durant quelque temps de se servir de cette dénomination pour désigner toutes les traductions latines antérieures à saint Jérôme.

Aprés avoir montré par le témoignage des Péres combien est plus vraisemblable la thèse de la pluralité des versions, il nous resterait à établir la même thèse par l'étude directe des textes que nous avons encore entre les mains. Mais pour être démonstrative, cette preuve nécessiterait de longues citations; il faudrait mettre en regard sous les yeux du lecteur nombre de passages des Écritures puisés aux différentes sources, les comparer les uns avec les autres, relever leurs divergences et alors montrer que ces divergences trouvent leur explication, leur raison suffisante dans la multiplicité des traductions et non pas dans la multiplicité des recensions, comme le voudraient les défenseurs de l'opinion contraire. Comme il n'est pas possible de transcrire ici toutes les pièces du procès, ce qui demanderait des volumes, nous renverrons d'abord le lecteur aux auteurs qui, de notre temps, ont démontré la pluralité des versions latines par les plus larges citations : M. Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus*, in-4°, Munich, 1879 (antidaté), p. 102-123; M. U. Robert, *Pentateuchi versio latina*, in-4°, Paris, 1881, p. CXXXII-CXLI; M. P. Monceaux, dans les deux articles déjà cités de la *Revue des Études juives*, avril 1901, p. 129-172; juillet, p. 15-49. Sur le premier ouvrage, celui de M. Ziegler, et á l'appui de la même thèse, on peut aussi voir Desjacques : *Les versions latines de la Bible avant saint Jérôme*, dans les *Études*, décembre 1878, p. 721-744. Cela fait, nous allons dire cependant ici le nécessaire dans la question, en appuyant particuliérement sur la méthode à suivre pour donner á l'argument toute la force qu'il peut et doit avoir, mais sans rien exagérer de sa valeur. Car, on le comprend bien, si la preuve était absolument péremptoire, nous n'aurions pas contre nous tant d'hommes éminents.

Plusieurs parmi ceux-ci réclament d'abord contre l'emploi de textes empruntés aux ouvrages des anciens Péres pour prouver notre thèse, et en cela ils n'ont pas tout à fait tort. Il est, en effet, trés délicat d'argumenter ici d'après les citations des Écritures que l'on rencontre chez les premiers écrivains ecclésiastiques. Que Tertullien, saint Hilaire ou quelque autre raconte une des touchantes histoires de l'Évangile, il est tout aussitôt manifeste qu'à cette époque le fait évangélique se rencontrait dans le texte : mais la teneur même du récit, qui se trouve dans Hilaire ou Tertullien, est-ce bien celle des Évangiles d'alors? En d'autres termes, a-t-on affaire à une citation littérale des Évangiles, tels qu'on les

avait alors en manuscrit, ou bien n'est-ce qu'un récit fait de mémoire et en gros, peut-être une traduction nouvelle de ce passage improvisée sur le texte grec qu'on a sous les yeux? On le voit, les citations scripturaires des anciens doivent être examinées de près et jusque dans les détails, si l'on veut être sûr que l'on tient entre les mains une version dont le texte était à l'avance fixé, une version enfin que l'écrivain rapporte fidèlement, littéralement, sans commentaire comme sans omission. En négligeant cette précaution, on s'exposerait à trouver chez un même Père plus de versions qu'on n'en voudrait. D'autre part, et pour ne rien perdre des avantages auxquels ils ont droit, les partisans de la pluralité doivent surveiller les éditions des Pères dont ils se servent à défaut de manuscrits, parce que trop souvent il arrive que l'éditeur maladroit remanie les citations scripturaires pour les rendre conformes à quelque texte reçu, et fait ainsi disparaître toutes les divergences. Au total, l'emploi de textes pris dans les ouvrages des Pères est parfaitement légitime, mais le maniement en est fort délicat, si l'on ne veut ni exagérer ni affaiblir la valeur des arguments puisés à cette source, et il est préférable, quand on en a la facilité, de recourir directement aux textes continus des Écritures, que l'on rencontre dans les manuscrits ou dans les éditions qui en ont été publiées.

Mais est-il possible d'établir d'après les seuls manuscrits la pluralité des anciennes versions latines pour chacun des livres de l'Écriture? Évidemment non; car nous sommes loin de posséder, en particulier pour l'Ancien Testament, le nombre de textes qui seraient requis pour faire une telle démonstration. Aussi bien, selon ce qui a été dit en commençant, n'est-il pas nécessaire de prétendre que l'antiquité ait possédé plusieurs versions latines de tous les Livres saints sans exception. Mais, si nous sommes relativement pauvres en manuscrits du Vieux Testament, il n'en est plus tout à fait de même pour les livres du Nouveau. C'est pourquoi nos adversaires ont ici le droit d'exiger que nous leur prouvions, d'après les textes qui nous restent des Évangiles, des Actes ou des Épîtres de saint Paul, la pluralité des anciennes versions latines. Cette preuve, on peut la faire, et, à notre avis, elle est à tout le moins suffisante pour établir solidement notre thèse, encore qu'elle ne force pas la conviction de tous les critiques.

Nous donnerons un exemple qui permettra au lecteur de voir à peu près dans quelle mesure nos textes s'éloignent ou se rapprochent les uns des autres. Voici en quels termes les trois manuscrits a. *Vercellensis*, b. *Veronensis* et f. *Brixianus* racontent la visite des saintes femmes au sépulcre, le matin de la résurrection, d'après saint Luc, XXIV, 1-11 :

a. Vercellensis.	*b*. Veronensis.	*f*. Brixianus.
1. prima autem die sabbatorum	1. una autem sabbati	1. una autem sabbati
2. venerunt ante lucem valde ad monumentum	2. venerunt valde tempore ad monumentum	2. valde diluculo venerunt ad monumentum
3. adferentes quæ paraverunt	3. portantes quæ paraverant	3. portantes quæ paraverant aromata
4.	4.	4. et aliæ simul cum eis
5. invenerunt autem lapidem revolutum a monumento	5. et invenerunt lapidem revolutum	5. et invenerunt lapidem revolutum a monumento
6. ingressæ autem non invenerunt corpus	6. ingressæ autem non invenerunt corpus	6. et ingressæ non invenerunt corpus
7. et factum est dum stuperent de hoc	7. et factum est dum mente consternatæ essent de facto	7. et factum est dum hæsitarent de hoc
8. ecce viri duo adstiterunt juxta illas in veste fulgenti	8. et ecce duo viri steterunt secus illas in veste fulgente	8 ecce duo viri adstiterunt juxta illas in veste fulgenti
9. timere autem adprehensæ inclinantes faciem ad terram	9. cum timerent autem et declinarent vultum in terram	9. cum timerent autem et declinarent vultum in terram
10. dixerunt ad illas quid quæritis vivum cum mortuis	10. dixerunt ad illas quid quæritis viventem cum mortuis	10. dixerunt ad illas quid quæritis viventem cum mortuis
11.	11.	11. non est hic sed surrexit
12. memoramini sicut locutus est vobis	12. rememoramini qualiter locutus est vobiscum	12. recordamini qualiter locutus est vobis
13. dum adhuc esset in galilæa	13. cum adhuc in galilæa esset	13. cum adhuc in galilæam esset
14. dicens quoniam filium hominis oportet tradi	14. dicens quia oportet filium hominis tradi	14. dicens quia oportet filium hominis tradi
15.	15. in manus hominum et crucifigi	15. in manus hominum peccatorum et crucifigi
16. et tertia die resurgere	16. et die tertia resurgere	16. et tertia die resurgere
17. et memoratæ sunt verborum horum	17. et rememoratæ sunt verborum horum	17. et recordatæ sunt verborum ejus
18. et reversæ renuntiaverunt hæc omnia illis omnibus et ceteris omnibus	18. et regressæ renuntiaverunt hæc omnia illis XI et ceteris omnibus	18. et regressæ a monumento nuntiaverunt hæc omnia illis undecim et ceteris omnibus
19. erat autem magdalena	19. erat autem maria magdalenæ	19. erat autem maria magdalena
20. et maria iacobi et iohanna	20. et iohanna et maria iacobi	20. et iohanna et maria iacobi
21. et reliquæ cum eis quæ dicebant ad apostolos hæc	21. et ceteræ quæ cum ipsis fuerant hæc dicebant ad apostolos	21. et ceteræ quæ cum eis erant quæ dicebant ad apostolos hæc
22. et visa sunt illis tanquam delira verba hæc	22. et visa sunt ante illos sicut deliramentum verba ista	22. et visa sunt coram illos quasi deliramentum verba illarum
23. et non credebant eis	23. et non credebant illis	23. et non credebant illis

Les trois récits qu'on vient de lire sont-ils l'œuvre de différents traducteurs, ou bien n'étaient-ils à l'origine qu'une seule et même version qui s'est modifiée dans la suite entre les mains de divers recenseurs? Telle est exactement la question qui se pose en face de ces textes et tant d'autres semblables. Pour nous, il nous paraît que les variantes de nos manuscrits sont trop nombreuses pour qu'on puisse les expliquer autrement que par l'existence de plusieurs versions. De plus, si nous n'avions affaire qu'à des recensions, les divergences trahiraient la préoccupation qu'a toujours un recenseur de rendre son texte ou plus exact ou plus littéraire. Or nous ne voyons aucun souci de ce genre se trahir dans nos trois rédactions.

Une difficulté reste toutefois. On nous dit : Si nous admettons que ces textes viennent d'auteurs différents, comment expliquer qu'il s'y rencontre encore tant d'expressions semblables, absolument les mêmes? Nous

pourrions d'abord répondre que ce sont les recenseurs peut-être qui ont ainsi rapproché les textes, car enfin, quand on a plusieurs textes d'un même ouvrage entre les mains, une recension a pour conséquence tout aussi bien de les rapprocher que de les éloigner les uns des autres. Mais n'insistons pas sur cet argument, qui n'est après tout qu'un argument *ad hominem*, et venons à la réponse directe. Or, nous disons que la rencontre des mêmes mots sous la plume des divers traducteurs était inévitable. Les Livres saints ont été pensés, puis écrits par des Sémites qui ont toujours suivi la syntaxe de leur propre langue, même quand ils ont écrit en grec. De là cette perpétuelle succession de petites phrases courtes, sans aucun lien qui les réunisse pour former quelque chose qui ressemble à nos périodes latines. Saint Luc lui-même, le meilleur écrivain grec du Nouveau Testament, n'a pas d'ordinaire échappé à cette loi. Or, un livre ainsi composé ne peut être traduit fidèlement que si l'on coule presque constamment sa propre phrase dans le moule de la phrase sémitique; autrement, on ne semble pas traduire, mais paraphraser. Ajoutons à cela que le principal souci, et, pour ainsi dire, l'unique souci du traducteur des saints Livres a toujours été l'exactitude, la fidélité stricte. Il devait en être ainsi; ce qui importe par-dessus tout dans l'étude des Écritures, c'est de savoir d'une manière précise ce que Dieu a dit. Car il s'agit d'une parole révélée et faisant loi, à laquelle on ne peut donc rien ajouter, rien retrancher, sans forfaire aussi bien à la science qu'au respect de la foi. C'est ce qui nous explique pourquoi toutes les versions approuvées dans les Églises sont des versions en somme littérales. Une version de la Bible doit pouvoir faire autorité comme un texte juridique; or, elle ne le peut que si elle est littérale et rend l'affirmation divine telle quelle, rien de moins rien de plus. Dans ces conditions, il est absolument inévitable que les traducteurs se rencontrent souvent. Le lecteur est à même d'en faire l'expérience. Qu'il prenne un chapitre des Évangiles grecs, ou simplement le passage de saint Luc donné plus haut d'après nos trois manuscrits, et qu'il se mette lui-même à le traduire fidèlement, littéralement en latin; il constatera que sa traduction se rapproche ou s'éloigne des anciennes versions qui datent de dix-sept à dix-huit cents ans, dans la mesure même où celles-ci s'éloignent ou se rapprochent les unes des autres. Et ainsi, l'examen intrinsèque de nos textes, comme aussi les témoignages des anciens écrivains ecclésiastiques, nous amènent à cette conclusion que partout où l'on rencontre des textes aussi divergents que le sont ceux de nos trois manuscrits, on a affaire, non pas à de simples recensions, mais bien à des traductions différentes.

VI. Du classement des textes par groupes de versions ou recensions diverses. — Les anciens textes latins ont été classés, mais pour la partie du Nouveau Testament seulement, par les deux célèbres critiques anglais Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek*, Introduction, p. 78-84, Cambridge, 1881, et l'on peut dire que leur système a été universellement accepté. Voir par exemple Scrivener, *A plain Introd.*, p. 55-56; Gregory, *Prolegomena*, p. 948-949, et *Textkritik*, p. 598; Kenyon, *Our Bible*, London, 1895, p. 78; P. Monceaux, *Revue des Études juives*, avril 1901, p. 130-131; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 5; Nestle, dans *Urtext und Uebersetzungen*, p. 87-88; Kennedy, *Dictionary of the Bible*, t. III. p. 55-60. Se plaçant au point de vue de la diversité des versions ou recensions, Westcott et Hort en ont distingué trois groupes : groupe *africain*, groupe *européen*, groupe *italien*. Il va sans dire que cette classification ne comprend ni les textes alors insuffisamment étudiés ou même inconnus, ni les textes par trop mêlés pour qu'on puisse discerner leur groupe originel. Mais que faut-il entendre par textes *africains, européens, italiens*, si l'on veut rester dans le vrai, sans préjuger la question d'origine première de chaque version ou recension, et quels sont les textes à ranger dans chaque groupe?

I. Textes africains. — Par textes africains il faut entendre tous les textes, d'où qu'ils viennent, principalement apparentés avec ceux dont se servirent les Pères d'Afrique, Tertullien et surtout saint Cyprien. Car, nous l'avons dit, Cyprien a pour nous cet avantage qu'il cite souvent la Bible et la cite dans les mêmes termes; c'est évidemment qu'il possédait une collection de textes déterminés, fixés, une véritable Bible latine qui peut par conséquent servir de point de départ ou de terme de comparaison pour retrouver la teneur des textes usités en Afrique à l'origine des Églises. Or on regarde comme se rapprochant particulièrement des citations de Tertullien et de Cyprien, pour les Évangiles : le *Codex Bobbiensis* (k), le *Palatinus* (e); pour les Actes et pour l'Apocalypse : le palimpseste de Fleury-sur-Loire (h).

II. Textes européens. — Par textes européens on entend ceux qui ont été en usage dans les anciennes Églises latines d'Occident et sont restés en dehors des textes revisés par saint Jérôme. Les textes de cette catégorie sont fort nombreux. On cite, par exemple, pour les Évangiles les manuscrits suivants : *Vercellensis* (a), *Curiensia fragmenta* (a^2), *Sangallensia fragmenta* (anciens n, o, p, qui ont fait retour au a^2), *Veronensis* (b), *Colbertinus* (c), *Corbeiensis* (ff^2), *Claromontanus* (h) *Vindobonensis* (i), *Usserianus primus* (r^1); pour les Actes : *Gigas Holmiensis* (g), *fragmentum Mediolanense* (g^2), *Bobbiensis palimpsestus* (s); pour les Épîtres catholiques : le *Corbeiensis* (ff) de Pétersbourg, contenant l'Épître de saint Jacques; enfin, pour l'Apocalypse : le *Gigas Holmiensis* (g).

III. Textes italiens. — Les textes italiens sont, comme nous l'avons expliqué plus haut, en parlant de l'opinion de saint Augustin sur la pluralité des versions, les textes ainsi dénommés par ce Père, et qui, avons-nous dit encore, devaient être en usage, sinon dans toute l'Italie, au moins dans la partie nord du pays, appelée « diocèse d'Italie », comprenant entre autres les villes de Vérone, Aquilée, Brescia, Ravenne et Milan. Cf. S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 6. Les textes italiens sont donc eux aussi des textes d'Europe; on les a mis pourtant dans une classe à part, à cause du mot célèbre d'Augustin. Comme le grand docteur les préférait aux autres et s'en servait dans ses propres écrits, que d'autre part il apprit vraisemblablement à les connaître quand il était à Milan, on les retrouvera facilement en voyant s'ils sont apparentés avec les citations bibliques d'Augustin, avec celles d'Ambroise ou des autres écrivains du nord de l'Italie.

Il faut cependant noter ici une opinion spéciale qui vient de se produire. Jusqu'à ces derniers temps, presque tous les auteurs avaient considéré l'Italique ou les textes italiens comme absolument différents des textes hiéronymiens. On citait pourtant saint Isidore de Séville, qui avait appliqué aux travaux de saint Jérôme l'éloge donné par Augustin à l'Itala. *Presbyter quoque Hieronymus, trium linguarum peritus, ex Hebræo in Latinum eloquium easdem Scripturas convertit eloquenterque transfudit, cujus interpretatio merito ceteris antefertur; nam est et verborum tenacior et perspicuitate sententiæ clarior atque utpote a Christiano interprete verior. Etym.*, 6. 4, t. LXXXIII, col. 236. Dans les Prolégomènes à la Glose ordinaire de Walafrid Strabon (*Patr. Lat.*, t. CXIII, col. 26), on lisait aussi quelque chose de semblable. Plus récemment, C. A. Breyther, *Diss. de vi quam antiquissimæ versiones, quæ extant latinæ, in crisin Evang. IV habeant*, Mersebourg, 1824, 8°, cité par Nestle, *Urtext*, p. 87, avait parlé dans le même sens, et de même enfin Ed. Reuss, dans la 2e et

la 3e édition de sa *Geschichte der heil. Schrifte des N. T.*, au § 452, en entendant cela pourtant de la recension hexaplaire faite par saint Jérôme. Or voici que tout dernièrement M. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, Cambridge, 1896, p. 55-65, *Texts and Studies*, t. IV, n. 3, a tenté à son tour de démontrer que l'Italique pour Augustin serait la Vulgate et la traduction même de saint Jérôme. Plusieurs graves auteurs inclinent à donner raison à Burkitt, entre autres Th. Zahn, dans le *Theologisches Literaturblatt*, 1896, t. XVII, n. 31; S. Berger, dans le *Bulletin critique*, 1896, 5 sept., p. 481-485; Corssen, *Bericht über die latein. Bibelübersetzugen*, Leipzig, 1899, p. 5. Mais cette opinion trouve aussi des opposants d'autorité : Mercati, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 474-478, ou *Rivista bibliografica italiana*, 10 nov. 1896, p. 257; P. Monceaux, dans la *Revue des Études juives*, juillet 1901, p. 16; Kennedy, *Dictionary*, p. 57; P. Lejay, dans la *Rev. d'hist. et de litt. religieuses*, 1900, p. 175-176. L'opinion de ces derniers auteurs nous paraît seule vraisemblable et voici pourquoi : Dans le célèbre passage d'Augustin sur l'Itala, *De doctr. christ.*, II, 15, il ne peut s'agir tout d'abord de la version de Jérôme sur l'hébreu. Le livre II du *De doct. christ.* est de 397. Or, à cette époque, la version de Jérôme était loin d'être achevée et, de plus, Augustin la combattit jusque vers l'an 405, comme nous l'avons raconté dans les *Études*, nov. 1895, p. 386-392. — Il ne s'agit pas non plus de la recension de l'Ancien Testament faite par Jérôme sur les Septante. Car, de tout l'Ancien Testament, Jérôme ne fit en Italie que la première revision du Psautier (Psautier romain), qu'il recommença plus tard à Bethléhem (Psautier gallican) d'après les Hexaples d'Origène. C'est aussi à Bethléhem qu'il continua et acheva sa recension sur les Septante. Pourquoi dès lors Augustin eût-il appelé version italienne cette recension de Bethléhem? De plus, Augustin ne connaissait guère, en 397 du moins, quand il parlait de l'Itala, qu'une très minime partie de la recension achevée à Bethléhem en 390. En effet, en 394, il ne possède encore que le livre de Job, et en 397, quand il parle de l'Itala, à peine en a-t-il fait l'éloge qu'immédiatement après il recommande aux Latins de corriger leurs textes sur les Septante : *Et latinis quibuslibet emendandis græci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas. De doctr. christ.*, II, 15, t. XXXIV, col. 46. Pourquoi cette recommandation, si l'Itala est pour lui précisément un texte déjà revu sur les Septante par saint Jérôme, dont les recensions étaient si appréciées d'Augustin? — Enfin l'Itala n'est pas non plus, semble-t-il, la recension du Nouveau Testament faite à Rome par saint Jérôme de 383 à 385. Augustin, en effet, dans le célèbre passage sur l'Italique, paraît viser surtout l'Ancien Testament, puisqu'il recommande, comme nous le voyions à l'instant, de corriger le latin sur les Septante. Mais quand il viserait aussi bien le Nouveau Testament, quelle raison de croire qu'il entendait par Itala la recension de Jérôme? On ne le voit pas. M. Burkitt appuie son opinion sur l'accord frappant que les citations d'Augustin dans le *De Consensu Evangelistarum* et dans le livre *Contra Felicem* ont avec le texte de la Vulgate. Mais d'abord on remarque un accord à peu près semblable entre la Vulgate du Nouveau Testament et certains manuscrits (ff^2) qui sont pourtant indépendants de la recension hiéronymienne. S'il est vrai d'autre part, comme le croient Kaulen, *Einleitung*, § 146, et M. P. Monceaux, *Revue des Études juives*, juillet 1901, p. 48, que Jérôme ait pris pour base de sa recension du Nouveau Testament précisément un texte italien, l'accord des citations d'Augustin avec le texte hiéronymien s'explique très bien, sans qu'il soit nécessaire de supposer que la célèbre Italique soit la recension même de Jérôme. Enfin, on l'a dit et répété, c'est à Milan, dans le « diocèse d'Italie », qu'Augustin a dû faire connaissance avec son texte préféré. Selon toute probabilité, c'est donc celui-là qu'il a nommé texte italique, et non point la recension romaine de Jérôme, qui était du reste encore peu répandue. Telles sont les raisons pour lesquelles on ne doit pas, croyons-nous, identifier la recension romaine de Jérôme avec les textes italiques ou milanais.

Il nous reste à dire quels sont les textes classés parmi les italiques. On cite comme étant de ce nombre, pour les Évangiles : le *Brixianus* (f), le *Monacensis*, ancien *Frisingensis* (q); pour les Épîtres catholiques, le *fragmentum Monacense* (q); pour les Épîtres paulines, le *codex Frisingensis* (r), les fragments de Munich (r^2), les fragments de Göttweig (r^3). — Sur tous ces classements, voir en ce qui concerne le Nouveau Testament, après Westcott et Hort (*op. cit.*, n. 113-116), principalement S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 5; Kennedy, *Dictionary*, p. 55-56; P. Monceaux, *Revue des Études juives*, avril 1902, p. 130; juillet, p. 42. — Pour l'Ancien Testament, nous n'avons cité aucun manuscrit. Cette partie ayant été jusqu'à présent fort peu étudiée, il est assez difficile de donner des exemples assurés. Kennedy a cependant essayé un premier classement, *Dictionary*, p. 58-60.

VII. Lieu d'origine de l'ancienne Bible latine. — Dans quel pays se fit la première traduction des Écritures en latin? Presque tous les défenseurs de l'unité de version placent en Afrique l'origine de cette version unique, surtout depuis les lettres célèbres du cardinal Wiseman, *Two letters on some parts of the controversy concerning I Joh.*, V, 7, etc., parues dans le *Catholic Magazine*, 1832-1833, reproduites dans Migne, *Démonstr. évang.*, t. XVI, p. 287-299. Cette opinion fut partagée par des critiques du plus haut mérite, tels que Lachmann, Tischendorf, Davidson, Tregelles, et aujourd'hui encore elle est suivie par un certain nombre d'écrivains, tels que Cornely, *Introductio generalis*, t. I, p. 363; Gregory, *Prolegomena*, p. 949-950, et *Textkritik*, p. 596-597. Scrivener soutenait aussi cette thèse; mais le continuateur de son œuvre, M. White, ne semble pas partager son avis. *A plain Introd.*, 4e édit., Londres, 1894, t. II, p. 44, note 1.

On fait valoir tout d'abord en faveur de cette opinion des raisons externes. C'est en Afrique en effet, comme on l'a vu, que nous trouvons les premières traces certaines et positives d'une version latine, dans les œuvres de Cyprien, de Tertullien et jusque dans les Actes des martyrs de Scillium. A Rome, au contraire, tout est grec, liturgie, épigraphie, épistolographie, et cela durant plus de trois siècles. — Que l'Afrique ait possédé de très bonne heure une version latine même complète de la Bible, on ne peut songer à le nier, mais qu'il n'y en ait pas eu au même temps dans les pays d'Occident, et spécialement en Italie, et à Rome même, c'est ce qui n'est aucunement démontré. Nous avons dit plus haut, en traitant de l'antiquité de la traduction latine, pourquoi nous pensions qu'à Rome aussi bien qu'en Afrique il dut y avoir de très bonne heure une version latine. Scrivener lui-même, qui croit à la seule origine africaine, ne craint pas de dire que l'argument apporté d'ordinaire à la suite de Wiseman, et qui conclut de l'usage du grec dans l'Église de Rome durant les trois premiers siècles contre l'origine romaine d'une version latine, n'est pas un argument convaincant pour un lecteur réfléchi. *A plain Introd.*, p. 43.

Mais il est une autre preuve en faveur de l'origine africaine, et, ajoute-t-on encore, contre l'origine romaine ou occidentale de nos versions latines, c'est la preuve tirée des africanismes de nos textes. On nous dit que nos anciennes versions regorgent de locutions populaires et rustiques, qui sont propres aux écrivains latins d'Afrique des IIe et IIIe siècles et ne se rencontrent pas dans les écrivains romains. C'est l'argument qu'a fait valoir de nouveau avec science et talent le cardinal

Wiseman, et que Rönsch lui-même a accepté pour l'Itala dans laquelle il croit retrouver des africanismes caractérisés. *Itala und Vulgata,* Marbourg, 2ᵉ édit., 1875, p. 5. — Encore ici cet argument est loin de satisfaire tous les esprits; et des savants tels que White, dans Scrivener, *op. cit.,* t. II, p. 44, note 1; Kennedy, *Dictionary,* p. 54; Corssen, *Bericht,* p. 82, ne craignent même pas de dire que la preuve tirée des africanismes est de moins en moins goûtée dans le monde de la science. Il est vrai que des mots, des locutions, des phrases de notre vieille Bible latine se retrouvent chez les écrivains d'Afrique et ne se recontrent guère que chez eux. Seulement l'on doit observer que durant cette époque, IIᵉ et IIIᵉ siècles, presque tous les représentants de la littérature latine chrétienne sont Africains. Il n'est donc pas étonnant que le vocabulaire des textes bibliques ne se rencontre guère que chez eux. C'est la réponse de White et de Kennedy (*loc. cit.*). En outre, on a fait remarquer que certains mots souvent donnés pour exclusivement africains sont des composés ou des dérivés formés par des procédés en usage chez tous les auteurs latins de la décadence. M. Misset; U. Robert, *Heptat.,* p. XXII-XXIV. Mais il y a plus; pendant que, au nom de la philologie, tel savant conclut à l'africanisme d'un document, au nom de cette même philologie un autre savant conclura à l'origine gauloise ou peut-être lyonnaise de ce même document. « Les grammairiens anciens, dit M. Gaston Boissier, ne paraissent pas avoir réussi à découvrir bien sûrement quels étaient les signes distinctifs de la latinité d'Afrique. Ceux d'aujourd'hui ont-ils été plus heureux ? Je ne le pense pas. » *Journal des savants,* 1895, p. 38-39.

D'autres auteurs, parmi ceux surtout qui sont partisans de la pluralité des versions latines, placent en Italie les tout premiers commencements d'une traduction latine. Tel est, par exemple, l'avis de Gams, dans sa *Kirchengeschichte von Spanien,* Ratisbonne, 1862-1879, t. I, p. 86-102. Cf. t. III, 2ᵗᵉ Abth., p. 501. Kaulen va plus loin. C'est à Rome même qu'il fait apparaître la plus ancienne, d'après lui, de toutes les versions, à savoir la célèbre Italique. *Einleitung,* § 146. — Nous ne voyons pas, quant à nous, la nécessité de décider en quel pays parut le premier essai d'une version latine de la Bible. Convaincu, comme on peut l'être en matière probable, de la thèse que nous avons défendue plus haut, de la pluralité des versions, nous disons simplement que la Bible fut traduite, partiellement au moins, dans différents pays et d'une façon indépendante, sans que nous voyions clairement quel pays commença le premier. L'Afrique avait déjà son texte complet ou à peu près dès le IIᵉ siècle; c'est ce qui résulte des témoignages historiques que nous avons apportés, en traitant de l'antiquité des versions latines. Nous ne doutons pas qu'il ne faille en dire autant de Rome ou de l'Italie, et peut-être aussi de plusieurs autres Églises d'Occident, en Espagne, dans les Gaules. Le lecteur n'a qu'à se rappeler, en effet, ce qui a été dit précédemment sur la pluralité des versions, et même sur le classement des textes. Car il y a tout lieu de croire que si nous avons des textes d'Afrique, d'Europe, d'Italie, ce n'est pas seulement parce qu'ils étaient usités dans ces pays, mais bien encore parce que beaucoup d'entre eux y avaient pris naissance. — Kennedy, *Dictionary,* p. 54-55, à la suite de Sanday, place dans la province de Syrie l'origine première de nos versions latines. Cette hypothèse n'a aucune vraisemblance.

L. MÉCHINEAU.

2. LATINE (VERSION) DE SAINT JÉRÔME. Voir VULGATE.

3. LATINES (VERSIONS) NON DÉRIVÉES DE LA VULGATE.

I. CATHOLIQUES. — 1° La Polyglotte de Ximénès, Alcala de Hénarès, 1522, contient la Vulgate entre le texte hébreu et le texte grec. Mais on y trouve aussi une version latine interlinéaire du texte grec alexandrin et une version latine de la paraphrase chaldaïque d'Onkélos. Une traduction latine interlinéaire accompagne tous les textes grecs, protocanoniques ou deutérocanoniques, sauf pour le Psautier, où il n'y a que la Vulgate et la version de saint Jérôme. Voir POLYGLOTTE.

2° Santes Pagnino a fait une traduction latine du texte hébreu, *Nova Translatio,* Lyon, 1527. On reproche à cette traduction d'être trop servilement littérale, parfois inexacte et trop habituellement dans la dépendance des interprétations rabbiniques. Voir PAGNINO.

3° Cajetan professait que ce n'était point entendre l'Écriture qu'entendre l'interprète latin, et qu'il fallait en conséquence recourir au texte hébreu pour l'Ancien Testament et au grec pour le Nouveau. Cf. P. Sarpi, *Hist. du concile de Trente,* trad. Amelot, Amsterdam, 1683, p. 142. Dans ses différents commentaires, il s'appliqua donc à donner une version latine des textes primitifs. Mais comme il n'avait de l'hébreu et du grec qu'une connaissance fort imparfaite, il fit appel à la collaboration d'un juif, expert en langue hébraïque, et d'un chrétien possédant à fond le grec. Une telle méthode était trop aventureuse pour donner de bons résultats, et les libertés que l'auteur prenait si volontiers à l'égard de la tradition scripturaire ne donnèrent pas grand crédit à son œuvre. Voir CAJETAN, t. II, col. 47.

4° Isidore Clario, dans sa *Vulgata editio Novi ac Veteris Testamenti,* Venise, 1542, 1557, sous prétexte de corriger le Vulgate, se permit d'en changer arbitrairement le texte, et en parla en tels termes dans sa préface, que son ouvrage fut mis à l'Index. Ses corrections sont d'ailleurs en général assez peu judicieuses. Voir CLARIO, t. II, col. 793.

5° Arias Montano revit la traduction de Pagnino et l'inséra dans la Polyglotte d'Anvers, *Hebraicorum Bibliorum V. T. latina interpretatio,* Anvers, 1572. Il y exagère encore la littéralité de Pagnino, au point de rendre inexactement le sens d'un bon nombre de passages. Voir ARIAS MONTANO, t. I, col. 954.

6° Thomas Malvenda, pour défendre la Vulgate, entreprit une version latine du texte hébreu, mais fut interrompu par la mort pendant qu'il traduisait Ézéchiel. Thomas Turcus a publié l'ouvrage : *Commentaria in S. S. una cum nova de verbo ad verbum ex hebræo translatione,* Lyon, 1650. Malvenda se sert des versions antérieures et des travaux de différents auteurs, mais sans jamais indiquer de références. De plus, sous prétexte de rendre plus littéralement l'hébreu, il forge de nouveaux mots latins, ce qui donne à son œuvre un air barbare.

7° Houbigant, dans sa *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta,* Paris, 1743-1754, n'a donné qu'une œuvre imparfaite, parce qu'il n'a pu avoir sous la main tous les manuscrits hébreux qu'on a recueillis depuis, et parce que trop souvent il pousse la hardiesse jusqu'à la témérité dans ses corrections du texte massorétique. Voir HOUBIGANT, t. III, col. 765.

8° J. de la Haye a réuni dans sa *Biblia maxima,* Paris, 1660, les traductions latines d'une foule de versions anciennes. Elles sont au nombre de vingt ou trente pour certains passages, ce qui produit une confusion inutile et une accumulation indigeste de documents qui se répètent sans profit appréciable.

II. PROTESTANTS. — 1° S. Munster, cordelier devenu luthérien, publia à Bâle, 1534 et 1546, une traduction latine de l'Ancien Testament faite sur l'hébreu. Il s'y inspire des explications des rabbins et ne tient pas assez compte des anciennes versions. Il est cependant littéral et ordinairement exact. Sa traduction est préférée à celles de Pagnino et d'Arias Montano.

2° Léon de Juda, du parti de Zwingle, a traduit l'Ancien Testament sur l'hébreu, Zurich, 1543; Paris, 1545. Comme il mourut avant la fin de son travail, Bibliander acheva Ezéchiel et traduisit Daniel, Job, l'Ecclésiaste, le Cantique et les quarante-huit derniers Psaumes; P. Cholin traduisit du grec les livres que les protestants nomment apocryphes. Ces traductions sont assez bonnes; elles évitent la littéralité excessive et la paraphrase; on y signale cependant certaines inexactitudes et quelques passages peu intelligibles.

3° La traduction de Castalion, *Biblia V. et N. Testam.*, Bâle, 1551, d'après l'hébreu et le grec, vise à l'élégance et ne l'atteint qu'aux dépens de la fidélité. Bien des passages sont ainsi affaiblis, modifiés ou rendus par des équivalents oratoires qui dénaturent plus ou moins l'original. Voir CASTALION, t. II, col. 340.

4° Emm. Tremellius et F. Junius ou du Jon sont les auteurs d'une autre version latine de la Bible : *Bibliorum, i. e. libri latini recens ex hebræo facti, pars I-IV*, Francfort-sur-le-Main, 1575-1579, et *Apocryphi*, 1579, par Junius. Convaincus d'inexactitude en beaucoup d'endroits, ils ont donné une autre édition, Londres, 1581. Ils prennent bon nombre de libertés avec le texte sacré, quelquefois paraphrasent et ajoutent des mots qui ne sont pas dans l'original. Voir JON, t. III, col. 1602.

5° Le Polyglotte de Walton contient aussi des traductions latines des textes et des versions orientales, Londres, 1657. Ces traductions sont dues à différents auteurs.

6° Luc Osiander et son fils André, mort en 1552, donnèrent chacun une édition de la Vulgate, mais en la corrigeant d'après le texte hébreu. Dans ses traductions de la Bible, Robert Estienne inséra, en 1545, la version de Léon de Juda, et en 1557, celle de Pagnino. — Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 313-329, 416-418; Mariana, *Pro editione Vulgata dissertatio*, XXV, dans le *Scripturæ Sacræ Cursus completus* de Migne, t. I, col. 685-691; Cornely, *Introduct. general. in N. T. libros sacros*, Paris, 1885, t. I, p. 505, 508, 668, 669, 682, 688, 696. H. LESÊTRE.

LATRINES (hébreu : *maḥărâ'âh;* Septante : λυτρῶναι; Vulgate : *latrinæ*), endroit destiné à recevoir les déjections humaines. La Loi prescrivait qu'un emplacement particulier, hors du camp, fût réservé à cet usage pendant le séjour du peuple dans le désert; elle imposait certaines précautions intéressant à la fois la décence et l'hygiène, en vertu de ce principe supérieur que rien d'impur ne doit offenser la sainteté divine. Deut., XXIII, 12-14. Le contact d'une souillure humaine, quelle qu'elle fût, produisait une impureté légale. Lev., V, 5. Les précautions imposées par la Loi avaient l'avantage de préserver la population contre bien des germes de maladies meurtrières, le sol étant le meilleur désinfectant des matières putrides. Cf. Guéneau de Mussy, *Étude sur l'hygiène de Moïse et des anciens Israélites*, Paris, 1885, p. 12. Une fois établis dans la terre de Chanaan, les Hébreux durent demeurer fidèles aux usages que leurs pères avaient appris à suivre dans le désert. Pour obéir à l'esprit de la Loi, ils ne manquaient pas, quand ils étaient obligés de s'arrêter dans la campagne, de se couvrir entièrement de leur manteau. De là l'expression hébraïque *hêsêk raglâi*, « couvrir ses pieds. » (Vulgate : *purgare alvum, ventrem.*) Jud., III. 24; I Reg., XXIV, 4. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XIII, 4. Le Talmud interprète de même ces passages. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 951. On s'explique ainsi comment David put aisément couper un pan du manteau traînant de Saül, dans la caverne d'Engaddi. I Reg., XXIV, 5. Dans les villes et les agglomérations de quelque importance, la nécessité dut obliger les habitants à se réserver certains endroits, soit publics, soit privés. Toujours est-il qu'à Samarie, Jéhu, pour souiller et déshonorer à jamais le temple de Baal, en fit des latrines publiques. IV Reg., X, 27. De même plus tard, à Rome, on fit une latrine publique de la salle de la curie de Pompée, dans laquelle César avait été frappé à mort. Dion, XLVII, 19. Le mot que le texte sacré emploie pour nommer cet édifice, *maḥărâ'âh*, parut inconvenant à partir d'une certaine époque, et on le remplaça par le mot *môṣâ'âh* (voir le *qeri*), de *yâṣâ*, « sortir, » l'endroit où l'on sort. Le mot dont se servent les Septante, λυτρῶναι, n'est pas grec et ne semble qu'une reproduction du mot latin *latrinæ*, qu'on lit ici dans la Vulgate. Le mot latin n'est qu'une contraction de *lavatrina*, parce que la salle qui servait au bain passa peu à peu à un autre usage hygiénique. Il est question de ces endroits dans les auteurs latins. Plaute, *Curcul.*, IV, 4, 24; Suétone, *Tib.*, 58; Columelle, X, 85, etc. Il y avait, chez les anciens Grecs et Romains, des latrines publiques, en hémicycle, ou rectangulaires, comme on peut en voir dans les ruines de Timgad, en Afrique; les maisons particulières en étaient pourvues. Élagabale fut tué dans l'un de ces endroits. Lampride, *Elag.*, XVII. Cf. Rich, *Dict. des antiq. rom. et grecq.*, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 353; H. Thédenat, dans le *Dict. des antiq. grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. III, p. 987-991. Ils existaient certainement chez les Israélites de l'époque évangélique. Ils sont désignés par saint Matthieu, XV, 17, et saint Marc, VII, 19, sous le nom de ἀφεδρών, *secessus*. Ce mot, qui n'appartient pas au grec classique, a peut-être été suggéré par le mot ἄφεδρος, dont les Septante, Lev., XV, 19, et le médecin Dioscoride, II, 85, se servent pour désigner un certain genre d'impureté. — Les latrines étaient d'ordinaire ménagées hors de la maison et en plein air; on les établissait de telle façon que, pour s'en servir, on eût toujours le visage tourné vers le midi. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 539. H. LESÊTRE.

LATUSIM (hébreu : *Letušîm; Codex Samaritanus: Lotšâ'îm;* Septante: Λατουσιείμ), nom ethnique du second fils de Dadan. Il était petit-fils de Jecsan et arrière-petit-fils d'Abraham et de Cétura. Gen., XXV, 3; I Par., I, 32 (dans la Vulgate seulement, où leur nom est écrit *Latussim*). On s'accorde à reconnaître dans ce nom celui d'une tribu arabe, mais sans pouvoir la déterminer avec précision. Steiner, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon*, t. IV, 1872, p. 28, explique le nom comme dérivant de *lâṭaš*, « marteler, » et signifiant « forgerons », de même que *Le'ummîm* signifierait « soudeurs de métaux ». Cf. S. Jérôme, *Quæst. hebr. in Genes.*, XXV, 3, t. XXIII, col. 976, *æris ferrique metalla cudentes*. Voir LAOMIM. On a cru retrouver des traces des Latusim dans quelques inscriptions nabatéennes. M. A. Levy, *Ueber die nabatäischen Inschriften*, dans la *Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XIV, 1860, p. 403-404. Cf. Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte Arabiens*, 1890, t. II, p. 460-461. Frd. Keil, *Genesis*, 2e édit., 1866, p. 194, les identifie avec les *Banu Leiṣ* habitant le Hedjaz. Ch. Forster, *The historical Geography of Arabia*, 2 in-8°, Londres, 1844, t. I, p. 334, suppose que les Latusim sont compris, dans les écrits des prophètes, sous la désignation générale de Dadan, leur père (voir DADAN 2, t. II, col. 1203), et qu'ils habitaient dans le désert à l'est du pays d'Édom. F. Fresnel, dans le *Journal asiatique*, IIIe série, t. VI, 1838, p. 217-218, identifie les Latusim avec les *Tasm*, ancienne tribu éteinte de l'Arabie. Ce sont là tout autant d'hypothèses qu'on n'a pu prouver jusqu'à présent. F. VIGOUROUX.

LATUSSIM, orthographe de Latusim dans la Vulgate, I Par., I, 32. Voir LATUSIM.

LAUDIANUS (CODEX). — I. DESCRIPTION. — Le *Laudianus* est un manuscrit grec-latin des Actes, écrit

vers la fin du VI[e] siècle, en lettres onciales, sur un parchemin fort et grossier. Il comprend 226 feuillets hauts de 0[m]27, larges de 0[m]22; il est à deux colonnes, de 23 à 26 lignes chacune. L'encre blanchie et presque effacée par le temps a été renouvelée par endroits. L'écriture est plus grosse et moins élégante que dans les grands codex *Sinaiticus, Vaticanus* et *Alexandrinus*. En général, les mots ne sont pas séparés. Pas d'accents ni d'esprits, sauf l'esprit rude, la barre horizontale ou le tréma sur l'υ initial (ὑ, ῡ, ϋ) et le tréma sur l'ι initial (ϊ). Ponctuation très rare; un point de temps en temps : les deux points servent à séparer le grec du latin quand les deux textes arrivent presque à se toucher. Par-ci par-là une lettre plus grande, placée en vedette, indique un alinéa. — Point d'iota souscrit ou adscrit. On remarque le changement fréquent de ει en ι, de αι en ε, plus rarement de οι en υ, quelquefois de ο en ω, et réciproquement. Dans les composés, l'assimilation des consonnes est souvent négligée. — Les abréviations sont : $\overline{\Theta\Sigma}$, $\overline{\mathrm{I}\Sigma}$, $\overline{\mathrm{X}\Sigma}$, $\overline{\mathrm{K}\Sigma}$, $\overline{\mathrm{OYNO}\Sigma}$, $\overline{\Pi\mathrm{NA}}$, $\overline{\mathrm{ANO}\Sigma}$, $\overline{\Pi\mathrm{P}\Omega\mathrm{N}}$, $\overline{\Pi\mathrm{PA}}$, $\overline{\mathrm{MPI}}$, $\overline{\Delta\Lambda\Delta}$, $\overline{\mathrm{I}\Lambda\mathrm{M}}$, $\overline{\mathrm{IH}\Lambda}$, $\mathring{\mathrm{M}}$ (pour μου); αι final est souvent contracté, ν final remplacé par une ligne horizontale placée à l'extrémité supérieure de la lettre précédente. En latin, pas d'abréviations. *Jesus* est écrit *Jhesus*. — Dans son état actuel le codex a une lacune de Act., XXVI, 29 (εὔξαίμην), à Act., XXVIII, 26 (λέγων). — Il est désigné en critique, par la lettre E ou E[act] pour le distinguer du *Basiliensis* (E. des Évangiles) et du *Sangermanensis* (E. de Paul).

II. Histoire. — Tout porte à croire que le *Laudianus* fut copié en Occident, probablement en Sardaigne, par un scribe plus familier avec le grec qu'avec le latin. En tout cas, le manuscrit est passé par la Sardaigne, car il contient à la fin, d'une écriture plus récente, un décret d'un duc de Sardaigne, Flavius Pancratius : Φλ[αυιος] πανκρατιος συν θεω απο επαρχων δουξ σαρδινιας κ. τ. λ. Des ducs gouvernèrent la Sardaigne de 534 à 749. Nous y lisons encore d'autres noms propres, mais qui ne nous apprennent rien sur l'âge ni sur l'histoire du manuscrit. On ignore à quelle époque il a été apporté en Angleterre; il est seulement très probable, comme nous le verrons plus bas, que le vénérable Bède (673-735) s'en est servi pour ses derniers travaux d'exégèse. A cette époque, il était complet, car Bède cite trois passages compris dans la lacune actuelle. En 1636, il appartenait à l'archevêque Laud et était déjà mutilé. Laud en fit présent à l'Université d'Oxford, dont il était alors chancelier. Fell l'utilisa en 1675 pour son édition du Nouveau Testament. Le manuscrit se trouve maintenant à la Bodléienne (Oxford) où il est conservé sous la cote *Laud, 35*.

III. Particularités. — 1° Une des singularités de ce codex c'est que le latin occupe la place d'honneur, à la gauche du lecteur, tandis que le grec est à la droite. Comme il est écrit stichométriquement et que les stiques sont très courts (un ou deux mots, rarement trois ou quatre), le latin répond au grec presque mot pour mot. On a pensé que le grec était adapté au latin, pris pour base. Mais cette hypothèse *a priori* ne résiste pas à l'examen des faits. Au contraire, c'est le latin qui est adapté au grec sans en être toutefois une traduction nouvelle. La version préhiéronymienne, représentée par le *Laudianus*, se rapproche plus de la Vulgate que celle du codex de Bèze. Le texte grec se distingue par des leçons excellentes, qu'on retrouve en partie dans le codex 218 des Actes (minuscule du XIV[e] siècle). — 2° Un autre fait curieux, c'est que le vénérable Bède s'est servi de ce manuscrit ou d'un autre tout semblable. Il en prit occasion pour composer son *Liber Retractationis in Actus Apost.*, t. XCII, col. 995-1032, où il complète et modifie son Exposition des Actes, publiée plusieurs années auparavant, par les leçons du texte grec qu'il a remarquées depuis. Plus de soixante-dix leçons qu'il mentionne sont conformes au *Laudianus* et souvent lui sont spéciales. Mill, *Nov. Test. græcum,* Rotterdam, 1710, *Prolegom.*, p. 98, conclut de cette comparaison que le codex employé par Bède *aut illum ipsum esse aut ejus plane gemellum.* Woide, *Notitia Cod. Alexandr.*, Leipzig, 1788, p. 160, s'exprime de même après une comparaison plus complète. — 3° On peut remarquer dans le fac-similé (fig. 38) la forme des lettres déjà en décadence par rapport à la pureté et à l'harmonie de l'écriture onciale du IV[e] siècle. En grec : B ouvert par le haut ressemble parfois au β minuscule, avec un trait oblique pour remplacer la boucle supérieure; Δ a quelquefois les barres prolongées hors du triangle et terminées par des crochets; M est trop large; la barre supérieure du Π est amincie et ne dépasse pas les montants; Φ est très aplati; Ξ contourné a l'aspect de ξ minuscule; P, Y, Φ, Ψ, descendent au-dessous de la ligne; la partie supérieure de E et de Σ est formée par un trait distinct. En latin : *b* et *h* sont minuscules; *d* a le bout crochu; *l* se termine par un trait exagéré; *m* a le premier trait recourbé; *p* a la boucle petite; dans le *t*, la barre perpendiculaire est courbe au fond, la barre transversale se termine par deux crochets; *f, p, q, r* descendent au-dessous de la ligne (fig. 39). — 4° Quelques mots sont grattés au couteau ou effacés à l'éponge; plus fréquemment des points, placés au-dessus d'une lettre ou d'un mot, équivalent à une rature. D'après Gregory, il y a eu trois correcteurs : l'un est probablement le scribe lui-même; le second est un contemporain, qui inscrivit en outre le Symbole des Apôtres, en latin, sur le feuillet 226; le troisième, qui paraît avoir vécu au VII[e] siècle, ajouta le titre des chapitres, lesquels ne coïncident ni avec la capitulation de l'*Amiatinus* ni avec celle du *Fuldensis*. En effet, le chap. LVIII (commençant Act., XXVI, 24) correspond au chap. LXVI de l'*Amiatinus* et au chap. LXXI du *Fuldensis*.

IV. Bibliographie. — 1° *Éditions :* T. Hearne, *Acta Apost... e Codice Laudiano,* Oxford, 1715; Hansell, *Nov. Test. græce,* Oxford, 1864, t. II, p. 2-227 (donne en quatre colonnes parallèles l'*Alexandrinus,* le *Vaticanus,* le *Codex rescr. Ephræmi,* le *Codex Bezæ* et, au fond des pages, le *Laudianus*), édition médiocre; Tischendorf, *Monumenta sacra inedita,* t. IX, Leipzig, 1870 (fruit de deux collations, en 1854 et en 1863). — Pour le latin, Sabatier, *Biblior. sacr. Lat. version. antiquæ,* Paris, 1751, t. III, part. I, p. 493-588. — 2° *Fac-similés :* Astley, *Origin and progress of writing,* Londres, 1784, pl. IV; Copinger, *The Bible and its transmission,* Londres, 1897, p. 126; *The Palæographical Society, Facsimiles of Manuscr. and Inscript.,* Londres, 1873-1883, t. I, facsim. n° 80 (c'est celui que nous reproduisons). — Voir encore : Gregory, *Prolegomena* (de la VIII[e] édit. crit. de Tischendorf), Leipzig, 1894, p. 410-413; *Textkritik des N. T.,* Leipzig, 1900, t. I, p. 97-99; Scrivener, *Introduction,* 4[e] édit., Cambridge, 1894, t. I, p. 169-171; de plus, Mill et Woide cités plus haut. F. Prat.

LAUGOIS Benoît, de Paris, mort le 18 juin 1689. Voir Franciscains (Travaux des) sur les Saintes Écritures, t. II, col. 2385.

LAUNAY (Pierre de), sieur de la Motte et de Vauferlan, théologien protestant, né à Blois en 1573, mort à Paris le 27 juin 1661. Contrôleur général des guerres en Picardie, il abandonna cette charge, en 1613, pour se livrer entièrement à l'étude, ne conservant que le titre honorifique de conseiller-secrétaire du roi. Il fut un des membres les plus importants du parti protestant à cette époque. Il assista à plusieurs synodes régionaux et pendant quarante ans fut membre du consistoire de Charenton. Pendant quelque temps il enseigna le grec

PRIMOS	ΗΓΟΥΜΕΝΟΥϹ
INFRATRIBUS	ΕΝΤΟΙϹΑΔΕΛΦΟΙϹ
SCRIBENTES	ΓΡΑΨΑΝΤΕϹ
PERMANUM	ΔΙΑΧΕΙΡΟϹ
EORUM	ΑΥΤΩΝ
HAEC	ΤΑΔΕ
APOSTOLI	ΟΙΑΠΟϹΤΟΛΟΙ
ETSENIORES	ΚΑΙΟΙΠΡΕϹΒΥΤΕΡΟΙ
ETFRATRES	ΚΑΙΟΙΑΔΕΛΦΟΙ
HISQUISUNTANTIOCHIAE	ΤΟΙϹΚΑΤΑΤΗΝΑΝΤΙΟΧΙΑΝ
ETSURIAE·ETCILICIAE:	ΚΑΙϹΥΡΙΑΝ:ΚΑΙΚΙΛΙΚΙΑΝ
FRATRIBUS	ΑΔΕΛΦΟΙϹ
QUISUNTEXGENTIBUS	ΤΟΙϹΕΞΕΘΝΩΝ
SALUTEM	ΧΑΙΡΕΙΝ
QUONIAM	ΕΠΙΔΗ
AUDIUIMUS	ΗΚΟΥϹΑΜΕΝ
QUIA	ΟΤΙ
QUIDAM	ΤΙΝΕϹ
EXNOBIS	ΕΞΗΜΩΝ
EXEUNTES	ΕΞΕΛΘΟΝΤΕϹ
TURBAUERUNT	ΕΤΑΡΑΞΑΝ
UOS	ΥΜΑϹ
UERBIS	ΛΟΓΟΙϹ
EUERTENTES	ΑΝΑϹΚΕΥΑΖΟΝΤΕϹ

LAUDIANUS CODEX (VIIe siècle)

(Act., XV, 22-24.)

à l'Académie de Saumur. Il a publié : *Paraphrase et Exposition du prophète Daniel,* in-8°, Sedan, 1624; *Paraphrase et claire Exposition du livre de Salomon, vulgairement appelé l'Ecclésiaste,* in-8°, Saint-Maurice, 1624; *Paraphrase et Exposition de l'Épître de saint Paul aux Romains,* in-8°, Saumur, 1647; *Paraphrase et Exposition des Proverbes de Salomon et du premier chapitre du Cantique des Cantiques,* 2 in-8°, Charenton, 1650; *Paraphrase sur les Epîtres de saint Paul,* 2 in-4°, Charenton, 1650; *Paraphrase et Exposition de l'Apocalypse,* in-4°, Genève, 1650, sous le pseudonyme de Jonas le Buy de la Prie : les opinions de l'auteur sur le règne de mille ans furent combattues par Amyraut, ce qui donna lieu à Launay de publier : *Examen de la Réplique de M. Amyraut,* in-8°, Charenton, 1658; *Traité de la Sainte Cène du Seigneur avec l'explication de quelques passages difficiles du Vieux et du Nouveau Testament,* in-12, Saumur, 1659; *Remarques sur le texte de la Bible ou Explication des mots, des phrases et des figures difficiles de la Sainte Écriture,* in-8°, Genève, 1667. — Voir Walch, *Bibliotheca theologica,* t. IV, p. 770.

B. HEURTEBIZE.

LAURELLE. Voir LAURIER-ROSE.

LAURIER. Quelques interprètes ont voulu voir le laurier dans le mot *'ézrâḥ* du Ps. XXXVII (Vulg., XXXVI), 35, qui en réalité signifie *indigène.* On y compare l'impie au comble de la puissance à un arbre vert, *ra'ănân,* qui se dresse dans le sol qui l'a vu naître, *'ézrâḥ.* C'est un arbre qui croît dans son sol natal, qui n'a pas été transplanté et par conséquent n'en tient que plus fermement à la terre. Le même mot s'emploie des hommes, pour signifier « un indigène ». Exod., XII, 19; Lev., XVI, 29, etc. Il s'agit donc en général d'arbres verts et non pas spécialement du laurier. Les Septante, suivis par la Vulgate et les versions arabe et éthiopienne, ont lu une autre leçon dans leurs manuscrits hébreux : ils traduisent : « comme les cèdres du Liban, » ce qui suppose la lecture ארזי לבנן, *'arzê Lebânôn,* au lieu de אזרח רענן, *'ézrâḥ ra'ănân.*

E. LEVESQUE.

LAURIER-ROSE (grec : φυτὰ ῥόδου, ῥόδον; Vulgate : *plantatio rosæ, rosa,* Eccli., XXIV, 14 [Vulgate, 18]; XXXIX, 13 [Vulgate, 16]), arbuste aux belles fleurs roses.

I. DESCRIPTION. — C'est l'espèce typique du genre *Nerium,* de la famille des Apocynées, qui abonde sur



40. — *Nerium Oleander.*

le bord des eaux dans toute la partie chaude de la région méditerranéenne. Le *Nerium Oleander* de Linné (fig. 40) est un arbrisseau à suc laiteux, à feuilles coriaces et persistantes, dont le limbe lancéolé est porté par un court pétiole, verticillées par trois, sauf les inférieures de chaque rameau qui sont opposées, légèrement pubescentes sur les deux faces, avec des nervures latérales très rapprochées et presque à angle droit avec la côte médiane. L'inflorescence terminale et ramifiée en cymes a ses pédoncules un peu veloutés, comme les sépales; les cinq pétales d'un beau rose, à limbe étalé, portent à la gorge des appendices liguliformes, dentés; les cinq étamines ont le filet velu et l'anthère garnie de poils sur le dos. A la fleur succède un fruit formé de deux follicules rapprochés et laissant échapper à maturité de nombreuses graines soyeuses. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le laurier-rose est tellement répandu en Palestine, qu'il y a lieu de s'étonner de ne point trouver dans la Sainte Écriture le nom d'un arbuste qui attire autant les regards. Et en effet aucun nom hébreu des plantes mentionnées dans la Bible hébraïque ne parait s'y appliquer. Mais peut-être dans les livres deutérocanoniques, serait-il désigné quelquefois sous le nom de ῥόδον, qui comprendrait et le rosier proprement dit et le laurier-rose. On lit dans l'éloge de la sagesse, Eccli., XXIV, 13, 4 :

> Je me suis élevée comme le cèdre sur le Liban
> Comme le cyprès sur la montagne d'Hermon.
> Je me suis élevée comme le palmier à Engaddi
> Et comme les φυτὰ ῥόδου à Jéricho,
> Comme un bel olivier dans la plaine
> Et j'ai grandi comme un platane.

Le parallélisme demande ici un arbuste dont le port est bien plus celui du laurier-rose que du rosier. Et il faut remarquer que le laurier-rose est très abondant à Jéricho : ce qui n'a pas lieu pour le rosier. — Au chapitre XXXIX, 13, du même livre, il est dit :

> Écoutez-moi, fils pieux,
> Et croissez comme le ῥόδον sur le bord d'une eau courante.

Cette situation sur le bord de l'eau convient mieux encore au laurier-rose qu'au rosier. « Du site de Jéricho, et de la situation au bord des eaux, dit, au sujet de ces deux passages, H. B. Tristram, *The Natural History of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 477, ce ῥόδον est plus probablement l'*Oleander,* le laurier-rose, une des plus belles et charmantes plantes de la Palestine, qui abonde dans toutes les parties plus chaudes de la contrée, sur le bord des lacs ou des cours d'eau, et fleurit spécialement à Jéricho, où je n'ai point vu notre rose. » J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature,* Édimbourg, 1866, t. III, p. 681, et plusieurs exégètes sont de cet avis. On ne pourra décider la question que par la comparaison avec l'original hébreu de ces passages, qui malheureusement n'a pas encore été découvert. On peut cependant fortifier les raisons données par cette remarque que le mot grec ῥόδον désignait plusieurs espèces de plantes et s'appliquait au ῥοδοδάφνη, appelé aussi ῥοδοδένδρον. Dans les écrivains arabes, *in materia medica, rodyon* est donné comme le nom syrien de l'*Oleander.* Le nom syriaque du ῥοδοδαφνη est ܗܪܕܘܦ, *harduf.* Quant à Eccli., L, 8, dans l'éloge où Simon, fils d'Onias, est comparé « à la fleur des rosiers aux jours du printemps », l'hébreu découvert présente un tout autre sens; il s'agit de la floraison des arbres en général au printemps, « comme la fleur aux branches à l'époque du printemps. » Et dans la Sagesse, XI, 8, il s'agit de vraies roses. Voir ROSE.

E. LEVESQUE.

LAVAGE, nettoyage d'un objet au moyen de l'eau. L'action de laver est exprimée par les verbes *râḥaṣ,* νίπτειν, *lavare.* — On peut laver le corps tout entier, voir BAIN, t. I, col. 1386-1388, les mains, voir LAVER (SE) LES MAINS, les pieds, voir LAVEMENT DES PIEDS. On employait dans les lavages une sorte de savon végétal

le *borît,* voir Borith, t. i, col. 1852, et un savon minéral le *nétér,* voir Natron. Jer., ii, 22. Différents objets sont mentionnés par la Sainte Écriture comme soumis au lavage. — 1° *Le visage.* Après avoir pleuré, Joseph se lave le visage pour que ses frères ne s'aperçoivent de rien. Gen., xliii, 31. Notre-Seigneur recommande à ceux qui jeûnent de se laver le visage, pour que les hommes ne sachent rien de leur pénitence. Matth., vi, 17. — 2° *Les yeux.* Notre-Seigneur met de la boue sur les yeux de l'aveugle-né et l'envoie se laver à la piscine de Siloé; sitôt qu'il se lave, l'aveugle recouvre la vue. Joa., ix, 7-15. La lotion ne fut pour rien dans le miracle, pas plus que les bains de Naaman dans la guérison de sa lèpre. IV Reg., v, 14. Mais, de part et d'autre, il y avait acte d'obéissance et confiance en Dieu qui guérit. — 3° *Des plaies.* A Philippes, le geôlier de la prison lave les plaies que saint Paul et Silas ont reçues dans leur flagellation. Act., xvi, 33. — 4° *Un mort.* Quand Tabitha fut morte à Joppé, on lava son corps avant de l'ensevelir. Act., ix, 37. — 5° *Différents objets* qui ont besoin d'être purifiés ou nettoyés, le vase d'airain dans lequel a été cuite une victime d'expiation, Lev., vi, 28, le vase ou ustensile de bois touché par une personne impure, Lev., xv, 12, un char souillé du sang d'un blessé, III Reg., xxii, 38, des filets de pêcheurs, qu'il faut débarrasser de la vase, des herbes et des détritus restés dans les mailles. Luc., v, 2, etc. — 6° *Les victimes* des sacrifices. On lave les entrailles et les jambes du bélier offert en holocauste pour la consécration des prêtres, afin de purifier les unes et les autres du sang et de toute souillure, Exod., xxix, 17; les entrailles et les jambes des victimes de tous les holocaustes. Lev., i, 9, 13; viii, 21; ix, 14; II Par., iv, 6. Ézéchiel, xl, 38, parle d'une chambre spéciale dans laquelle s'exécutaient ces lavages. Dans le second Temple, cette chambre était située au nord du grand parvis. *Middoth,* v, 2; *Tamid,* iv, 2. Les entrailles étaient lavées au moins trois fois dans la chambre du parvis, puis on les rapportait sur des tables de marbre placées au nord de l'autel et là, on les lavait encore avec un plus grand soin, ainsi que les autres parties de la victime. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 181. — 7° *Les vêtements.* Le peuple dut laver ses vêtements avant l'apparition du Seigneur sur le Sinaï. Exod., xix, 10, 14. Il fallait laver le vêtement taché par le sang d'une victime expiatoire, Lev., vi, 27, les vêtements de ceux qui portaient les cadavres de bêtes impures, Lev., xi, 25, 28, ou qui mangeaient de la chair des animaux purs morts naturellement, Lev., xi, 40, ceux des dartreux, Lev., xiii, 6, des teigneux, Lev., xiii, 34; les vêtements ayant apparence de lèpre, Lev., xiii, 54, 56, 58, voir Lèpre, iv; ceux des lépreux guéris de leur mal, Lev., xiv, 8, 9, des personnes qui avaient couché dans une maison atteinte de la lèpre, voir Lèpre, v, qui avaient été atteintes d'une impureté quelconque ou qui avaient touché quelqu'un ou quelque chose d'impur. Lev., xv, 5, 8, 10, 11, 13, 17, 21, 22, 27. Celui qui menait dans le désert le bouc émissaire et celui qui brûlait les restes des deux victimes immolées au jour de l'Expiation, devaient ensuite laver leurs vêtements. Lev., xvi, 26, 28. Les lévites étaient tenus de faire la même chose avant leur consécration. Num., viii, 7, 21. La même précaution était prescrite dans l'accomplissement des rites de la vache rousse et de l'eau de purification. Num., xix, 7, 8, 10, 19, 21. — Au retour de la bataille contre les Madianites idolâtres, les soldats eurent l'ordre de laver leurs vêtements. Num., xxxi, 24. — En signe de deuil, on ne lavait pas ses vêtements. II Reg., xix, 24. Comme on le voit, le lavage des vêtements était prescrit soit pour assurer la pureté physique, soit pour symboliser la pureté morale nécessaire à l'accomplissement des rites sacrés. — Dans sa prophétie sur Juda, Jacob dit qu'il lave son vêtement dans le vin et son manteau dans le sang des raisins, Gen., xlix, 11, pour marquer la fertilité des vignobles qui occuperont les coteaux de la tribu de Juda. — Saint Jean dit des saints qu'ils ont lavé leur robe et l'ont blanchie dans le sang de l'Agneau, Apoc., vii, 14; xxii, 14, parce que c'est le sang du Sauveur qui purifie l'âme des souillures du péché. Apoc., i, 5. H. Lesêtre.

LAVAL Antoine, sieur de Belair, littérateur français, né dans le Bourbonnais le 24 octobre 1550, mort en 1631, en son château de Belair, près de Moulins. Il fut capitaine du parc et du château de Beaumanoir-lez-Moulins et, en 1583, reçut le titre de géographe du roi. Ardent catholique, il prit part à diverses controverses, pour essayer de ramener les protestants à l'Église romaine. Parmi ses écrits, nous remarquons : *Paraphrase des* cl *Psaumes de David, tant littérale que mystique, avec annotations nécessaires,* in-4°, Paris, 1612; 2e édition, in-4°, Paris, 1614.

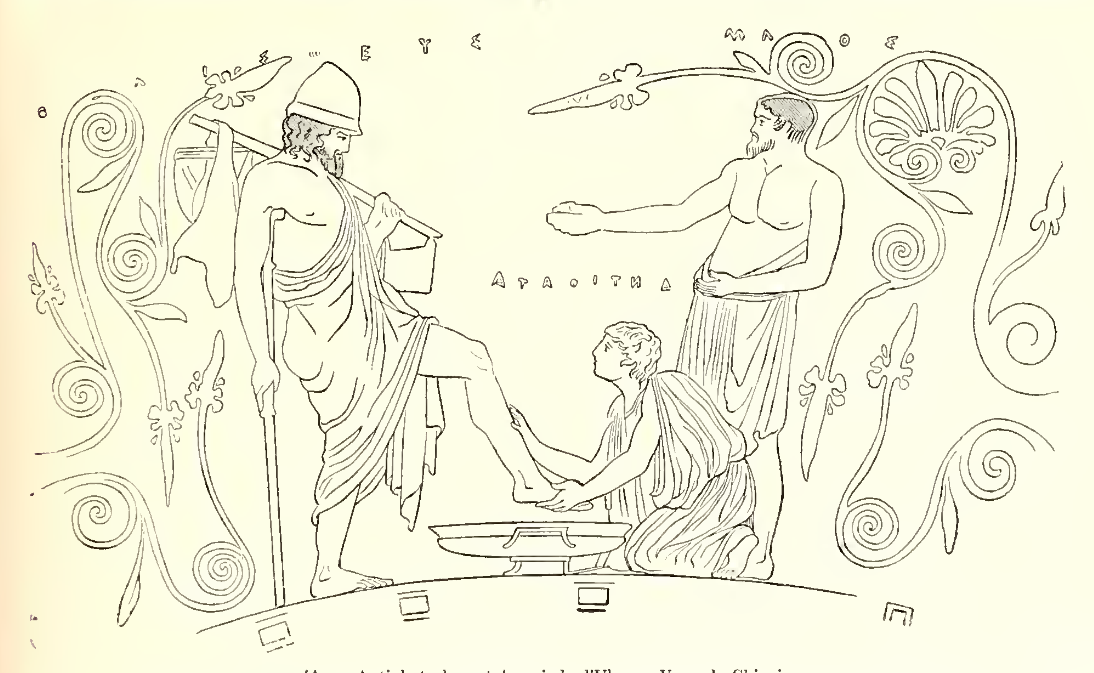
B. Heurtebize.

LAVATER Louis, théologien calviniste, né le 1er mars 1527, mort le 15 juillet 1586. Il étudia à Strasbourg, puis à Paris et devint archidiacre, puis premier pasteur de Zurich. Nous avons de lui plusieurs commentaires : *Commentarius in librum Proverbiorum sive sententiarum Salomonis. Accessit et concio Salomonis quam Ecclesiasten vocant de summo bono,* in-4°, Zurich, 1562; *Homiliæ* lxiii *in librum Josue,* in-4°, Zurich, 1565; *Homiliæ in Ezechielem,* in-f°, Zurich, 1571; *Homiliæ in librum Judicum,* in-4°, Zurich, 1576; *Homiliæ in Ruth,* in-8°, Zurich, 1578; *Homiliæ in Hieremiam et Threnos,* in-f°, Genève, 1580; *Commentarius in Ecclesiasten,* in-8°, Zurich, 1584; *Homiliæ in Job,* in f°, Zurich, 1585; *Homiliæ in Esdram, Nehemiam et Estheram,* in-4°, Zurich, 1586; *Commentarius in libros Paralipomenon sive Chronicorum cum tabulis de Genealogia Christi, de Summis Pontificibus Hebræorum,* in-f°, Zurich, 1599; *Commentarius in octo postrema capita Geneseos,* in-f°, Zurich. Ce dernier ouvrage a été publié pour compléter les commentaires de Pierre Vermigli sur les premiers chapitres de la Genèse. — Voir Walch, *Biblioth. theolog.,* t. iv, p. 455, 479, 514, etc. B. Heurtebize.

LAVEMENT DES PIEDS (hébreu : *râḥaṣ raglaîm ;* Septante : νίπτειν τοὺς πόδας; Vulgate : *lavare pedes*), action de laver ses pieds ou les pieds d'un autre. Le substantif *raḥaṣ* n'est employé qu'une fois dans le texte hébreu : Ps. lx (lix), 10, répété Ps. cviii (cvii), 10 : « Moab est le bassin de mon lavage, » c'est-à-dire dans lequel je me lave les pieds, expression par laquelle David veut marquer qu'il a réduit les Moabites à une humble servitude. II Reg., viii, 2; I Par., xviii, 2. Les Septante et la Vulgate traduisent : « Moab est le bassin de mon espérance, » ce qui n'a guère de sens. Le mot *raḥaṣ* ne signifie « espérance » qu'en chaldéen. La version syriaque traduit plus justement : « Moab est le lavage de mes pieds. »

1° *Dans l'usage ordinaire.* — Si l'on marche habituellement nu-pieds ou avec de simples sandales sur un sol desséché et naturellement poudreux, il devient nécessaire de se laver souvent les pieds. C'est le cas en Palestine et dans les pays voisins. Voir Chaussure, t. i, col. 633. Aussi le premier devoir de l'hospitalité était-il de procurer au nouveau venu le moyen de se laver les pieds, pour les débarrasser de la poussière, les rafraîchir et les délasser. Nous trouvons cet usage fidèlement suivi par Abraham à l'égard de ses trois visiteurs à Mambré, Gen., xviii, 4, par Lot à Sodome à l'égard des deux anges, Gen., xix, 2, par Laban à Haran à l'égard d'Éliézer, Gen., xxiv, 32, par l'intendant égyptien à l'égard des frères de Joseph, Gen., xliii, 24, par le vieillard de Gabaa à l'égard du lévite d'Éphraïm, Jud., xix, 21, etc. Le fils de Tobie se lavait lui-même les pieds dans le Tigre au cours de son voyage. Tob., vi, 2. Quand

David veut persuader à Urie de passer la nuit dans sa maison et d'y coucher, il lui dit : « Descends dans ta maison et lave tes pieds, » c'est-à-dire prends-y la précaution par laquelle commence tout hôte qui veut être reçu quelque part. II Reg., XI, 8. Aussi, lorsque l'Épouse endormie dans sa maison entend l'Époux frapper à la porte, elle lui répond : « J'ai ôté ma tunique, comment la remettre? J'ai lavé mes pieds, comment les salir? » Cant., V, 3. Le devoir de présenter à l'hôte de quoi se laver les pieds, encore en vigueur dans les pays d'Orient, cf. Shaw, *Reisen,* Leipzig, 1765, p. 208; Rosenmüller, *Schol. in Genes.,* Leipzig, 1795, p. 196, l'était aussi au temps du divin Maître. Invité par le pharisien Simon, Notre-Seigneur put lui adresser ce reproche : « Je suis entré dans ta maison et tu ne m'as pas donné d'eau pour laver mes pieds. » Luc., VII, 44. C'était l'office des esclaves de laver les pieds de leurs maîtres (fig. 41). Demandée pour épouse par David, Abigaïl répond, en témoignage de son entière soumission : « Ta servante sera une esclave pour laver les pieds des serviteurs de mon seigneur. » I Reg., XXV, 41. Madeleine remplit cette fonction auprès de Notre-Seigneur; elle baigne ses pieds de ses larmes et les essuie avec ses cheveux. Le Seigneur fait ressortir le contraste qui existe entre cet acte et la négligence du pharisien, qui a manqué au premier devoir de l'hospitalité. Luc., VII, 38, 44. Saint Paul veut qu'une veuve, pour être admise par l'Église, ait « exercé l'hospitalité et lavé les pieds des saints ». I Tim., V, 10. — « Se laver les pieds dans le beurre, » Job, XXIX, 6, marque l'abondance de tous les biens. Les « baigner dans le sang des méchants », Ps. LVIII (LVII), 11, c'est voir ces derniers subir le châtiment de leurs crimes.



41. — Antiphata lavant les pieds d'Ulysse. Vase de Chiusi.
D'après *Monumenti inediti dell' Instituto di Correspondenza archeologica,* t. IX, 1869-1873, pl. 42.

2° *Dans la liturgie mosaïque.* — Avant d'entrer dans le Tabernacle, Moïse, Aaron et ses fils devaient se laver les mains et les pieds. Exod., XXX, 19, 20; XL, 29. Cette loi fut suivie plus tard par tous les prêtres. En entrant dans le sanctuaire, ils devenaient comme les hôtes du Seigneur, devant lequel ils ne pouvaient d'ailleurs se présenter qu'avec une pureté parfaite. Cette pureté devait surtout paraître aux pieds et aux mains, parce que les pieds les conduisaient dans le sanctuaire, où les prêtres ne pouvaient pénétrer et servir que pieds nus, et les mains leur servaient à offrir les sacrifices. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1837, t. I, p. 491-492. Les prêtres avaient à se soumettre à ces lotions liturgiques alors même qu'ils étaient en état de pureté légale. *Yoma,* III, 3. A la fête de l'Expiation, le grand-prêtre était astreint par le cérémonial traditionnel à cinq ablutions complètes et à seize changements de costume, ce qu'il ne pouvait faire sans se laver autant de fois les pieds et les mains. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2137; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 249. Les prêtres se lavaient les pieds et les mains avec l'eau d'une grande cuve d'airain qui était placée entre le Tabernacle et l'autel, Exod., XXX, 17, et qui, dans le temple de Salomon, prit le nom de mer d'airain. III Reg., VII, 23-26. Voir MER D'AIRAIN.

3° *A la dernière Cène.* — Avant d'instituer la sainte Eucharistie, Notre-Seigneur veut bien exercer lui-même l'office de l'esclave en lavant les pieds à ses Apôtres. Il ôte son vêtement de dessus, se ceint d'un linge, met de l'eau dans un bassin, lave les pieds des Apôtres et les essuie avec le linge dont il est ceint. Il ajoute cette remarque, à l'adresse de Pierre, que celui qui a pris un bain, ὁ λελουμένος, *qui lotus est,* n'a plus besoin que de se laver les pieds, τοὺς πόδας νίψασθαι, *ut pedes lavet,* s'il vient du dehors. Joa., XIII, 4-10. Notre-Seigneur indique lui-même la triple leçon qu'il entend donner : leçon d'humilité, probablement pour répondre à la compétition sur la préséance qui a eu lieu avant le repas, Luc., XXII, 24-30; cf. Luc., XXII, 26, 27, et Joa., XIII, 13-15; leçon de charité, Joa., XIII, 14, et leçon de pureté. Joa., XIII, 8-10. Ces trois dispositions conviennent très spécialement avant la participation au banquet eucharistique.

4° *Dans la liturgie chrétienne.* — Il était d'usage, dans

les églises des Gaules et de Milan, de laver les pieds des néophytes, avant ou après la cérémonie du baptême. Ce lavement des pieds se faisait le jeudi-saint, en souvenir de l'exemple donné par Notre-Seigneur. Saint Augustin, *Ep.* LIV, *ad Januar.*, 7, 10, t. XXXIII, col. 204, attribue à ce rite un but purement physique. Comme le bain était incompatible avec le jeûne du carême, il convenait que le catéchumène eût les pieds lavés avant de descendre dans le baptistère. Saint Ambroise, *De myster.*, 6, t. XVI, col. 398, fait au contraire du lavement des pieds un rite complémentaire du baptême, et il ajoute même que le baptême remet les péchés personnels, et le lavement des pieds les péchés héréditaires, ce qu'on entend de la concupiscence qui provient du péché originel et qui est atténuée par ce rite religieux. Cf. Franzelin, *De sacrament. in gen.*, Rome, 1873, p. 290-293. La coutume de laver les pieds avant ou après le baptême n'existait guère en dehors des Gaules et de Milan. On ne la suivait certainement pas à Rome. Cf. *De sacrament.*, III, 1, 4, 5, dans les œuvres de saint Ambroise, t. XVI, col. 432-433. Les Grecs tentèrent d'imposer le lavement des pieds comme rite obligatoire et même lui attribuèrent une efficacité sacramentelle. En 306, le concile d'Elvire, can. 48, mit l'Occident en garde contre cette exagération en prohibant le rite lui-même. Saint Augustin, *Ep.* LV, *ad Januar.*, 18, 33, t. XXXIII, col. 220, atteste que, de son temps, beaucoup s'abstenaient du lavement des pieds liturgique et le combattaient, pour bien marquer qu'il ne tenait en rien au sacrement de baptême. Cf. Kraus, *Hist. de l'Église*, trad. Godet-Verschaffel, Paris, 1891, t. I, p. 366. Néanmoins, le rite persista dans l'Église et même s'étendit partout comme mémorial de ce que le Sauveur avait accompli le jeudi-saint et comme leçon de charité envers le prochain et surtout l'étranger. Dans le passage de sa lettre LIV *Ad Januar.*, citée plus haut, saint Augustin dit que le lavement des pieds du jeudi-saint était aussi considéré comme préparation à la communion qui allait suivre, et que, cet acte emportant la rupture du jeûne, beaucoup communiaient dès le matin de ce jour. L'évêque lui-même faisait le lavement des pieds et rappelait la leçon de charité fraternelle qui ressort de cette cérémonie. L'auteur du *Sermo* CXLIX, 1, attribué à tort à saint Augustin, t. XXXIX, col. 2035, dit que le lavement des pieds peut effacer, chez celui qui l'accomplit avec humilité et charité, même les péchés graves. En 694, un concile de Tolède, can. 3, constatant que le lavement des pieds le jeudi-saint tombait en désuétude, ordonna de le rétablir partout. Cf. Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1874, p. 60, 61, 140; Martigny, *Diction. des antiq. chrétiennes*, Paris, 1877, p. 3-4; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1899, p. 314. Dans la liturgie romaine, cet acte liturgique prit le nom de *Mandatum*, premier mot d'une phrase qui résume la pensée de Notre-Seigneur à ce sujet. Joa., XIII, 34. Dans le *Liber responsalis* attribué à saint Grégoire le Grand, t. LXXVIII, col. 848, les répons à chanter pendant la cérémonie commencent, comme dans la liturgie actuelle, par les mots : *Mandatum novum do vobis*. On y rappelle même le lavement des pieds du Sauveur par les larmes de Marie-Madeleine, la veille des Rameaux. Ce dernier souvenir était plus spécialement célébré, dans la province ecclésiastique de Rouen, par un lavement des pieds qui se faisait solennellement le samedi d'avant les Rameaux. Cf. t. LXXVIII, col. 887. Les *Ordines romani*, X, 12; XI, 41; XII, 25; XIV, 84; XV, 69, t. LXXVIII, col. 1013, 1041, 1074, 1207, 1311, parlent souvent du lavement des pieds fait par le pape à douze sous-diacres. A l'exemple du pape, l'empereur de Constantinople lavait les pieds à douze pauvres le jeudi-saint. Beaucoup de princes chrétiens ont depuis agi de même. Le *Mandatum* se célèbre actuellement dans toutes les églises catholiques. Ce qui se chante pendant cette cérémonie rappelle d'abord l'acte accompli par le Sauveur la veille de sa mort, et ensuite fait ressortir d'une manière très instante la leçon de charité et d'union fraternelle qui en découle. Cf. *Missal. roman.*, *In Cœn. Dom.*

H. LESÊTRE.

LAVER (SE) LES MAINS (hébreu : *šâṭaf yâdâv;* Septante : τὰς χεῖρας νίπτειν; Vulgate : *lavare manus suas*), se passer les mains à l'eau pour les nettoyer. — 1° Dans l'Ancien Testament, cet acte est prescrit en quelques circonstances. Aaron et ses fils, par conséquent les prêtres leurs successeurs, doivent se laver les mains avant de remplir leur office dans le sanctuaire. Exod., XXX, 19, 21. Ce soin leur est même prescrit sous peine de mort. Le Seigneur y attachait donc grande importance, moins sans doute à raison de la pureté extérieure que de la pureté intérieure signifiée par la première. Exod., XL, 29. Cf. I Tim., II, 8. Tout homme touché par un autre homme atteint d'impureté devait se laver les mains, sous peine d'avoir à laver ses vêtements, à se laver lui-même et à rester impur jusqu'au soir. Lev., XV, 11. De ses mains non lavées la souillure pouvait en effet passer à ses vêtements et à toute sa personne. Dans le cas où un homicide avait été commis par un inconnu, les anciens de la localité la plus voisine devaient immoler une génisse dans des conditions déterminées, et se laver les mains au-dessus d'elle en disant : « Nos mains n'ont point répandu ce sang. » Deut., XXI, 6,7. Voir HOMICIDE, t. III, col. 742. C'était une manière de se déclarer pur du meurtre. Cette action symbolique entra dans les usages du peuple hébreu. Se laver les mains constituait en certains cas une protestation d'innocence. Ps. XXVI (XXV), 6; LXXIII (LXII), 13. Bien que la signification d'un tel acte soit naturelle et que d'autres peuples l'aient employé parfois dans des circonstances analogues, c'est très vraisemblablement à l'usage juif que Pilate se réfère, quand il se lave les mains devant le peuple et dit : « Je suis innocent du sang de ce juste. » Matth., XXVII, 24. La formule dont il se sert ressemble trop à celle du Deutéronome pour que le procurateur n'ait pas eu l'intention de suivre ici le rite mosaïque, qu'il avait dû voir souvent pratiqué par ses administrés. — 2° Dans le Nouveau Testament, l'usage de se laver les mains avant le repas apparaît revêtu d'une importance extraordinaire aux yeux des Juifs. Un jour, des pharisiens et des scribes s'aperçoivent que les disciples de Notre-Seigneur s'abstiennent de se laver les mains avant de prendre leur nourriture. « Car les pharisiens et tous les Juifs ne mangent pas sans s'être lavé les mains, conformément à la tradition des anciens; et, quand ils viennent du dehors, ils ne mangent qu'après des ablutions. » Ils s'adressent donc à Notre-Seigneur et lui disent : « Pourquoi vos disciples transgressent-ils la tradition des anciens? En effet, ils ne lavent pas leurs mains pour manger leur pain. » Matth., XV, 1, 2; Marc., VII, 1-4. Une autre fois, un pharisien qui reçoit chez lui le Sauveur s'étonne qu'il ne se soumette à aucune ablution avant le repas. Luc., XI, 38. Pour prescrire cette formalité, les docteurs juifs s'appuyaient sur le texte du Lévitique, XV, 11, qui vise un cas tout particulier. Tout le traité talmudique *Yadaim* est consacré à expliquer la manière de se laver les mains. Le Talmud comprend plus de six cents ordonnances à ce sujet. Négliger l'ablution des mains, c'était encourir l'excommunication et la lapidation. *Babyl. Berachoth*, 46, 2. Si peu qu'on eût d'eau pour se désaltérer, il fallait en garder une partie pour se laver les mains. Le rabbin Akiba aima mieux mourir de soif que de se dispenser de l'ablution traditionnelle. Des démons particuliers nuisaient aux transgresseurs de ce devoir, etc. Cf. *Yadaim*, I, 1-5; II, 3; *Berachoth*, VIII, 2-4; *Chagiga*, II, 5-6; *Eduioth*, III, 2; *Taanith*, XX, 2; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalt. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 482-483. On comprend qu'il soit bon de se laver

les mains avant le repas dans un pays où les convives ont l'habitude de manger avec les doigts en prenant au même plat. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 202-203; Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 258. Cette coutume avait dû être en vigueur dès les anciens temps. IV Reg., III, 11. Aussi voyons-nous, à la porte de la maison de Cana, des urnes destinées à contenir de l'eau pour les ablutions. Joa., II, 6. Mais contrevenir à cet usage n'était en soi qu'une infraction aux règles de l'hygiène et du savoir-vivre, pour le cas où l'on avait à prendre son repas en compagnie. Cf. Cicéron, *De orat.,* II, 60. Malgré la prétention des docteurs, cette négligence n'impliquait aucune faute morale. Notre-Seigneur réagit donc énergiquement contre leur enseignement. Il déclara que la vraie souillure est celle qui atteint l'âme, quand le mal procède d'elle en pensées ou en actions. « Mais manger sans se laver les mains ne souille pas l'homme. » Matth., XV, 3-20; Marc., VII, 8-23; Luc., XI, 39, 40, 46. Dans le texte de saint Marc, VII, 3, la Vulgate dit que les Juifs ne prennent leur repas qu'après s'être fréquemment lavé les mains, *nisi crebro laverint.* Cette traduction répond à la leçon πυκνὰ νίψωνται de quelques manuscrits grecs. Ce multiple lavage des mains avant le repas n'est mentionné nulle part. Le texte grec porte dans la plupart des manuscrits, πυγμῇ νίψωνται, « ils se lavent avec le poing, » ce qui doit signifier tout simplement qu'avec le poing d'une main on frotte le creux de l'autre main. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Marc.,* Paris, 1894, p. 187, 188. Peut-être même faudrait-il voir là l'indice de ces prescriptions méticuleuses des docteurs, qui réglaient jusque dans les moindres détails les actions les plus simples. Les versions copte et syriaque traduisent πυγμῇ par « soigneusement », et la version éthiopienne par « intensivement ». C'est tout ce que semble vouloir dire le texte grec.

H. LESÊTRE.

LAVOIR (hébreu: *rahṣâh ;* Septante: λοῦτρον; Vulgate: *lavacrum*), « lieu où l'on se lave. » On lit deux fois dans le Cantique des Cantiques, IV, 2, et VI, 5: « Tes dents sont comme un troupeau de brebis (tondues, IV, 2), qui remontent du lavoir. » Pour exprimer que les dents de l'Épouse sont blanches et bien rangées, l'Époux les compare à des brebis qui sont éclatantes de blancheur au sortir du lavoir et qui se pressent les unes contre les autres, selon leur coutume, pour se réchauffer.

LAWSONIA, arbrisseau dont les Orientaux tirent la poudre colorante du henné. Voir HENNÉ, t. III, col. 590.

LAZARE (Λάζαρος; dans le Talmud, *L'âzâr,* forme abrégée de *'El'âzar,* « Dieu aide; » Vulgate: *Lazarus*). Voir ÉLÉAZAR, t. II, col. 1649. La forme Λάζαρος se lit dans Josèphe, *Bell. jud.,* V, XIII, 7. Nom du frère de Marthe et de Marie et du pauvre de la parabole de Notre-Seigneur.

1. LAZARE de la parabole, Luc., XVI, 19-31, nom du pauvre dont la misère est mise en opposition avec la fortune et l'insensibilité du mauvais riche, comme sa glorieuse récompense après cette vie est opposée au châtiment de son contempteur; le riche sans entrailles est précipité dans l'enfer et Lazare est reçu dans le « sein d'Abraham » (t. I, col. 83). C'est le seul exemple d'un nom propre dans une parabole, et peut-être a-t-il été choisi parce qu'il était très répandu à cette époque dans la classe des pauvres. D'après l'opinion commune, ce nom aurait été pris par Jésus comme personnification de la misère, pour graver plus vivement dans l'esprit de ses auditeurs sa doctrine sur la conduite de Dieu à l'égard des élus méprisés en ce monde. Il en est qui croient que le nom du Lazare de la parabole n'est pas une contraction d'Éléazar, mais un composé de לֹא עֵזֶר, *lô' 'êzér,* « sans secours, » ἀβοήθητος. Cf. J. Stockmeyer, *Exegetische und praktische Erklärung ausgewählter Gleichnisse Jesu,* in-8°, Bâle, 1897, p. 365; A. Jülicher, *Die Gleichnissreden Jesu,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1888-1899, t. II, p. 622. Suivant quelques autres, Lazare serait un personnage réel et Jésus raconterait une histoire véritable. On ne peut nier que cette opinion a pour elle une très ancienne tradition. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.,* IV, II, 4, t. VII, col. 977; II, XXXIV, 1, col. 834-835; Tertullien, *De anim.,* 7, t. II, col. 697. Plusieurs commentateurs affirment que Lazare était un mendiant très connu dans Jérusalem, assertion peu fondée en autorité. Quelques-uns ont été jusqu'à prétendre spécifier, d'après le texte, la nature de sa maladie. Luc., XVI, 20, 21. C'est là une entreprise vaine. Cette parabole met en lumière la réalité



42. — Lazare de la parabole.
D'après les *Heures* de Pigouchet, 1497.

des récompenses et des châtiments de l'autre vie et la justice rémunératrice de Dieu, ℣. 25. Elle insinue l'éternité des peines, ℣. 26, et la résurrection des morts, ℣. 31. Il est digne de remarque que Lazare, dans le récit de la parabole, ne prononce pas un seul mot. On peut conclure, de son silence, que, le mauvais riche n'est pas puni à cause de ses richesses, mais parce qu'il n'en a pas fait bon usage, Lazare n'est pas récompensé à cause de sa pauvreté, mais à cause de la patience et de la résignation avec lesquelles il a supporté son état. — Au moyen âge, la désignation latine du mauvais riche, *Dives,* était devenue comme un nom propre. D'après Euthymius Zigabène, *In Luc.,* XVI, 20, t. CXXIX, col. 1037, le mauvais riche se serait appelé Ninevis. D'après d'autres, il s'appelait Phinées. A. Jülicher, *Gleichnissreden,* t. II, p. 621. On prétend montrer à Jérusalem la maison qu'il habitait.

Le Lazare de la parabole a toujours été très populaire (fig. 42). Il fut au moyen âge le patron des mendiants et des pauvres, qui furent désignés par le mot *ladre,* dérivé de *lazre,* contraction de *Lazare,* plus spécia-

lement il devint le patron des lépreux et de tous les affligés de maladies infectieuses, à cause des ulcères dont son corps était couvert. Luc., XVI, 20, 21. De là aussi les noms de *ladrerie* donné autrefois aux hôpitaux et de *lazaret* donné aux établissements de désinfection. L'ordre hospitalier de Saint-Lazare se réclamait du même patronage d'après Ch. Cahier, *Caractéristiques des saints,* Paris, 1867, t. II, p. 503, 621. Il est certain qu'il soignait les lépreux, mais ses origines ne sont pas bien connues et l'on ne sait pas exactement pourquoi ses fondateurs lui avaient donné ce nom. Voir P. Hélyot, *Dictionnaire des ordres religieux,* édit. Migne, 1848, t. II, col. 742; Stork, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e édit., t. VII, col. 1559.

P. RENARD.

2. LAZARE de Béthanie, frère de Marthe et de Marie, Juif de haute condition que Jésus honora de son amitié et de ses visites. La maison de Lazare à Béthanie était la résidence habituelle du Sauveur, quand il venait à Jérusalem. Matth., XXI, 17; Marc., XI, 11; Luc., X, 38; Joa., XI. Pour obtenir la guérison de Lazare, atteint d'une grave maladie, que l'Écriture ne détermine pas, Marthe et Marie envoyèrent vers Jésus, qui se trouvait alors dans la Pérée, lui faisant dire que « celui qu'il aimait » était malade. Joa., XI, 1-6. Par un dessein secret qui devait merveilleusement manifester la gloire de Dieu, Joa., XI, 4. Jésus ne se rendit que trois jours après à Béthanie. Du récit évangélique on conclut que Lazare mourut le jour même où l'envoyé de Marthe et de Marie rejoignit le Sauveur, car après ce message, Jésus demeura deux jours en Pérée, ℣. 6; il consacra le jour suivant à parcourir les 16 milles qui le séparaient de Béthanie, où il arriva probablement le soir. Alors il fut vrai de dire que Lazare était mort depuis quatre jours, ℣. 39. Le miracle de la résurrection de Lazare est raconté en détail dans saint Jean, XI. Les synoptiques l'ont omis à dessein, comme ils ont omis toutes les œuvres de Jésus en Judée, à l'exception de celles de la dernière semaine de sa vie, se bornant à raconter le ministère du Sauveur en Galilée et au delà du Jourdain. Ils mentionnent d'autres résurrections. Matth., IX, 25; Marc., V, 41; Luc., VII, 14; VIII, 54. Nul doute qu'ils n'eussent mentionné celle-ci, si ce récit fût entré dans leur dessein. La haute situation et les nombreuses relations de Lazare, Joa., XI, 19, contribuèrent à donner à ce miracle un grand retentissement. La mission du Sauveur en fut accréditée auprès d'un grand nombre, qui dès lors crurent en lui, ℣. 45. La haine des Sanhédrites, qui d'ailleurs ne contestaient pas le miracle, redoubla à cette occasion, Joa., XI, 47, d'autant plus que la présence de Lazare était une preuve indéniable et permanente de la puissance de Jésus. L'Évangile mentionne spécialement la présence de Lazare ressuscité au festin qui eut lieu à Béthanie, six jours avant la Pâque, chez Simon le lé-



43. — Tombeau de Lazare à Béthanie. Extérieur et porte d'entrée. D'après une photographie.

preux, Joa., XII, 1, 2; cf. Matth., XXVI, 6; Marc., XIV, 3, où une grande foule vint constater que Lazare était bien vivant. Joa., XII, 9. Et comme de cette constatation résultaient de nombreuses adhésions à la doctrine de Jésus, les Sanhédrites cherchèrent tous les moyens de faire mourir Lazare. Joa., XII, 10, 11. Rien n'indique que ce projet ait été exécuté; il semble plus probable que leur haine étant satisfaite par la mort du Sauveur, les Sanhédrites laissèrent Lazare vivre en paix.

Le tombeau où avait été enseveli Lazare a toujours été fixé par la tradition au même endroit (voir S. Jérôme. *De situ et nominibus*, t. XXIII, col. 884), sur le flanc sud-est du mont des Oliviers, au haut d'un village qui porte maintenant le nom d'*El-Azariéh*, « village de Lazare. » Voir BÉTHANIE 1, t. I, col. 1655. Le tombeau (fig. 43) a subi, dans la suite des temps, divers changements qui en ont modifié l'aspect, mais dont la plupart ont été nécessités par le besoin de consolider l'édifice. C'est une grotte souterraine creusée dans un rocher friable qui a l'apparence d'une terre argileuse, excepté dans la partie avoisinant l'entrée où il a conservé sa dureté primitive. Le monument est revêtu d'une maçonnerie, dont la voûte est en ogive; cette maçonnerie fut sans doute destinée à soutenir l'oratoire qu'on éleva au-dessus et qui, sans cet appui, aurait été exposé à s'effondrer. La porte d'entrée actuelle regarde le nord, on descend par un escalier de 24 marches construit en 1337. On arrive ainsi à une chambre carrée, ayant à peu près 3 mètres de long sur autant de large et revêtue d'une maçonnerie assez grossière. C'est là que devait se tenir Notre-Seigneur quand il commanda à Lazare de se lever. On y remarque, à l'est, une porte cintrée, aujourd'hui murée, qui devait être l'entrée primitive du tombeau. Par une ouverture pratiquée dans la paroi du nord on a vue dans le sépulcre proprement dit. C'est une chambre pareille à la première, où l'on descend par 3 marches. Le corps de Lazare avait été déposé là, probablement sur une couche en forme de banc. La chambre sépulcrale était destinée à recevoir trois corps; chacune des trois parois a son banc; seule, celle où se trouve la porte d'entrée reste libre. Ce tombeau est également vénéré par les musulmans et par les chrétiens. Voir Liévin de Hamme, *Guide indicateur de la Terre-Sainte*, 4e édit., Jérusalem, 1897, t. II, p. 317-323. Cf. BÉTHANIE 1, t. I, col. 1658.

Les archéologues remarquent que la manière dont avait été enseveli Lazare témoigne de sa haute situation sociale, car les riches seuls étaient ainsi déposés dans un tombeau creusé dans le roc et fermé par une pierre. Ils ajoutent que le deuil des riches durait sept jours et que cette durée des funérailles explique comment, le quatrième jour après la mort de Lazare, beaucoup de Juifs se trouvaient encore à Béthanie. Cf. Gen., L, 10; I Reg., XXXI, 13; Judith, XVI, 29; Eccli., XXII, 13; Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 4. Voir FUNÉRAILLES, t. II, col. 2416, TOMBEAU.

Une tradition fait venir Lazare en Provence avec Marthe et Marie. Il aurait prêché la foi chrétienne à Marseille, dont il serait devenu l'évêque. Fabricius, *Codex Apocr. N. Test.*, t. III, p. 475; Thilo, *Apocryph.*, p. 711. Cf. Launoy, *De commentitio Lazari appulsu in Provinciam*, in-8o. Paris, 1660 (dans ses *Opera omnia*, in-fo, Cologne, 1731, t. II, part. I, p. 202-373); Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence, saint Lazare*, etc., 2 in-4o, Paris, 1848. D'après une autre tradition, les reliques de Lazare auraient été découvertes en 890 dans l'île de Chypre. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 2e édit., 1701, t. II, p. 34. Saint Lazare est mentionné au martyrologe romain, le 17 décembre.

P. RENARD.

LAZARISTES (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. L'étude des saintes Écritures a toujours été en honneur parmi les prêtres de la Mission, appelés communément lazaristes. Pour inspirer à ses enfants l'amour de la parole de Dieu, saint Vincent de Paul, leur fondateur, prit soin de les obliger par un article de la règle à lire chaque jour au moins un chapitre du Nouveau Testament, à genoux et tête nue. Le directoire des grands séminaires, élaboré par les assemblées générales de la congrégation, accorde, parmi les sciences sacrées, la première place à l'Écriture sainte. Fidèles à ces prescriptions, les enfants de saint Vincent ont toujours cultivé l'étude des saintes Lettres dans la mesure compatible avec l'esprit de leur vocation et la fin de leur Institut. Qu'il nous suffise d'énumérer les travaux les plus importants:

1o *Travaux divers.* — *1. En langue latine :* A. Putijatycki, lazariste polonais (1787-1862), *Enchiridion Hermeneuticæ sacræ*, in-8o, Varsovie, 1859; A. Pohl, autre lazariste polonais (1742-1820), *Scriptura Sacra per quæstiones exposita, responsionibus explicata, contra incredulos defensa*, 5 in-8o, Vilna, 1810-1812; E. Bersani, lazariste italien, *Propædeutica ad Evangelia*, in-18, Plaisance, 1898. — *2. En langue française :* J. Barbé, *Prières touchantes et affectives où sont expliqués en peu de mots les Évangiles des dimanches de l'année*, 3 in-12, Paris, 1712-1720; J. Compans (1748-1835), *Histoire de la vie de Jésus-Christ*, 2 in-12, Paris, 1786, 1788; P. F. Viguier (1745-1821), *Exposition du sens primitif des Psaumes*, 2e édit., 2 in-8o, Paris, 1818-1819; la première édition avait paru en 1806, 2 in-12, sous le titre de : *De la distinction primitive des Psaumes en monologues et dialogues;* Id., *Le vrai sens du Psaume* LXVIIe *Exurgat Deus*, in-8o, Paris, 1819; E. Boré, *Jugement sur la traduction nouvelle de la Bible par J. Cahen*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, août, 1836; E. Guillaume, *Tableaux synoptiques pour servir à l'étude de l'Écriture Sainte*, in-4o, Cambrai, 1876. — *3. En langue italienne :* L. Biancheri, *L'Apocalisse spiegata*, in-8o, Rome, 1836; J. Buroni, *Del voto di Gefte e degli Istituti monastici del Vecchio Testamento*, in-8o, Florence, 1866; Id., *Della concordia Evangelica*, in-8o, Florence, 1868; Id., *I quattro Evangeli dell' ultima cena*, in-12, Turin, 1869; Ceresa, *L'Apocalisse e rivelazione dei destini e del corso storico del genere umano*, 2 in-8o, Gênes, 1869; G. F. Dassano, *Spiegazione dei Salmi*, 3 in-8o, Gênes, 1874. — *4. En langue éthiopienne :* Mgr Touvier, *Psalterium lingua æthiopica idiomate Ghez*, in-12, Keren, 1883; J.-B. Coulbeaux, *Psalmi davidici lingua æthiopica idiomate Ghez*, in-12, Keren, 1893. — *5. En langue chaldéenne :* P. Bedjan, *Liber Psalmorum*, in-8o, Paris, 1886.

2o *Traductions.* — *1. En italien :* J. Buroni, *L'archeologia del Passio ovvero la scienza dell' antichità adoperata a spiegare la storia della passione di N. S. G. C.* (traduction de l'ouvrage allemand de L. H. Friedlieb), in-12, Turin, 1870. — *2. En grec :* A. Elluin, Εὐαγγέλια τῶν κυριακῶν (traduction en grec des Évangiles des dimanches et des principales fêtes), in-16, Smyrne, 1871. — *3. En turc :* Sinan, *Le saint Évangile selon saint Matthieu traduit en langue turque*, in-16, Paris, 1885. — *4. En français :* R. Flament, *Les Psaumes traduits en français*, in-8o, Montpellier, 1897; Paris, 1898.

V. ERMONI.

LÉANDRE de Dijon, capucin français, né à Dijon et mort en cette ville, en 1669. Habile théologien, prédicateur zélé, et définiteur de son ordre, il a publié les ouvrages suivants : *Veritates evangelicæ in quibus continentur et comprehenduntur mysteria vitæ Jesu Christi, veritates fidei catholicæ, perfectiones deiparæ virginis Mariæ et sanctorum, miracula sanctissimæ Eucharistiæ, secreta subliminora vitæ mysticæ et materiæ ad mores spectantes cum exemplis, reflexionibus, moralitatibus practicis et affectibus devotis*, 3 in-fo, Paris, 1659; *Les vérités de l'Évangile ou l'Idée parfaite de l'amour divin exprimée dans l'intelligence du Cantique*

des Cantiques, 2 in-f°, Paris, 1661-1662; *Commentaria in omnes epistolas S. Pauli Apostoli,* 2 in-f°, Paris, 1663. — Voir Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle,* col. 2472; Jean de Saint-Antoine, *Bibliothèque univ. franciscaine,* t. II, p. 279.

B. HEURTEBIZE.

LEBANA (hébreu : *Lebânâh,* « la lune; » Septante : Λαβανώ, I Esd., II, 45; Λαβανά, II Esd., VII, 48), Nathinéen dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 45; II Esd., VII, 48.

LEBAOTH, ville de la tribu de Siméon, dont le site est inconnu. Jos., XV, 32. Son nom complet est Bethlebaoth. Voir BETHLEBAOTH, t. I, col. 1688.

LEBBÉE (grec : Λεββαῖος), surnom de l'apôtre saint Jude. Voir JUDE 1, t. III, col. 1806. Λεββαῖος se lit en grec, Matth., X, 3, dans un certain nombre de manuscrits et d'éditions imprimées. Voir C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce, edit. octava major,* 1869, t. I, p. 47. D'autres portent Θαδδαῖος et la Vulgate a *Thaddæus.* Dans le *textus receptus,* on lit : Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, « Lebbée, surnommé Thaddée, » leçon peu justifiable, car Lebbée est un surnom comme Thaddée et peut-être le même surnom sous une forme différente. En saint Marc, III, 18, la forme ordinaire est Θαδδαῖος et elle est assez généralement préférée aujourd'hui par les critiques. Ce surnom avait dû être donné à saint Jude pour le distinguer de Judas Iscariote. Lebbée paraît dériver de l'hébreu *lêb,* « cœur, » et signifier par conséquent *cordatus,* « ayant du cœur, courageux, » *corculum,* comme l'interprète saint Jérôme. *In Matth.,* X, 4, t. XXVI, col. 61. On a donné du surnom de Thaddée de nombreuses explications. La plus vraisemblable est peut-être celle qui considère cette forme comme la forme araméenne de Lebbée et la rattache au syriaque תד, équivalent de l'hébreu שד, *šad,* « mamelle, » en donnant à תד le sens de *pectus,* « poitrine. » A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien,* IIItes Heft, 1895, p. 827. Mais les critiques sont extrêmement divisés sur ce point.

F. VIGOUROUX.

LEBNA (hébreu : *Libnâh;* Septante : Λεβωνά, Λεβνά, Λοβνά, etc.), nom d'une station des Israélites dans le désert et d'une ville de Palestine.

1. LEBNA (hébreu : *Libnâh;* Septante : *Codex Vaticanus,* Λεμωνά; *Codex Alexandrinus,* Λεβωνά), une des stations des Israélites dans le désert, du Sinaï à Cadès. Num., XXXIII, 20, 21. Elle est inconnue. Si Ressa, qui la suit dans l'énumération, se trouvait à l'*ouadi Suega* (Sueiqa), on doit alors la chercher au nord-ouest d'Aqaba. L'étymologie de « blancheur » conviendrait à tout le plateau de Tih où les Israélites étaient désormais certainement montés. Cf. M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 277; croquis III, p. 281. Il est impossible, comme quelques auteurs l'ont fait, de la confondre avec *Lebna.* Jos., X, 29; XII, 15. Voir LEBNA 2.

A. LEGENDRE.

2. LEBNA (hébreu : *Libnâh;* Septante : *Codex Vaticanus,* Λεβνά, Jos., X, 29, 31, 32; XII, 15; *Codex Alexandrinus,* Λεβμνά, Jos., X, 29; XII, 15; Λαβμνά, Jos., X, 31, 32), nom d'une ville de la Palestine prise par Josué, et, d'après le contexte, située entre Macéda et Lachis. Jos., X, 29, 30 (Vulgate), 31, 32, 39 (Vulgate); XII, 15. Elle est appelée *Labana,* Jos., XV, 42, et *Lobna,* Jos., XXI, 13; IV Reg., VIII, 22, etc. Voir LOBNA.

A. LEGENDRE.

LEBNI (hébreu : *Libnî,* « blanc; » Septante : Λοβενί), fils aîné de Gerson et petit-fils de Lévi. Num., III, 18. Partout ailleurs, Exod., VI, 17; Num., XXVI, 58; I Par., VI, 17, 20, la Vulgate écrit son nom Lobni. Il fut le chef de la famille Lébinite. Num., III, 21; XXVI, 58. Dans I Par., XXIII, 7, 8, 9; XXVI, 21, il est appelé par corruption en hébreu *La'edân;* Vulgate, dans I Par., XXIII, 7-9, *Leedan,* et XXVI, 21, *Ledan.* Il eut pour fils Jahath. I Par., VI, 20, 43. Dans ce dernier verset, la Vulgate écrit son nom Jeth. Voir JAHATH et JETH, t. III, col. 1105 et 1519. Le chef de chœur Asaph fut un de ses descendants. Voir ASAPH 1, t. I, col. 1056.

LEBNITIQUE (hébreu : *hal-Libnî;* Septante : Λοβενί; Vulgate : *Lebnitica*), famille de lévites descendant de Lebni ou Lobni, une des branches de la famille Gerson. Num., III, 21; XXVI, 58. Dans ce dernier passage, la Vulgate l'appelle : *familia Lobni.* Voir GERSON, t. III, col. 214.

LEBONA (hébreu : *Lebônâh;* Septante : *Vaticanus,* τῆς Λεβωνά; *Alexandrinus,* τοῦ Λιβανοῦ), ville de Palestine, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jud., XXI, 19. Elle se trouve comprise dans une glose destinée à préciser l'emplacement de Silo, aujourd'hui *Seilûn,* situé « au sud de Lebona ». Le mot *négéb* doit se prendre ici dans le sens de « sud-est », car la cité dont nous parlons est parfaitement identifiée avec le village actuel d'*El-Lubbân,* au nord-ouest de *Seilûn.* Voir la carte de la tribu d'Éphraïm, t. II, col. 1876. L'hébreu לְבֹנָה, *Lebônâh,* est exactement reproduit par l'arabe لبّن, généralement prononcé *Lubban* ou *Lubbân,* لبّان; on rencontre cependant *Lebben* dans V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 164; *Leban* dans Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. II, p. 259. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 47. Lebona est l'ancienne *Beth Laban,* renommée pour ses vins dans le Talmud. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 82. — Le village d'*El-Lubbân* consiste en un amas de petites maisons d'apparence misérable, qui s'élève sur les pentes d'une colline, à l'ouest et près de la route de Jérusalem à Naplouse. Dans la construction de plusieurs de ces maisons, notamment aux portes, on remarque un certain nombre de belles pierres régulières, évidemment antiques. Trois tronçons de colonnes, provenant également de quelque ancien édifice, ont été placés dans la cour d'une petite mosquée. Dans les flancs d'une colline voisine a été jadis creusée une nécropole. Parmi les grottes sépulcrales qu'on y voit encore, les unes ont pour ouverture une large baie arrondie en plein cintre; les autres, une baie bien moindre et de forme rectangulaire. Quelques-uns de ces tombeaux sont bouchés, et les habitants de *Lubbân* s'en sont servis pour enterrer leurs morts. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 164; E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 272; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 286.

A. LEGENDRE.

LÉCHA (hébreu : *Lêkâh ;* Septante : Ληχᾶ), probablement ville de la tribu de Juda. Dans la généalogie de Séla, fils de Juda, Her, fils de Séla, est appelé « père de Lécha ». I Par., IV, 21. Dans ce verset, comme en plusieurs autres endroits, « père » signifie fondateur ou restaurateur d'une ville et c'est certainement ici le cas pour Marésa dont Laada, autre fils de Séla, est dit « le père ». Le sens du passage paraît donc être que Lécha était une ville qui fut peuplée par les descendants de Her. La seule raison qu'on puisse alléguer pour considérer Lécha comme un nom d'homme, c'est qu'on ne trouve nulle part de trace d'une localité appelée de ce nom.

LÉCHI (hébreu : *Leḥî*, à la pause : *Léḥî*; ordinairement avec l'article . *hal-Leḥî*, « joue, mâchoire ; » Septante : Λεχί, Σιάγων; Vulgate : *Lechi, id est, maxilla*), localité de la tribu de Juda, où Samson tua mille Philistins avec une mâchoire d'âne. Jud., XV, 15.

1° *Nom et histoire de Léchi.* — Les Septante et la Vulgate ont tantôt conservé le nom hébreu et tantôt l'ont traduit par mâchoire. Le texte, Jud., XV, 17, semble indiquer que ce lieu fut appelé Léchi ou Ramath-Léchi, en mémoire de l'exploit de Samson, qui avait dit : « Avec une mâchoire (*bi-leḥî*) d'âne (*ha-ḥămôr*), j'ai frappé une troupe (*ḥămôr*), deux troupes (*ḥămôrâṭâîm*); avec une mâchoire d'âne j'ai frappé mille hommes, » ou, selon une autre traduction de ce passage que le jeu de mots rend obscur : « Avec la mâchoire d'un [âne] roux, rougissant (les Philistins), je les ai rougis (couverts de leur sang). » Jud., XV, 16. Le texte ajoute, ℣. 17 : « Et quand il eut achevé de parler, il jeta de sa main la mâchoire (*hal-leḥî*) et il appela (ou on appela) ce lieu Ramath Léchi. » Au ℣. 9, le texte hébreu n'est pas aussi précis que la Vulgate. Celle-ci dit expressément que les Philistins campaient « au lieu qui fut appelé plus tard (*postea*) Léchi », mais l'original dit simplement : « Les Philistins campèrent en Juda et s'étendirent jusqu'à Léchi. » Un certain nombre d'exégètes supposent que cette localité s'appelait déjà Léchi, à cause d'une colline ou d'un rocher ayant la forme d'une mâchoire, Gesenius, *Thesaurus*, p. 752, mais ce n'est là qu'une hypothèse, et rien ne prouve que ce ne soit pas Samson qui ait le premier donné à ce lieu le nom de Ramath Léchi ou colline de la Mâchoire.

Dieu fit jaillir en cet endroit une source pour désaltérer Samson, *'Ên haq-qôrê'* (Vulgate : « Fontaine de celui qui invoque, » t. II, col. 2304). La Vulgate traduit ce passage : « Le Seigneur ouvrit une dent molaire de la mâchoire d'âne et il en sortit de l'eau... C'est pourquoi ce lieu a été appelé jusqu'aujourd'hui la Fontaine de celui qui invoque, [sortie] de la mâchoire. » Jud., XV, 19. Saint Jérôme a traduit par « dent molaire » le mot hébreu *maktêš*, qui signifie « mortier » à piler et désigne dans Sophonie, I, 11 (Vulgate : *Pilæ*), une localité voisine de Jérusalem. On s'accorde aujourd'hui universellement à traduire ainsi l'hébreu : « Dieu fendit le mortier (le rocher de ce nom, creux comme un mortier), qui est à Léchi et il en sortit de l'eau... C'est pourquoi on a appelé [cette fontaine], la Fontaine d'*haq-qorê'*; elle existe encore aujourd'hui à Léchi. » Le Targum de Jonathas expliquait déjà ainsi ce passage. De même Josèphe, *Ant. jud.*, V, VIII, 9; Calmet, *Commentaire littéral, Juges*, 1720, p. 239-240; de Hummelauer, *In lib. Judicum*, 1888, p. 276. — Léchi est mentionné une seconde fois dans II Reg., XXIII, 11, selon une interprétation très probable. « Les Philistins s'étaient assemblés à Léchi (hébreu : *Lahayyâh*, à lire Leḥi, avec le *hé* local; Vulgate : *in statione*). Il y avait là une pièce de terre pleine de lentilles et le peuple fuyait devant les Philistins. Semma (un des braves de David) se plaça au milieu du champ, le protégea et frappa les Philistins. »

2° *Site.* — La situation de Léchi est incertaine. Saint Jérôme dit que sainte Paule, en allant en Égypte, passa de Sochoth à la fontaine de Samson. *Epist.*, CVIII, *ad Eustoch.*, 14, t. XXII, col. 889. D'autres la placent à Éleuthéropolis (*Beit-Djibrin*), Reland, *Palæstina*, 1714, p. 872, ce qui est inacceptable, comme on va le voir plus loin. Victor Guérin croit avoir retrouvé Léchi dans le *Khirbet Aïn el-Lehi* actuel, au sud-ouest de Jérusalem, un peu au-dessous, au sud, d'Aïn Karim (voir sa carte), sur les flancs d'une montagne cultivée par étages. Il y a là, dit-il, *Judée*, t. II, p. 396-400, « une source abondante qui découle d'un petit canal antique dans un *birket* demi-circulaire; de là, elle se répand dans des jardins plantés de vignes, de divers arbres fruitiers et de légumes. Plus haut, sont d'autres jardins, dont les murs sont fermés avec des matériaux provenant de constructions antiques, et où l'on distingue encore, au milieu des arbres qui y sont cultivés, les débris d'un ancien village presque complètement rasé. Je remarque aussi plusieurs tombeaux antiques creusés dans le roc, dont les entrées sont obstruées... La source que les Livres Saints désignent sous le nom d'*En hak-Korê...* me paraît être celle qui s'appelle aujourd'hui *Aïn el-Leḥi*, et la montagne sur les flancs de laquelle se trouve le *Kirbet Aïn el-Lehi* est, à mes yeux, le *Ramath Lehi* du livre des Juges. Les noms sont identiques et, en outre, il semble résulter de ce même chapitre que cette localité n'était pas fort distante d'Étam. Or, l'*Aïn el-Lehi* n'est distant de l'*Aïn Atan*, regardée généralement comme étant située sur l'emplacement d'Étam, que d'un intervalle de deux heures de marche au plus. Je suis donc très disposé à reconnaître dans cette fontaine celle qu'a rendue célèbre l'histoire de Samson, au lieu de la chercher, conformément à une tradition assez ancienne, mais peu en harmonie avec les données de la Bible, dans l'*Aïn Lehi es-Safer*, dont j'ai retrouvé le canal près de *Beit-Djibrin*. Comment supposer, en effet, que les Philistins, voulant se saisir de Samson retiré dans la caverne d'Étam, aient établi leur camp à une distance si grande de l'ennemi qu'ils voulaient surprendre, et que les Juifs, après avoir lié Samson, l'aient traîné jusqu'aux portes de Beth-Gabra, plus tard Éleuthéropolis, actuellement *Beit-Djibrin*? Six heures de marche au moins séparent ces deux points. D'ailleurs, si l'événement raconté par la Bible s'était passé près de *Beit-Djibrin*, c'est-à-dire sur le seuil seulement des montagnes de la Judée, l'écrivain sacré n'aurait pas dit que les Philistins *étaient montés* dans la terre de Juda, puisque Beth-Gabra devait faire partie de la *Šefêlah*, c'est-à-dire de la grande plaine occupée par ce peuple, et non de la montagne de Juda. »

F. VIGOUROUX.

LECI (hébreu : *Liqḥi*; Septante : Λακίμ; *Alexandrinus* : Λακεία), le troisième des fils de Sémida, de la tribu de Manassé. I Par., VII, 19. Voir SÉMIDA.

LECTEUR, celui qui faisait la lecture (ἀνάγνωσις; Vulgate : *lectio*) des passages de la Loi et des prophètes dans les synagogues. — Aux réunions qui avaient lieu le jour du sabbat dans les synagogues, on commençait par la récitation du *šema'*, Deut., VI, 4-9; XI, 13-21; Num., XV, 37-41, et de prières déterminées. Puis venait la lecture d'un passage de la Loi. Le Pentateuque avait été divisé en cent-cinquante quatre *paršiyôṭ* ou sections, de telle façon que la lecture complète en fût faite en trois années. Il n'y avait pas de lecteur attitré; le chef de la synagogue désignait pour remplir cet office ceux qu'il en jugeait capables. Dans les synagogues palestiniennes, l'usage était d'appeler sept lecteurs consécutifs; hors de Palestine, on se contentait habituellement d'un seul. Les sept lecteurs étaient appelés, autant que possible, dans l'ordre suivant : un prêtre, un lévite, un des principaux disciples des sages, un autre disciple des sages digne de cette fonction, un fils des précédents, un des principaux de la synagogue et enfin quelqu'un du peuple. *Gittin*, V, 8. Même un mineur pouvait faire la lecture. On lisait debout. Luc., IV, 16. Le premier et le dernier lecteur récitaient une formule de bénédiction au commencement et à la fin de la lecture. Le *ḥazzân*, ὑπηρέτης, ou serviteur de la synagogue, Luc., IV, 20, tendait le rouleau au lecteur et le lui reprenait quand il avait fini. Il se tenait d'ailleurs auprès de lui pour veiller à ce que le texte fût lu correctement et à ce que l'on passât ce qui ne convenait pas à une lecture publique. Chaque lecteur devait lire au moins trois versets, sans qu'il lui fût jamais permis de les débiter par cœur. Après la lecture de la Loi venait celle des prophètes, *nebî'im*, appellation qui comprenait Josué,

les Juges, les livres de Samuel et des Rois et les prophètes proprement dits. Ces livres étaient également divisés en sections ou *haftarôt,* c'est-à-dire « finales », parce que cette lecture terminait la réunion. Nos Bibles hébraïques indiquent ordinairement les *paršîyôt* dans le texte du Pentateuque et les *haftarôt* à la fin du volume. Il n'était pas obligatoire de lire à la suite, chacun pouvant choisir son passage. Luc., IV, 17. Ces lectures de la Loi et des prophètes ne se faisaient qu'à la réunion principale du sabbat; elles n'avaient pas lieu aux réunions de semaine ni à celle de l'après-midi du sabbat. Comme la langue originale des Livres Saints avait cessé d'être comprise, un interprète, *meṭûrgemân,* traduisait l'hébreu en araméen, verset par verset, quand il s'agissait de la Loi, et trois versets à la fois dans les prophètes, à moins que le sens fût complet dès le premier ou le second. On ignore si l'interprète était un fonctionnaire attitré de la synagogue, ou si la charge de traduire le texte était dévolue à tour de rôle à ceux qui en étaient capables. A l'époque évangélique, l'usage s'était introduit d'expliquer ensuite le passage qui venait d'être lu. Philon, *De septenario,* 6, atteste que, de son temps, quelque assistant de grande expérience, τις τῶν ἐμπειροτάτων, encourageait de son mieux l'auditoire à rendre sa vie meilleure. Celui qui faisait cette exhortation s'asseyait. Luc., IV, 20. Cf. *Megilla,* IV, 1-6; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 66-67; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 300-302; Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découv. archéol. mod.,* 2e édit., Paris, 1896, p. 156-158; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 454-457. — Un jour, Notre-Seigneur se présenta dans la synagogue de Nazareth et y fit la lecture de deux versets d'Isaïe, qu'il expliqua ensuite. Luc., IV, 16-22. Il devait procéder de manière analogue quand il entrait dans les synagogues pour y enseigner. Matth., IV, 23; Marc., I, 21; VI, 2; Luc., IV, 15; VI, 6; XIII, 10; Joa., VI, 60; XVIII, 20. Il est possible qu'après avoir fait la lecture du texte, il ait eu l'habitude de traduire lui-même l'hébreu en araméen, comme il eut sans doute celle de discuter sur le texte hébreu avec les docteurs. C'est du moins ce que peut donner à penser la réflexion des Juifs : « Comment donc celui-ci sait-il les lettres, puisqu'il n'a pas appris? » Joa., VII, 15. Les Apôtres font plusieurs fois allusion aux lectures qui avaient lieu dans les synagogues. Act., XIII, 27; XV, 21; II Cor., III, 15. — La fonction du lecteur s'est perpétuée dans l'Église. Elle y a même pris un caractère officiel et est devenue le second des ordres mineurs. Le Pontifical romain, *De ordinat. lectorum,* indique la nature de la fonction : faire la lecture de ce qui doit servir de thème à la prédication, s'acquitter de ce devoir d'une voix haute et distincte, de manière que les fidèles comprennent, et sans jamais altérer le sens des textes, enfin lire d'un lieu élevé, avec obligation pour le lecteur d'avoir une conduite digne de son office. Il était naturel que l'Église en adoptant les textes sacrés comme base de ses enseignements, eût, comme la synagogue, des ministres pour en faire la lecture publique. Seulement elle leur conféra une consécration spéciale, afin de pouvoir les employer aussi aux fonctions liturgiques qui accompagnent son enseignement dans l'assemblée des fidèles. — Au moyen âge, on croyait que Jésus-Christ avait exercé lui-même tous les ordres. On lit dans un manuscrit de Munich, 6330, s. VIII-IX, fol. 49b : « Quando Christus implevit VII gradus Ecclesiæ, primus gradus lector quando aperit librum Isaiæ prophetæ et dixit : Spiritus Dei super me. » Luc., IV, 17. Cf. Weyman, *Jésus-Christ et les ordres,* dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.,* Paris, 1899, p. 93.

H. LESÈTRE.

LECTIONNAIRES. — I. NOM ET ESPÈCES. — Les lectionnaires, *lectionaria,* sont des livres liturgiques, contenant les passages détachés de l'Écriture Sainte qui sont lus dans les offices publics, notamment à la messe. Ces recueils ne reproduisent pas la Bible entière, mais seulement les ἀναγνώσεις, ἀναγνώσματα, *lectiones,* leçons ecclésiastiques, désignées parfois sous les noms des anciennes sections bibliques : περικοπαί, τρήματα, κεφάλαια, *segmenta.* On nomme quelquefois ἀναγνωστάριον le livre rare des leçons extraites de l'Ancien Testament, de telle sorte que le nom générique de lectionnaire serait devenu le nom spécifique du recueil des sections liturgiques de l'Ancien Testament. Quant à celles du Nouveau Testament, elles ont été réunies en des volumes distincts, selon qu'elles appartiennent aux Évangiles ou bien aux Actes et aux Épîtres des Apôtres. Ces deux recueils sont diversement désignés par les Grecs et par les savants européens.

1o Le recueil qui contient les leçons des Évangiles s'appelle strictement chez les Grecs Εὐαγγέλιον, ou Ἐκλογάδιον (parfois Ἐκλογάδιν) τοῦ εὐαγγελίου. On ignore à quelle époque ce nom a été donné dans l'Église grecque au lectionnaire évangélique. La plus ancienne désignation connue jusqu'aujourd'hui se trouve dans l'Évangéliaire grec 131, écrit en 980. On lit, en effet, dans la souscription : Ἐγράφη τὸ τίμιον καὶ ἅγιον Εὐαγγέλιον. Celui qui a relié ou fait relier ce volume en 1049 a employé le même nom. L'évangéliaire 330, qui est de 1185, a un titre analogue : Εὐαγγελιστῶν τὴν θεόπνευστον βίβλον ἤγουν τὸ ἅγιον Εὐαγγέλιον. Ce nom distingue le lectionnaire évangélique du τετραευαγγέλιον, ou manuscrit contenant le texte continu des quatre Évangiles. — Les noms : *Evangelarium* ou *Evangelistarium* sont souvent employés par les savants européens pour désigner le lectionnaire évangélique. Le second de ces noms avait été usité avant Mill, à qui on en attribuait la paternité, par dom de Montfaucon et par Fell. Cependant, dans quelques lectionnaires grecs imprimés, Εὐαγγελιστάριον est le nom donné à la liste finale des jours et des leçons de chaque jour. Bien plus, dans les catalogues des bibliothèques et dans les ouvrages des savants, on trouve ces mots employés à tort pour désigner les manuscrits grecs, de telle sorte qu'on appelle *Evangelistarium, Evangelarium* ou *Evangelium* un Τετραευαγγέλιον, et un Εὐαγγέλιον est nommé faussement Τετραευαγγέλιον.

2o Les livres qui contiennent les passages liturgiques des Actes des Apôtres, des Épîtres catholiques et des Épîtres de saint Paul sont nommés par les Grecs Ἀπόστολος ou Πραξαπόστολος. Le premier de ces noms est le plus répandu. La dénomination de Πραξαπόστολος sert le plus souvent à désigner les textes continus et forme pendant au Τετραευαγγέλιον. Les manuscrits de ces livres liturgiques sont moins nombreux que ceux des Évangiles; ils se distinguent moins nettement des manuscrits à texte continu; d'où il résulte que les dénominations sont employées indistinctement. — Dans l'Europe occidentale, on appelle fréquemment l'Ἀπόστολος « Lectionnaire » par excellence et par opposition à l'Évangéliaire. Cette désignation est tout à fait étrangère aux usages grecs. Les Grecs ne connaissent pas non plus le nom d'Ἀναγνωστικόν ou de Βιβλίον ἀποστολικόν pour désigner l'Εὐαγγέλιον et l'Ἀπόστολος, réunis en un seul volume, que nous appellerions un lectionnaire complet.

Ces livres liturgiques ne sont pas chez les Grecs les seuls qui contiennent soit des leçons ecclésiastiques soit des indications relatives à la lecture de la Bible dans les offices publics. Les livres de prière à l'usage des fidèles en contenaient plus ou moins. Ainsi Goar, Εὐχολόγιον *sive rituale Græcorum,* 2e édit., Venise, 1730, p. 711-724, indique les Ἀποστολοευάγγελια de toute l'année, c'est-à-dire les Épîtres et les Évangiles du Ménologe et les Εὐαγγέλια ἑωθινὰ ἀναστάσιμα. Voir E. A. Marcelli, *Ménologe,* Rome, 1788. De même les Ménées ou offices des saints, les Τριώδια, les Πεντηκοστάρια, les Παρακλητικά, en un mot, la plupart des livres litur-

giques contiennent ou des fragments des Évangiles ou des rubriques concernant les leçons ecclésiastiques. Mais ces livres n'ont pas encore été étudiés au point de vue particulier qui nous occupe, et désormais nous ne parlerons plus que des Εὐαγγέλια et des Ἀπόστολοι. Cf. Martinov, *Annus ecclesiasticus, græcoslavicus*, Bruxelles, 1863. Sur les livres liturgiques des Grecs, on peut consulter L. Allatius, *De libris ecclesiasticis Græcorum; In libros ecclesiasticos Græcorum triodium, pentecostarium, paracleticum examen*, Paris, 1644; ouvrages reproduits par Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1712, t. v; G. Cave, *Dissertatio secunda de libris et officiis ecclesiasticis Græcorum*, dans *Script. eccl. hist.*, Genève, 1705, appendice, p. 179-193; Ducange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, Paris, 1733, t. IV, col. 173-174; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. IV, col. 1034-1035; *Realencyclopädie* de Herzog, 3e édit., Leipzig, 1898, t. v, p. 652-659.

II. Origine et date des Lectionnaires. — Les plus anciens Lectionnaires qui nous restent sont un fragment, l'évangéliaire 1043, du IVe ou du Ve siècle, et les évangéliaires 348 et 349, du VIe siècle. Il y a peu de manuscrits de cette sorte antérieurs au VIIIe siècle. Les Lectionnaires sont cependant d'origine antécédente, et la lecture de l'Écriture aux offices liturgiques remonte au berceau même de l'Église. On estime généralement et non sans raison que l'usage de lire l'Écriture dans les réunions publiques a été emprunté par l'Église aux Juifs. S. Isidore, *De eccl. offic.*, I, x, 1, t. LXXXIII, col. 744-745. Ceux-ci lisaient chaque samedi à la synagogue une section du Pentateuque et un morceau détaché des livres prophétiques. Act., XIII, 15, 27; XV, 12; Marc., XII, 26; Luc., IV, 16-21. Ils eurent d'abord un cycle de 153 *paršiyôt*, suivant lequel le Pentateuque était lu chaque trois ans, puis un autre de 54 pour la lecture complète du livre pendant une année. Ils choisirent dans les livres prophétiques 85 *haftarôt*, destinés à être lus les jours de sabbat et de fêtes. Cf. du Voisin, *Observationes ad proœmium Pugionis fidei*, dans Martini, *Pugio fidei*, Paris, 1651, p. 97-103, 133-134; Vitringa, *De synagoga vetere*, 2e édit., 1726, p. 946-1015; O. Schmid, *Ueber verschiedene Eintheilungen der heil. Schrift*, Graz, 1892, p. 4-13; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. II, p. 455-456. Les cinq *Megillôt* étaient lus aux cinq grandes fêtes de l'année. Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 198. On n'a pas la preuve directe que les Apôtres empruntèrent eux-mêmes aux Juifs la pratique de lire l'Écriture et le sectionnement liturgique usité. F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tubingue, 1870, p. 23. Il est vraisemblable que le service des lectures publiques s'est organisé peu à peu dans l'Église. Ce qui est certain, c'est que les documents des trois premiers siècles témoignent de la diversité des usages suivant les temps et les lieux.

Saint Justin, *Apol.*, I, 67, t. VI, col. 429, parle explicitement des réunions que les chrétiens de son temps faisaient chaque dimanche à la ville et à la campagne et dans lesquelles ils lisaient, autant qu'il fallait, les mémoires des Apôtres, c'est-à-dire les Évangiles, et les écrits des prophètes. Tertullien, *Apologetic.*, 39, t. I, col. 468-469, rapporte aussi que dans les assemblées chrétiennes on lisait les lettres divines. Or, il dit, *De præscr.*, 37, t. II, col. 49-50, que l'Église romaine joignait la loi et les prophètes aux écrits des Apôtres et des Évangélistes pour y nourrir sa foi. On peut conclure de ces deux textes rapprochés que ces quatre sortes de livres étaient lus dans les réunions liturgiques. Saint Cyprien, *Epist.*, XXXIII, XXXIV, t. II, col. 328, ordonnait des lecteurs pour lire publiquement l'Évangile du Christ. Les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution apostolique égyptienne*, qui sont du IIIe siècle, parlent du lecteur, ἀναγνώστης, comme d'un ministre chargé d'un office public dans l'Église. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4, p. 70, 119, 122. Le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, qui est du IVe siècle, parle, à propos de l'ordination épiscopale, c. v, t. I, col. 1076, de la lecture de la loi, des prophètes, des Épîtres et des Actes des Apôtres et aussi des Évangiles. D'après le *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 24, 58, les lecteurs lisaient les prophètes et les autres leçons en un lieu déterminé, peu distant de l'autel, mais c'était un prêtre ou un diacre qui lisait l'Évangile. Les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LVII, t. I, col. 728-729, donnent les mêmes renseignements; elles indiquent, en outre, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui étaient lus par les lecteurs. L'Écriture était lue, non seulement aux messes du dimanche, mais encore dans les vigiles et aux jours de station, le mercredi et le vendredi. Socrate, *H. E.*, v, 22, t. LXVII, col. 636. Au IVe siècle, le samedi devint jour de synaxe. *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LIX; l. V, c. XX; l. VII, c. XXVII; l. VIII, c. XXXIII, t. I, col. 744, 904, 1013, 1133. Saint Épiphane, *Exposit. fidei*, 24, t. XLII, col. 832, dit que cet usage était particulier à certains lieux seulement. La *Pérégrination* de Sylvie mentionne les synaxes du samedi pour le Carême à Jérusalem, elle ne parle pas de celles du reste de l'année. Le concile de Laodicée (372), can. 16, prescrit d'ajouter, le samedi, la lecture de l'Évangile à celle des autres Écritures. Hardouin, *Acta concil.*, t. I, col. 783. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 218-221. Cet usage a probablement donné lieu aux leçons dites σαββατοκυριακαί. Cassien, *De cœnob. instit.*, II, 5-6, t. XLIX, col. 83, 89, 90, relate les usages de l'Égypte et de la Thébaïde.

Pendant longtemps, les lectures étaient faites dans les livres bibliques eux-mêmes, soit isolés, soit groupés de diverses façons. Le président de l'assemblée déterminait les passages à lire et arrêtait le lecteur quand il le jugeait à propos. Mais, vers la fin du IVe siècle, on constate à Antioche un sectionnement réglé, et il semble que, pour chaque dimanche et chaque fête, il y avait un texte assigné d'avance. Des renseignements précis, fournis par les homélies de saint Chrysostome, le montrent bien. La Genèse était lue dès le commencement du Carême jusqu'à la grande semaine. *In Gen.*, *Hom.* II, 3; *Hom.* XXX, 1, t. LIII, col. 27, 274; *In Gen.*, *Serm.* I, 1, t. LIV, col. 501. Un passage de la passion, Matth., XXVII, 27-29, était lu le samedi saint. *In Matth.*, *Hom.* LXXXVII, 1, t. LVIII, col. 770. C'était une règle établie par les anciens qu'on lût le livre des Actes à la Pentecôte, parce que ce livre raconte les événements dont on célèbre alors l'anniversaire. C'est pour la même raison qu'aux jours de la croix, de la résurrection et des autres fêtes, on lit les récits qui s'y rapportent. *Homil.*, *Cur in Pentecoste...*, n. 3-5, t. LI, col. 101-105. Les Épitres de saint Paul étaient entendues trois ou quatre fois par semaine aux fêtes des martyrs. *Comment. in Epist. ad Rom.*, t. LX, col. 391. Cf. *In Heb.*, *Hom.* VIII, 4, t. LXIII, col. 75-76. L'Épître de l'Épiphanie était tirée de Tit., II, 11-13. *De baptismo Christi*, n. 2, t. XLIX, col. 365. Quand Chrysostome commente l'Évangile de saint Matthieu qu'on lit alors à l'église, il recommande aux fidèles, comme il l'a fait pour les autres livres de l'Écriture, de lire d'avance la péricope qu'il doit expliquer. *In Matth.*, *Hom.* I, 6, t. LVII, col. 21. Cf. *Hom.* VI, 4, col. 66. La plupart des homélies de Chrysostome sur saint Matthieu et saint Jean coïncident avec les leçons de l'office. Il en est de même des homélies de saint Cyrille d'Alexandrie sur saint Luc.

L'ordre des leçons adopté à Antioche a passé à Constantinople, et de cette dernière ville dans toutes les Églises grecques orthodoxes. Sans parler des divergences

provenant des usages locaux, cet ordre a subi au cours des âges des modifications qui n'ont pas encore été étudiées. Une des plus importantes est que la leçon prophétique qui, au temps de saint Chrysostome, précédait la leçon apostolique et la leçon évangélique, *Hom. in inscript. altaris,* 3, t. LI, col. 71; *In Act., Hom.* XXIX, 3, t. LX, col. 217, fut supprimée dans le courant du v[e] siècle. Les plus anciens livres liturgiques du rite byzantin ne la connaissent plus, tandis que la liturgie arménienne, qui est une forme ancienne de la liturgie byzantine, l'a conservée. Quand le sectionnement liturgique eut été fixé, on se servait encore de manuscrits à texte continu. On se contentait d'indiquer aux marges, à l'aide de rubriques, le commencement et la fin des leçons. Il reste encore aujourd'hui de ces manuscrits ainsi adaptés à l'usage liturgique. Le *Codex Lugdunensis Pentateuchi* (en latin) est de ce genre. Voir l'édition d'U. Robert, in-f°, pars post., Lyon, 1900, p. XIII, etc. On trouve souvent au début une table des leçons afférentes aux dimanches et aux fêtes. Cette table est désignée en grec par le nom de συναξάριον et en latin par celui de *Capitulare.* Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 106, 160, 186; S. Bäumer, *Geschichte des Breviers,* Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 265-266; F. Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform,* Munster, 1893, p. 161, 205.

Mais on en vint bientôt à découper dans les livres bibliques les leçons des différents jours de l'année et à former des Lectionnaires proprement dits. Une feuille d'un Évangéliaire du v[e] siècle nous est parvenue. A partir du VIII[e] siècle, les Lectionnaires isolés sont nombreux. Ils sont en écriture onciale ou en écriture cursive. Cependant, on n'en a pas fait, comme pour les manuscrits à texte continu, deux classes distinctes. Les listes qu'on en a dressées confondent les onciaux et les cursifs. Les premières de Matthäi et de Scholz étaient bien incomplètes. Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the N. T.,* 4[e] édit., Cambridge, p. 80-89; Gregory, *Prolegomena,* fasc. 2, Leipzig, 1890, p. 695-791; fasc. 3, 1894, p. 1313, les avaient complétées. L'abbé P. Martin a décrit ceux qui se trouvent à Paris, *Description technique des manuscrits grecs relatifs au N. T., conservés dans les bibliothèques de Paris* (lithog.), Paris, 1884, p. 136-174. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments,* Leipzig, 1900, t. I, p. 387-478, a publié une liste de 1072 Évangéliaires et de 303 Épistolaires. Dès le XVI[e] siècle, on a imprimé des Lectionnaires grecs. Les premières éditions ne reproduisaient pas le texte des manuscrits, mais celui des éditions de Ximénès et d'Érasme. Voici quelques éditions signalées par Gregory, *op. cit.,* t. I, p. 341-342 : Ἱερόν εὐαγγέλιον, Venise, 1539; Θεῖον καὶ ἱερὸν εὐαγγέλιον, Venise, 1614; 2[e] édit., 1645; Θεῖον καὶ ἱερὸν εὐαγγέλιον, 1851; Ἀπόστολος, 1844; Athènes, 1885. Une édition in-folio de l'évangéliaire grec a paru à Rome en 1880, et une de l'Ἀπόστολος en 1882.

III. Plan des Lectionnaires grecs. — Ne pouvant tenir compte des nombreuses divergences que présentent les manuscrits, nous nous contenterons de décrire le plan général et uniforme des Lectionnaires. L'Évangile et l'Apôtre sont divisés en deux parties : la première, qui commence à la fête de Pâques, contient seulement les évangiles et les épîtres des dimanches et constitue proprement l'année liturgique; la seconde, qui part du mois de septembre (ancien commencement de l'année), contient les leçons lues aux fêtes des saints, disposées mois par mois de septembre à août.

La première partie n'a pas de nom distinct dans le Lectionnaire; mais dans les listes préliminaires, elle est au début du Συναξάριον. Pour l'Évangile, elle commence par celui de saint Jean, dont la lecture se prolonge, sauf quelques exceptions, pendant sept semaines jusqu'au dimanche de la Pentecôte. Dans le même intervalle de temps, on lit, comme à l'époque de saint Chrysostome, les Actes des Apôtres. A partir du lundi de la Pentecôte, l'Évangile de saint Matthieu est lu dix-sept dimanches consécutifs. Durant les onze premières semaines, il fournit encore les évangiles de tous les jours de chaque semaine; mais à partir de la douzième, les évangiles du lundi au vendredi sont empruntés à saint Marc, ceux du samedi et du dimanche étant encore tirés de saint Matthieu. Le dimanche qui suit la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix (14 septembre), commence la lecture de l'Évangile selon saint Luc. Elle se poursuit pendant dix-huit semaines jusqu'au Carême. Les évangiles de chaque jour sont empruntés à saint Luc pendant les douze premières semaines. A partir de la treizième, le troisième Évangile fournit encore les leçons du samedi et du dimanche; mais celles des cinq autres jours sont dès lors prises en saint Marc. Dès le samedi qui précède le dimanche du Tyrophage, ou premier dimanche de Carême, l'Évangile est emprunté à saint Matthieu. Les évangiles des samedis et dimanches de la sainte Quarantaine forment le groupe spécial, dont nous avons déjà parlé, les Εὐαγγελία σαββατοκυριακά. Ceux de « la sainte et grande semaine » sont en partie constitués par des fragments de divers Évangiles. Deux groupes, diversement placés dans les manuscrits, conviennent encore à la semaine sainte : 1° les douze εὐαγγέλια τῶν ἁγίων πάθων; 2° les quatre εὐαγγέλια τῶν ὡρῶν. Enfin un dernier groupe, qui est peut-être la partie la plus ancienne du lectionnaire, comprend les onze εὐαγγέλια ἑωθινὰ ἀναστάσιμα, ou récits concernant la résurrection de Notre-Seigneur. Les Épîtres de saint Paul et les Épîtres catholiques sont lues pendant toutes les semaines durant lesquelles les évangiles sont tirés de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Marc, c'est-à-dire à partir du lundi de la Pentecôte.

La deuxième partie du Lectionnaire grec porte, dans les listes des Évangiles et des Épîtres, le nom de Μηνολόγιον. C'est un extrait du grand Ménologe. Celui-ci contient au complet les offices des saints. Le petit ménologe ne reproduit que les Épîtres et les Évangiles, lus aux jours des fêtes fixes, ou seulement leur indication. Cette partie du Lectionnaire est la plus variable, chaque église ayant ses fêtes spéciales et ses usages locaux. Toutefois, elle contient des évangiles et des épîtres pour le samedi et le dimanche avant l'Exaltation de la Croix, pour le dimanche après cette fête, pour les samedis et les dimanches avant Noël, avant et après l'Épiphanie. Il y a enfin des évangiles εἰς διαφόρους μνήμας. Cf. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments,* Leipzig, 1900, t. I, p. 343-386.

IV. Forme des leçons. — Les leçons liturgiques ne reproduisent pas purement et simplement le texte intégral dont elles sont tirées. Elles présentent deux particularités qu'il est important de signaler :

1° Au commencement et à la fin de la plupart, on a supprimé, dans les récits évangéliques surtout, des circonstances de temps et de lieu trop précises pour être maintenues dans la leçon liturgique, et on les a remplacées par des expressions plus vagues ou plus générales. C'est ainsi que les Évangiles commencent presque tous par ces formules : Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, ou : Εἶπεν ὁ Κύριος. Celle-ci est parfois développée en une phrase entière, telle que : Εἶπεν ὁ Κύριος τὴν παραβολὴν ταύτην ou πρὸς τοὺς ἐληλυθότας πρὸς αὐτὸν Ἰουδαίους. Les exemples de ces additions abondent, et dans les manuscrits adaptés à l'usage liturgique, elles sont écrites aux marges. Lorsqu'une section est lue à des jours différents, les débuts varient selon les circonstances. Des changements analogues sont encore, quoique moins fréquemment, opérés à la fin des sections. Dans ce cas, on se contente le plus souvent de modifier un peu la finale. Plus rarement, on ajoutait une phrase faite exprès pour la circonstance. Or, souvent les modi-

fications du début ou de la finale des Évangiles ont été introduites dans la trame du texte et ont pénétré ainsi dans le récit en nombre de manuscrits.

2° La composition elle-même des sections liturgiques a occasionné dans les manuscrits à texte continu, employés dans la liturgie, des modifications plus sensibles. Les leçons, en effet, ne se succèdent pas de telle sorte que tout le texte est lu à l'église. Trois cas se présentent : — 1er cas : les leçons restent séparées par des passages intermédiaires qui n'appartiennent à aucune section. Ces passages non lus ont plus ou moins d'étendue. Généralement, ils ne se composent que de quelques lignes, de quelques mots, parfois d'un simple καὶ ou d'une particule semblable. Ils couraient le risque de ne pas être transcrits, lorsqu'une copie était prise sur un manuscrit adapté à l'usage liturgique et muni des rubriques nécessaires. — 2e cas : les leçons, au contraire, enjambent les unes sur les autres, de telle sorte que la fin d'une section est le commencement d'une autre. Il y a, par suite, des versets qui sont communs à deux leçons consécutives. Ordinairement le nombre de ces versets n'est pas considérable et il ne dépasse guère deux ou trois phrases. Les notes indiquant le commencement et la fin de ces leçons se mêlent et s'enchevêtrent au point de causer parfois de la confusion, au moins pour un lecteur inexpérimenté. — 3e cas : une leçon n'est pas toujours formée par un seul texte; elle réunit parfois divers récits, tirés soit du même Évangile soit d'Évangiles différents. Elle se compose donc de fragments agglutinés. Le cas est assez fréquent, non seulement dans les εὐαγγέλια τῶν ἁγίων πάθων, mais encore au cours de l'année. Ainsi l'évangile du premier dimanche après la Pentecôte comprend Matth., X, 32, 33, 37, 38; XIV, 27-30. Dans un évangéliaire, ces divers fragments étaient juxtaposés de manière à constituer une leçon unique. Mais lorsqu'on se servait d'un manuscrit à texte continu, il fallait, au moyen de rubriques, renvoyer d'un passage à l'autre. Ces rubriques ont reçu le nom de ὑπερβάσεις; elles sont marquées dans les manuscrits par des abréviations accompagnées de notes indiquant les références. Elles compliquaient la transcription des textes et amenaient bien des erreurs qui se sont transmises dans les manuscrits copiés l'un sur l'autre.

V. Influence fâcheuse des Lectionnaires sur le texte grec du Nouveau Testament. — Les critiques ont signalé dans les manuscrits des altérations dues aux lectionnaires ecclésiastiques. On peut les ramener à trois classes : 1° à des additions; 2° à des omissions; 3° à des transpositions.

1° Des additions, provenant du lectionnaire, ont été constatées dans le texte reçu ou dans des manuscrits. Dans le texte reçu, le nom de Jésus est ajouté, Matth., XIV, 22; Luc., XIII, 2; XXIV, 36; Joa., VI, 14; XIII, 3, parce qu'on avait coutume de le suppléer au pronom dans les leçons liturgiques qui commençaient à ces passages. Pareille addition est possible encore : Matth., VIII, 5; Joa., I, 29, 44; XXI, 1. Des formules entières, propres au texte reçu, dérivent de l'usage liturgique : εἶπε δὲ ὁ κύριος, Luc., VII, 31; καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπε. Luc., X, 22. Des additions plus considérables se trouvent dans quelques manuscrits; elles ont vraisemblablement la même origine. Cette phrase : Καὶ ὑποστρέψας ὁ ἑκατόνταρχος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ εὗρεντὸν παῖδα ὑγιαίνοντα, suit Matth., VIII, 13, dans le *Sinaiticus*, l'*Ephræmiticus*, un certain nombre de cursifs, la version philoxénienne et l'Évangéliaire hiérosolymitain. L'*Alexandrinus* reproduit deux fois Rom., XVI, 25-27, d'abord à sa place naturelle, puis après le chapitre XIV, où il se trouve dans l'épître du samedi τῆς τυροφάγου. Le *Codex Bezæ* est remarquable par ses interpolations liturgiques. Luc., XVI, 19, insère ces mots : εἶπεν δέ ἑτέραν πάραβολήν, qui se lisent avec une légère variante au début de l'évangile du cinquième dimanche de saint Luc. Joa., XIV, commence ainsi : Καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ; une phrase équivalente se lit en plusieurs manuscrits de la Vulgate. J. Wordsworth et A. White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, fasc. 4, Oxford, 1875, p. 605. L'addition la plus curieuse est celle de τὸ τέλος, Marc., XIV, 41; il est vraisemblable que τέλος, indiquant la fin d'une leçon liturgique, a glissé de la marge dans le texte. On la trouve dans les cursifs 13, 47, 54, 56, 61, 69, 124, 439, 473, 511. On la lit aussi dans des manuscrits de la Peschito, de la philoxénienne et de la Vulgate latine. J. Wordsworth et H. White, *Nov. Test.*, fasc. 2, Oxford, 1891, p. 258.

2° Les rubriques qui, dans les manuscrits anciens, marquaient le commencement et la fin des sections liturgiques, surtout dans les cas d'enjambements ou d'ὑπερβάσεις, ont amené certains copistes à supprimer les passages, chargés de notes dont ils ne comprenaient pas le sens. Ainsi le *Codex Bezæ* omet Luc., XXIV, 12. Or, ce verset termine le quatrième évangile ἑωθινὸν ἀναστάσιμον et commence le cinquième. Le *Sinaiticus*, le *Vaticanus* et le *Codex Bezæ* omettent Joa., VIII, 59, à partir de διελθών. Or, la leçon du cinquième mardi après Pâques se termine avant ces mots et la leçon du dimanche suivant reprend Joa., IX, 1. Le *Vaticanus*, l'*Ephræmiticus*, le *Codex Bezæ*, les cursifs 38 et 435, les manuscrits *a*, *b*, *d*, de la vieille Vulgate et quelques manuscrits de la traduction memphitique n'ont pas Luc., XXIII, 34. Mais la leçon du jeudi τῆς τυροφάγου saute ce verset, qui figure cependant dans le huitième évangile τῶν ἁγίων πάθων. Le *Sinaiticus*, le *Vaticanus* et le *Regius* omettent δευτεροπρώτῳ, Luc., VI, 1, remplacé dans les Évangéliaires par ἐν τοῖς σάββασι.

3° Les transpositions de textes, nécessaires pour constituer certaines leçons liturgiques et indiquées par des rubriques spéciales, ont produit parfois des transpositions réelles et des déplacements de textes. On cite comme exemple Luc., XXII, 43, 44, transportés dans un groupe de cursifs après Matth., XXVI, 39, comme à l'évangile du jeudi saint, et Joa., XIX, 31-37, transportés dans les mêmes cursifs à la suite de Matth., XXVII, 54, comme dans un des évangiles τῶν ἁγίων πάθων. Cf. Mill, *Novum Testamentum græcum*, édit. Kuster, Leipzig, 1723, proleg., n. 1055-1057, p. 103-104; Burgon-Miller, *The Causes of the corruption of the traditional text of the Holy Gospels*, Londres, 1896, p. 67-88.

VI. Valeur critique des Lectionnaires. — Jusqu'à présent, les lectionnaires n'ont guère été utilisés par les critiques pour l'étude et la constitution du texte grec du Nouveau Testament. Les critiques les plus avancés les ont négligés de parti pris, les regardant comme des représentants de la plus mauvaise forme du texte, du texte dit syrien, reproduit dans quelques onciaux et la plupart des cursifs. Sans aller jusqu'à prétendre, par un excès opposé, que les lectionnaires représentent la meilleure forme du texte original du Nouveau Testament, il faut reconnaître à tout le moins que, de soi, un Évangéliaire a, sous le rapport de la transmission du texte, autant de valeur qu'un manuscrit ordinaire de la même époque. Il va sans dire que le critique, en s'en servant, devra toujours tenir compte des changements que l'usage ecclésiastique introduit ordinairement au commencement et à la fin des leçons liturgiques.

D'ailleurs, par leurs caractères propres, les lectionnaires ecclésiastiques ont une autorité supérieure à un manuscrit ordinaire qui n'est qu'un document privé et ne représente souvent que le sentiment d'un individu, du copiste ou du premier possesseur. Les livres liturgiques sont, de leur nature, très conservateurs; les plus récents reproduisent les textes antérieurs et, sauf pour les fêtes locales ou nouvelles, écartent toute section nouvelle, toute expression récente; ils tendent plutôt à conserver les formes archaïques. C'est ainsi que longtemps après que l'écriture cursive était employée dans

la transcription des manuscrits privés, on continuait encore à se servir de l'onciale pour les manuscrits liturgiques. Cette tendance conservatrice des lectionnaires permet de conclure qu'ils ont retenu et transmis une ancienne forme du texte, alors que les manuscrits à l'usage des particuliers avaient adopté des textes divergents, retouchés ou corrigés. En fait, il est donc nécessaire d'examiner le texte transmis par les lectionnaires, et il ne faut pas les mettre absolument sur le même rang que les cursifs. D'autre part, les évangéliaires et les épistoliers sont des livres publics, des documents ecclésiastiques, transcrits pour l'usage d'une église, d'un couvent, pour le service liturgique. Leur transcription était par là même éloignée de toute nouveauté et elle était soignée et surveillée dans le dessein d'écarter des modifications, des usages nouveaux. Elle a donc de ce chef encore plus de chance de reproduire un texte ancien. Les savants qui font de la critique textuelle du Nouveau Testament l'objet de leurs travaux, si patients et si méritoires, ne doivent pas dédaigner les lectionnaires grecs, dont l'examen fera progresser leur art et leur fournira peut-être des éléments de solution de certains problèmes critiques.

Cf. F. H. Rheinwald, *Kirchliche Archäologie,* Berlin, 1830, p. 273-278; E. Reuss, *Die Geschichte der heil. Schriften N. T.,* 6e édit., Brunswick, 1887, n. 384, p. 430-431; Caspari, *Dissertation sur les péricopes,* Strasbourg, 1835; Scrivener, *A plain introduction,* 4e édit., t. I, p. 74-89; Smith et Cheetham, *Dictionary of christian antiquities,* t. I, p. 740-745; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. VII, col. 1593-1602; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T., Partie théorique* (lithog.), Paris, 1882-1883, t. I, p. 417-480; R. Gregory, *Prolegomena,* Leipzig, 1890, fasc. 2, p. 687-791; Id., *Textkritik des N. T.,* Leipzig, 1900, t. I, p. 327-478.

VII. Lectionnaires latins. — Sur les lectionnaires des diverses Églises arménienne, syriaque, copte, etc., il y aurait à dire à peu près les mêmes choses, sauf de nombreuses diversités de détails, que sur les lectionnaires grecs. Ajoutons seulement quelques mots sur les lectionnaires latins, qui nous intéressent de plus près.

1° A la messe, on lisait trois leçons : la leçon prophétique, tirée de l'Ancien Testament, la leçon apostolique, extraite des Épîtres des Apôtres, et l'Évangile. Saint Ambroise, *Epist.,* XX, 13-15, t. XVI, col. 997-998, parle des leçons lues à l'église à l'occasion d'un passage de Job. C'était un enfant qui lisait le Ps. XXIII, 4,6. *De excessu fratris Satyri,* I, 61, t. XVI, col. 1309. Au rapport de Grégoire de Tours, *De miraculis S. Martini,* I, 5, t. LXXI, col. 918-919, le lecteur avait coutume, à Milan, de venir, le livre en mains, demander à l'évêque l'autorisation de lire. Un dimanche, la leçon prophétique récitée, le lecteur étant déjà debout devant l'autel pour lire la leçon de saint Paul, saint Ambroise s'endormit sur l'autel. Au bout de deux heures, on l'éveilla pour qu'il permît au lecteur de lire l'Épître. Parmi les sermons attribués à saint Ambroise, le IIe, t. XVII, col. 608, indique que l'Évangile de la fête de Noël était le récit de la naissance de Jésus dans saint Luc, II, 1 sq. Cf. Mabillon, *Museum italic.,* Paris, 1687, t. Ia, p. 101-104; Magistretti, *La liturgia della Chiesa Milanese nel secolo IV,* Milan, 1899, t. I. A Rome, la messe comprenait ces trois leçons. La suppression de la leçon prophétique eut lieu au cours du Ve siècle. Le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 230, constate que sous le pontificat de Célestin Ier (422-432), auquel il attribue l'institution de la psalmodie, on ne lisait à la messe que les Épîtres de saint Paul et le saint Évangile. La leçon prophétique a cependant persévéré jusqu'aujourd'hui à certains jours de Quatre-Temps et de Carême. Le graduel est placé entre cette leçon et l'épître. On en conclut que ce Psaume était primitivement intercalé entre la leçon prophétique et la leçon apostolique, et que, la première ayant été supprimée, le graduel a été transporté après l'épître. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 159-160. — Saint Augustin parle plusieurs fois de trois leçons, mais il entend expressément par l'épître, le psaume intercalé et l'évangile. *Serm.,* CLXV, 1, t. XXXVIII, col. 902; *Serm.,* CLXXVI, 1, *ibid.,* col. 950. L'évêque commentait l'une ou l'autre et beaucoup d'*Enarrationes in Psalmos* sont de véritables sermons. Comme il explique l'Évangile selon saint Jean *ex ordine lectionum, In Epist. Joa. ad Parthos,* prol., t. XXXV, col. 1977, nous en pouvons conclure qu'on lisait encore un livre tout entier, d'autant que si Augustin interrompt son commentaire, il se propose de reprendre l'ordre momentanément interrompu. D'ailleurs, cette interruption s'est produite aux fêtes pascales, *quibus certas ex Evangelio lectiones oportet in Ecclesia recitari, quæ ita sunt annuæ, ut aliæ esse non possint. Ibid.,* prol., et tr. IX, col. 1977, 2045. En effet, on avait coutume de lire, ces jours-là, les récits de la résurrection de Jésus-Christ *ex omnibus libris sancti Evangelii. Serm.,* CCXXXI, 1, t. XXXVIII, col. 1104. On lisait d'abord le récit de saint Matthieu, puis celui de saint Marc, ensuite celui de saint Luc. *Serm.,* CCXXXII, 1, *ibid.,* col. 1107-1108. On n'omettait pas celui de saint Jean, *Serm.,* CCXXXIV, 1, col. 1115. Cf. *Serm.,* CCXXXV, CCXXXIX, CCXL, CCXLIII, CCXLIV, CCXLV, CCXLVII, col. 1115, 1117, 1118, 1127, 1130, 1143, 1147, 1151, 1156, 1157. On lisait en même temps les Actes des Apôtres. *In Epist. S. Joa. ad Parthos,* tr. II, t. XXXV, col. 1989. La passion n'était lue qu'une fois, le vendredi saint, et toujours selon saint Matthieu. Une année, saint Augustin, ayant voulu varier le récit évangélique, fit lire un autre évangiliste ; mais les fidèles, n'entendant pas la leçon accoutumée, en furent troublés. *Serm.,* CCXXXII. 1, t. XXXVIII, col. 1108. Cf. *Enar. in Ps. XXI,* en. II, 2, t. XXXVI, col. 171. Le samedi-saint l'office comprenait beaucoup de leçons. *Serm.,* II, t. XLVI, col. 821. A Noël, on lisait le récit de la naissance de Jésus selon saint Luc. *Serm.,* CXCIII, t. XXXVIII, col. 1013. A l'aide des *Sermons,* t. XXXVIII, il serait facile de déterminer nombre de sections évangéliques, lues à Hippone, et de fixer parfois l'épître lue aux jours correspondants. — Les *Sermons* de saint Léon le Grand contiennent sur les leçons ecclésiastiques des renseignements, dont quelques-uns concordent avec le sectionnement qui a prévalu dans l'Église romaine. Ainsi, le 1er dimanche de Carême, l'épître était la même qu'aujourd'hui. II Cor., VI, 2. *Serm.,* XL, c. II, t. LIX, col. 268. Le samedi qui précède le second dimanche de Carême, l'évangile était celui d'aujourd'hui. *Serm.,* LI, col. 308. Toute une série de sermons sur la passion ont été prononcés sur les leçons faites les jours de dimanche et de mercredi et s'étendent jusqu'au samedi-saint. *Serm.,* LII-LXX, col. 314-380. Le jour de Pâques, le récit de la résurrection servait d'évangile. *Serm.,* LXXII, col. 390. — La liturgie gallicane comprenait deux leçons à la messe, l'Évangile compris : la leçon prophétique était tirée de l'Ancien Testament, l'épître de l'apôtre saint Paul. En carême, on lisait les livres historiques de l'Ancien Testament, et au temps pascal, les Actes des Apôtres et l'Apocalypse. S. Germain de Paris, *Epist.,* I, t. LXXII, col. 90. Cf. Duchesne, *Origines du culte,* p. 185-186.

2° Peu à peu, il y eut un système déterminé de leçons; mais les diverses Églises avaient leurs particularités. Les documents qui les reproduisent sont ou bien des lectionnaires séparés, qui portent différents noms, par exemple *Comes, Liber comicus, Lectionnarium,* ou bien des manuscrits à texte suivi et continu, surtout les quatre Évangiles, mais adaptés à l'usage liturgique au moyen d'une table des Évangiles, nommée *Capitulare.* Bornons-nous à quelques indications. — Le lectionnaire romain se retrouve dans le *Comes,* précédé d'une préface

attribuée à saint Jérôme et reproduite *Patr. Lat.*, t. XXX, col. 487-532. Ranke avait reconnu que cette préface était antérieure à saint Léon le Grand. Dom Morin, *Constantius évêque de Constantinople et les origines du Comes romain,* dans la *Revue bénédictine,* 1898, t. XV, p. 241-246, s'est efforcé de montrer que le destinataire en était Constance, évêque de Cosenza au commencement du Ve siècle. Le lectionnaire est aussi indiqué dans le *Capitulare* que contiennent beaucoup de manuscrits de la Vulgate latine. Voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* Paris, 1893, p. 374-422 passim. Celui du *Codex Adæ,* du IXe siècle, à Trèves, voir *ibid.*, p. 420, a été publié, *Die Trierer Ada-Handschrift,* in-f°, Leipzig, 1889, p. 16-27. On le trouve aussi dans des Évangéliaires séparés, tels que celui qui est conservé à la bibliothèque d'Arras, n. 1045, et qui a été signalé par M. Léopold Delisle, *L'Évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras et la calligraphie franco-saxonne du IXe siècle,* in-f°, Paris, 1888, p. 5-12. Voir aussi l'*Antiquus Ordo romanus,* édité par Martène, *Thesaurus novus anecdotorum,* Paris, 1717, t. V, col. 103-110, et reproduit *Patr. Lat.*, t. LXVI, col. 999-1006. Cf. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ,* Saint-Blaise, 1779, t. II, p. 175-177. Il faudrait aussi étudier les homiliaires, qui font connaître les épîtres et les évangiles lus, les jours de dimanches et de fêtes de toute l'année liturgique. Cf. F. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt,* Leipzig, 1897. A partir du Xe siècle, il y a enfin des missels pléniers, qui réunissaient le sacramentaire, le lectionnaire et le graduel. Ce n'est qu'au XIIIe siècle que ces missels deviennent d'un emploi universel. — L'usage gallican nous est connu par le lectionnaire de Luxeuil, édité par Mabillon, *De liturgia gallicana,* Paris, 1685, l. II, *P. L.*, t. LXXII, col. 171-216. Dom Morin, *Revue bénédictine,* 1893, p. 438, a prouvé que ce lectionnaire pouvait être rapporté à la région parisienne. Les épîtres et les évangiles se trouvent aussi dans le *Sacramentaire gallican,* édité par Mabillon, *Museum italicum,* t. I *b*, p. 278-397, *Patr. Lat.*, t. LXXII, col. 451-568. — L'usage mozarabe est représenté par le missel mêlé de Ximénès, reproduit *Patr. Lat.*, t. LXXXV-LXXXVI. Dom Morin a édité le lectionnaire de Tolède, *Liber comicus sive lectionarius missæ quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utelatur,* dans *Anecdota Maredsolana,* Maredsous, 1893, t. I. L'appendice IV reproduit les *Capitula Evangeliorum Neapolitana,* p. 426-435; cf. *Revue bénédictine,* 1891, t. VIII, p. 481, 529. L'appendice V contient les leçons des Épîtres de saint Paul, usitées au VIe siècle dans l'Église de Capoue, p. 436-444. Ranke les avait déjà publiées, *Codex Fuldensis,* Marbourg, 1875, p. 165. Enfin dom Morin a étudié *L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne d'après le Codex Evangeliorum Rehdigeranus,* dans la *Revue bénédictine,* 1902, t. XIX, p. 1-12. Il a réédité le *Capitulare evangeliorum* de ce manuscrit du VIIe siècle, déjà publié par Haase, Breslau, 1865-1866. Sur le rite ambrosien, voir Mabillon, *Museum italicum,* t. I *b*, p. 104-109; *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, 1900, t. I, col. 954. — Cf. Ranke, *Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten der Römischen Liturgie,* Berlin, 1847; Schu, *Die biblischen Lesungen der katholischen Kirche in dem Officium und der Messe de tempore,* Trèves, 1861. Pour les leçons de l'office, voir *Patr. Lat.*, t. LXVIII, col. 393-396; S. Bäumer, *Geschichte des Breviers,* Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 619-622.

E. MANGENOT.

LÉCUM (hébreu : *Laqqûm;* Septante : Δωδάμ; *Alexandrinus :* Ἀκρον), ville de Nephthali. Jos., XIX, 33. Elle est nommée dans l'énumération des frontières de cette tribu, au nord-est, après Jebnaël, dans la direction du Jourdain. Le site en est inconnu. Elle est nommée, mais non localisée, sous la forme Λακούμ, dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 262-263. Reland, *Palæstina,* 1714, p. 875, pense que c'est la ville qui est appelée Lokim dans le Talmud de Jérusalem. *Megilloth,* 70, 1. La lecture Δωδάμ des Septante doit être une altération de Λωκάμ ou Λωκούμ. Lécum était probablement dans le voisinage du lac Houléh.

LÉDAN (hébreu : *La'edân;* Septante : Ἐδάν dans I Par., XXIII, 7, 9; Λαδάν dans I Par., XXVI, 21), fils aîné de Gerson, fils de Lévi. Ce nom est une corruption de Lebni ou Lobni. Voir LEBNI. La Vulgate, qui écrit ce nom Lédan dans I Par., XXVI, 21, l'écrit Leédan dans I Par., XXIII, 7, 9.

LEE Samuel, exégète anglican, né à Longnor (Shropshire), le 14 mai 1783, mort à Barley (Somersetshire), le 2 décembre 1852. Il fut d'abord apprenti charpentier, mais, doué d'une rare aptitude pour les langues, il en apprit seul un certain nombre, devint maître d'école et puis étudiant à Cambridge, où il prit ses grades en 1817. Il y fut nommé professeur d'arabe en 1819 et, en 1834, professeur d'hébreu. Il mourut recteur de Barley. Ses principaux ouvrages sont *Grammar of the Hebrew Language, compiled from the best authorities, chiefly Oriental,* in-8°, Londres, 1830; 6e édit., 1844; *Hebrew, Chaldaic and English Lexicon,* in-8°, Londres, 1840; 3e édit., 1844; *The Book of the Patriarch Job translated from the Hebrew, with Introduction and Commentary,* in-8°, Londres, 1837; *An Inquiry into the Nature, Progress and End of Prophecy,* in-8°, Cambridge, 1849; *The Events and Times of the Visions of Daniel and St. John investigated, identified and determined,* in-8°, Londres, 1851. On lui doit aussi des *Prolegomena in Biblia Polyglotta Londinensia minora* (de S. Bagster), Londres, 1831. — Voir Th. Hamilton, dans le *Dictionary of National Biography,* t. XXXII, 1892, p. 378.

LEÉDAN, orthographe de Lédan dans la Vulgate. I Par., XXIII, 7, 9. Voir LÉDAN.

LEEWIS Denys. Il est plus connu sous le nom de Denys le Chartreux. Voir ce nom, t. II, col. 1385.

LE FÈVRE Jacques, commentateur français, surnommé d'Étaples, *Faber Stapulensis,* du lieu de sa naissance en Picardie. Il naquit vers 1450-1455, et mourut à Nérac vers 1536. Il fit ses études à l'Université de Paris et eut pour maître de grec Jérôme de Sparte. Il habita de 1507 à 1520 l'abbaye de Saint-Germain des Prés, devint en 1523 vicaire général de Briçonnet, évêque de Meaux, et alla enfin mourir en Guyenne à la cour de la reine Marguerite de Navarre qui le protégeait à cause de ses tendances protestantes. On a de lui : *Quincuplex* [(sic) dans la 1re édit.; *Quintuplex* dans la 2e et la 3e] *Psalterium, gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum,* in-f°, Paris, 1509, 1513; Caen, 1515; *Epistolæ Divi Pauli cum commentariis,* in-f°, Paris, 1513, 1515, 1531; *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia,* in-f°, Paris, 1522; Bâle, 1523; Cologne, 1541; *Commentarii in Epistolas catholicas,* in-f°, Bâle, 1527; Anvers, 1540; *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio,* in-8°, Paris, 1516; la seconde édition porte le même titre avec cette addition : *et una ex tribus Maria,* in-4°, Paris, 1518; 3e édit., 1519; *De tribus et unica Magdalena disceptatio secunda,* in-4°, Paris, 1519. Ces derniers opuscules, ainsi que les Commentaires sur les Évangiles, sur les Épîtres de saint Paul et les Épîtres catholiques, furent mis, avec le *Psalterium quintuplex,* à l'index du Concile de Trente, *donec corrigantur.* Le Fèvre traduisit aussi le Nouveau Testament en français et publia sa version en 1523. Plus tard, il traduisit également l'Ancien Testament en fran-

çais d'après la Vulgate et son travail parut à Anvers, en 1528, en quatre volumes in-8°. Voici le titre de ces traductions : *Le S. Evangile selon S. Matthieu. — S. Marc. — S. Luc. — S. Johan.* Simon de Colines, l'an de grace mil cinq cens XXIII. — *Ceste seconde partie du N. T. contenant les Epistres de S. Pol, les Epistres catholiques, les Actes des Apostres, l'Apocalypse de S. Johan l'Évangéliste.* Simon de Colines, l'an de grace 1523. — *Le Psaultier de David.* Simon de Colines, l'an de grace 1525. — *Le premier volume de l'Ancien Testament, contenant les chinc premiers livres de Moyse translatez en francoys selon la pure et entiere version de S. Hierosme,* etc. Il parut trois éditions complètes de la Bible sous ce titre : *La saincte Bible en francoys translatee selon la pure et entiere traduction de Sainct Hierosme, conferee et entierement revisitee selon les plus anciens et plus correctz exemplaires,* in-f°, Anvers, 1530, 1534, 1541. Sur le caractère et l'histoire de cette version, voir t. II, col. 2361-2362. — Voir Ch. A. Graf, *Essai sur la vie et les écrits de Lefèvre d'Étaples,* in-8°, Strasbourg, 1842; Id., *Jacobus Faber Stapulensis,* dans *Zeitschrift für historiche Theologie,* t. XXII, 1852, p. 3-86; 165-237.

F. VIGOUROUX.

LÉGION (Vulgate : *legio*). Ce mot est plusieurs fois employé dans la Vulgate, mais jamais dans le sens technique du mot, c'est-à-dire pour désigner le corps de troupes qu'on appelait de ce nom dans l'armée romaine. — 1° Il est question des légions des Céréthiens et des Phéléthiens. II Reg. (Sam.), XV, 18; IV (II) Reg., XI, 19; I Par., XVIII, 17. Dans le premier de ces textes, l'hébreu emploie le mot *kôl* et les Septante le mot πᾶς, c'est-à-dire l'ensemble. Dans les autres, il n'y a rien en hébreu et simplement l'article ὁ dans les Septante. Dans I Mach., VI, 35, 38, 45, le mot *legio* traduit le grec φάλαγξ (φάραγξ par suite d'une faute de copiste au ℣. 38). Les éléphants de l'armée syrienne sont divisés en phalanges; cela veut dire simplement en troupes, sans que le mot désigne la phalange grecque avec son organisation particulière. — Dans I Mach., IX, 12; X, 82, φάλαγξ, l'armée de Bacchide est rangée en phalanges, Vulgate : *legio.* Ici il peut être question de la phalange proprement dite, c'est-à-dire d'une troupe profonde dont Philippe II de Macédoine avait emprunté l'organisation aux Thébains, Diodore de Sicile, XVI, 3, et qui subsista jusqu'à la conquête romaine dans les armées helléniques.

2° Dans le Nouveau Testament on trouve le mot grec λεγειών; Vulgate : *legio,* mais c'est pour désigner simplement une multitude. Notre-Seigneur dit à Pierre qui veut se défendre au jardin des Oliviers contre ceux qui viennent pour l'arrêter : « Penses-tu que je ne puisse invoquer mon Père qui me donnerait à l'instant plus de douze légions d'anges? » Matth., XXVI, 53. — Lorsque le démon interrogé par Notre-Seigneur sur son nom répond : « Je m'appelle Légion, » il veut dire simplement qu'ils sont un grand nombre dans le corps du possédé. Marc., V, 9; Luc., VIII, 30, 36. Dans ce dernier verset, le mot « légion » n'est pas dans le texte grec. — Sur la « légion » dans l'armée, voir ARMÉES, t. I, col. 994.

E. BEURLIER.

LEGIONENSIS (CODEX). Trois anciens manuscrits de la Vulgate portent ce nom, qu'ils doivent à leur lieu d'origine, Léon, en latin *Legio* (Espagne). Tous les trois sont datés, ce qui ajoute à leur valeur paléographique, et ornés d'abondantes et curieuses illustrations, d'un grand intérêt pour l'histoire de l'art visigothique. Un autre trait commun aux trois, c'est qu'ils intercalent l'Épître apocryphe aux Laodicéens entre Col. et I Thess. Comme texte, ils sont étroitement apparentés avec le *Codex Æmilianus* (Bible de San Millan, du IXe siècle, maintenant à l'Académie d'histoire de Madrid), la Bible d'Alcala (IXe siècle, actuellement à l'Université de Madrid) et autres manuscrits espagnols provenant de l'ancien royaume de Léon. « Les textes espagnols se montrent à nous, dès leur première apparition, avec un caractère absolument à part. Aucune famille de textes, excepté les textes irlandais, ne montre une originalité aussi exclusive. » S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* p. 8. Les nombreuses citations bibliques de l'évêque hérétique d'Avila Priscillien, dont nous possédons maintenant onze traités (*Corp. Scriptor. eccles. latin.,* Berlin, 1889, t. XVIII), nous montrent qu'avant saint Jérôme régnait en Espagne une version dont nous retrouvons la trace certaine dans le texte espagnol de la Vulgate.

1° *LEGIONENSIS I.* — Seconde partie d'une Bible du Xe siècle (Isaïe-Apocalypse), conservée dans les archives de la cathédrale de Léon sous le n° 6. Berger a lu la date 968 de l'ère espagnole, répondant à l'an 920 de notre ère. Une notice récente, insérée au début, atteste que le manuscrit provient du monastère des Saints-Côme-et-Damien. Il s'agit du monastère d'Albarès, situé dans la banlieue de Léon et qui venait d'être fondé en 920, quand le codex fut écrit. Deux copistes se nomment : Jean, qualifié ordinairement de diacre, mais une fois de prêtre (f° 3), et Vimara, prêtre (f° 2), ou Vimaranus, pécheur (f° 233 v°). Les Canons de Priscillien et le *Prooemium sancti Peregrini episcopi,* avant les Épîtres de saint Paul, sont la marque de fabrique espagnole.

2° *LEGIONENSIS II.* — Bible entière conservée dans les archives de la collégiale de San-Isidro de Léon. Elle est datée de l'*ère* espagnole 998, correspondant à l'année 960. Il y a sur les marges des notes arabes et de nombreuses citations d'une ancienne version latine. Le Psautier est d'après l'hébreu; Tobie et Judith présentent un texte différent de la Vulgate. Une collation (texte et marge) fut faite en 1587, en vue de la revision de la Vulgate à laquelle on travaillait alors, et envoyée à Rome avec une lettre de l'évêque de Léon, Fr. Trugillo, qui décrit exactement le codex. Cette collation se conserve encore à la Vaticane, *Cod. lat.* 4859. La lettre de Trugillo a été publiée par Vercellone, partie dans ses *Dissertazioni accademiche,* Rome, 1864, p. 93-94, partie dans ses *Variæ Lectiones Vulgatæ,* t. I, p. CI-CII. — Ce manuscrit est plus connu sous le nom de *Codex Gothicus Legionensis* ou simplement de *Codex Gothicus.*

3° *LEGIONENSIS III.* — N'est qu'une copie du codex précédent, faite en 1162. Voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* Nancy, 1893, p. 17-21, 384-385; Egurén, *Memoria descriptiva de los códices notables de España,* Madrid, 1859, p. 46-47; Tailhan, dans *Nouveaux Mélanges* du P. Cahier, 1877, t. IV, p. 306-307.

F. PRAT.

LÉGISLATION MOSAÏQUE. Voir LOI MOSAÏQUE.

LÉGUMES (hébreu : *yârâq;* Septante : λάχανον; Vulgate : *olus,* III Reg., XXI, 2; Prov., XV, 17; Septante : λαχανεία; Vulgate : omis dans Deut., XI, 10; hébreu : *yéréq;* Septante : λάχανον; Vulgate : *olus,* Gen., IX, 3; Ps. XXXVII (Vulgate, XXXVI), 2; hébreu : *'ôrôṭ;* Septante : ἀριώθ (simple transcription du mot hébreu); Vulgate : *herbæ agrestes,* IV Reg., IV, 39; hébreu : *zêrô'îm* et *zêre'onim;* Septante : ὄσπριον; Vulgate : *legumina,* Dan., I, 12, 16), partie que l'on cueille (*legumen,* de *legere*) sur une plante potagère pour l'alimentation, soit le fruit, soit les feuilles, soit la racine etc., et par extension la plante potagère elle-même.

1° Les mots *yârâq,* « vert, » et *yéréq,* « verdure, » désignent les plantes potagères, que nous appelons légumes, surtout les légumes verts. Le nom *zêrô'îm* ou *zêre'ônîm* (car ce doit être le même mot auquel est tombé ou a été ajoutée la lettre ז, *nun,* par faute du copiste) comprend tous les légumes. — Les légumes verts et les légumes secs entraient dans l'alimentation des Hébreux. La Genèse, IX, 3, les regarde comme donnés à l'homme pour sa nourriture avant la chair des animaux. Ils passent pour une

nourriture commune en regard de la chair des animaux gras, qui est un aliment de fête. Prov., xv, 17.

Mieux vaut un plat de légumes avec de l'affection
Qu'un bœuf gras avec de la haine.

Dans la crainte de contracter une souillure légale en se nourrissant des viandes provenant de la table royale, Daniel et ses trois compagnons demandèrent au chef des eunuques de leur servir seulement des légumes et de l'eau. Dan., I, 12, 16. A Rome, certains fidèles convertis du judaïsme se faisaient scrupule de manger de la viande achetée au marché, craignant sans doute qu'elle n'eût été immolée aux idoles, et ne mangeaient que des légumes. Rom., XIV, 2. On faisait cuire les légumes au pot, IV Reg., IV, 38, dans l'eau, ou on les assaisonnait avec de l'huile et des condiments divers, on en faisait une sorte de purée. Gen., XXV, 29, 34. Il est fait mention de jardins potagers, où on les cultivait, Deut., XI, 10 (hébreu); III Reg., XXI, 2; on les cultivait aussi en pleine campagne, IV Reg., IV, 39, où l'on en rencontrait des champs entiers. II Reg., XXIII, 11. — Sous le ciel de feu de la Palestine, s'ils ne sont pas arrosés, ils se dessèchent promptement comme l'herbe et ils servent d'image de la prospérité passagère des méchants. Ps. XXXVII (Vulgate, XXXVI), 2. — De la graine si petite du sénevé s'élève une plante qui dépasse tous les légumes ou plantes potagères : et cette croissance qui paraît si disproportionnée avec ses origines est dans la parabole l'image de l'extension du royaume de Dieu. Matth., XIII, 32; Marc., IV, 32. — Pour faire parade de leur zèle à observer la loi, les pharisiens avaient étendu les prescriptions au sujet de la dîme jusqu'aux moindres produits de leurs jardins, aux légumes, Luc., XI, 42, quoique la loi ne demandât la dîme que du revenu en blé, vin, huile. Lev., XXVII, 30; Num., XVIII, 12; Deut., XIV, 22, 23.

2° Différents légumes verts ou secs entraient dans l'alimentation des Hébreux. Voici ceux qui sont désignés nommément :

Ail, hébreu : *šûm;* Septante : τὰ σκόρδα; Vulgate : *allia*. Num., XI, 5. Voir t. I, col. 310.

Chicorée, une des plantes comprises sous le nom général d'*herbes amères* (hébreu : *merôrîm*). Exod., XII, 8; Num., IX, 11. Voir t. II, col. 697, et t. III, col. 600.

Concombre, hébreu : *qiššu'îm ;* Septante : σίκυος; Vulgate : *cucumeres*. Num., XI, 5; Is., I, 8; Baruch, VI, 69. Voir t. II, col. 890.

Fève, hébreu : *pôl;* Septante : κύαμος; Vulgate : *faba*. II Reg., XVII, 28; Ezech., IV, 9. Voir t. II, col. 2228.

Laitue, une des *herbes amères, merôrîm*, du repas pascal. Exod., XII, 8; Num., IX, 11. Voir t. III, col. 600.

Lentille, hébreu : *'ădāšîm;* Septante : φακός; Vulgate : *lens*. Gen., XXV, 34; II Reg., XVII, 28; XXIII, 11; Ezech., IV, 9. Voir col. 164.

Melon, hébreu : *'ăbaṭṭîḥîm ;* Septante : πέπων ; Vulgate; *pepones*. Num., XI, 5.

Oignon, hébreu : *beṣalîm ;* Septante : κρόμμυον; Vulgate : *cepe*. Num., XI, 5.

Poireau, hébreu, *ḥāṣîr;* Septante : πράσον; Vulgate : *porrum*. Num., XI, 5.

Vesce. Voir Fève, t. II, col. 2228.

E. Levesque.

LÉHÉMAN (hébreu : *Laḥmâs;* Septante : *Vaticanus :* Μαχές; *Alexandrinus :* Λαμάς), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Jos., XV, 40. Au lieu de *Laḥmâs*, on trouve, dans un certain nombre de manuscrits hébreux, *Laḥmâm*. D'autres offrent une lecture douteuse à cause de la ressemblance du ס, *samech*, et du ם, *mem* final. Les Septante ont adopté la première leçon, comme on peut le voir, malgré la corruption du texte en certains manuscrits. Seule la Vulgate a *Léhéman*, et encore rencontre-t-on en beaucoup de manuscrits et de vieilles éditions *Léemas* ou *Léhémas*. Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum heb. cum variis lectionibus*, Oxford, 1776, t. I, p. 465; J.-B. De Rossi, *Variæ lectiones Vet. Testamenti*, Parme, 1785, t. II, p. 90; C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, 1864, t. II, p. 44. Léhéman fait partie du deuxième groupe des villes de « la plaine » ou *Séphélah*. On l'identifie d'une manière satisfaisante avec *Khirbet el-Lahm*, au sud de *Beit-Djibrin*. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. III, p. 261.

A. Legendre.

LÉHETH (hébreu : *Yaḥat;* Septante : Ἰέθ), fils aîné de Séméi, de la tribu de Lévi. C'était le chef d'une famille gersonite du temps de David. I Par., XXIII, 10-11. C'est par altération du nom que la Vulgate porte Léheth au lieu de Jahath. Voir Jahath, t. III, col. 1105.

LE HIR Arthur Marie, né le 5 décembre 1811, à Morlaix (Finistère), mort à Paris le 18 janvier 1868. Entré au séminaire de Saint-Sulpice le 10 octobre 1833, il devint professeur, au même séminaire, de théologie pendant les premières années de son enseignement, puis d'Écriture Sainte et d'hébreu jusqu'à sa mort. Peu de temps auparavant, le nonce du pape à Paris avait appris que Pie IX appelait M. Le Hir à Rome pour prendre part aux travaux préparatoires du concile du Vatican. Voir sa notice, p. IV-XXIV de l'*Introduction* aux *Études bibliques*. Cette introduction est de M. Grandvaux, directeur au séminaire de Saint-Sulpice, lequel a publié, après la mort de M. Le Hir, les ouvrages que nous avons de lui, savoir : — 1. *Études bibliques, avec Introduction et sommaires*, 2 in-8°, Paris, 1869. Les articles qui composent ce recueil avaient presque tous paru, du vivant de l'auteur, dans les *Études religieuses*, publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus, IIIe série, t. VIII, IX, X, XI, XII, XIII; IVe série, t. I, II. — 2. *Le livre de Job; Traduction sur l'hébreu et commentaire, précédé d'un Essai sur le rythme chez les Juifs, et suivi du Cantique de Débora et Psaume CX*, in-8°, Paris, 1873. — 3. *Les Psaumes traduits de l'hébreu en latin, analysés et annotés en français, avec la Vulgate en regard et l'indication des différences entre les deux versions*, in-12, Paris, 1876. — 4. *Les trois grands Prophètes, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel; analyses et commentaires, avec traduction de l'hébreu en français des parties principales*, in-12, Paris, 1876. — 5. *Le Cantique des Cantiques, avec traduction spéciale sur l'hébreu et commentaires, précédé d'une Étude sur le vrai sens du Cantique, par M. l'abbé Grandvaux*, in-8°, Paris, 1883; fait partie de la grande *Bible* publiée par le libraire Lethielleux. — 6. *Résumé chronologique de la vie du Sauveur*, publié par M. Vigouroux dans *L'Université catholique*, mai et juin 1889, t. I, p. 6-27, 189-202. Cf. *Bibliothèque sulpicienne*, 3 in-8°, Paris, 1900, t. II, p. 292-299. M. Renan, qui avait été l'élève de M. Le Hir, a ainsi résumé, dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 1883, p. 273, les qualités de son ancien maître : « M. Le Hir était un savant et un saint; il était éminemment l'un et l'autre. »

L. Bertrand.

LEIGH Édouard, exégète protestant anglais, né le 23 mars 1602, à Shawell, comté de Leicester, mort le 2 juin 1671, dans son domaine de Rushall Hall, dans le comté de Stafford. Il fit ses études à Oxford, où il s'adonna particulièrement à l'histoire, au droit et à la théologie. Après un court séjour en France, en 1625, il se rendit à Banbury, dans le comté d'Oxford, où il suivit les prédications du ministre puritain William Wheatly, pour qui il professait une grande admiration. Le 30 octobre 1640, il fut nommé, par la ville de Stafford, membre du Parlement; il fit d'abord partie de l'opposition, puis il adopta des idées plus modérées; mais il fut compris dans les membres du Long Parle-

ment qui, en 1648, sur l'ordre de Cromwell, furent chassés de cette assemblée, lorsqu'elle fut purgée de tous ceux qui s'opposaient à la politique du Protecteur. Il renonça dès lors à la vie publique. Ses écrits sont assez variés; parmi ses ouvrages théologiques, il convient de citer *Annotations upon all the books of the New Testament, philological and theological*, in-f°, Londres, 1650; *Annotations on five poetical books of the Old Testament*, in-f°, Londres, 1657; *Critica sacra; or Observations on all the Radices or primitive Hebrew words of the Old Testament in order alphabeticall*, in-f°, Londres, 1650; *Critica sacra; or philological and theological Observations upon all the Greek words of the New Testament in order alphabeticall*, in-4°, Londres, 1639, 1646, 1650. Louis Wolzogue a traduit en français les *Critica sacra* sous le titre de *Dictionnaire de langue sainte, contenant ses origines avec des observations*, in-4°, Amsterdam, 1703. Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica*, 1824, p. 287. A. REGNIER.

LE JAY Gui Michel, savant français, né à Paris en 1588, mort le 10 juillet 1675, éditeur de la Polyglotte de Paris. Voir POLYGLOTTE.

LELONG Jacques, bibliographe français, né à Paris le 19 avril 1665, mort dans cette ville le 13 août 1721. Étant entré à l'Oratoire, en 1628, il enseigna pendant quelques années les humanités, puis devint bibliothécaire de la maison Saint-Honoré. Il remplit cette charge pendant vingt-deux ans, jusqu'au moment de sa mort. On lui doit la bibliographie la plus savante qu'on ait publiée sur l'Écriture, *Bibliotheca sacra seu syllabus omnium ferme Sacræ Scripturæ editionum ac versionum secundum seriem linguarum quibus vulgatæ sunt, notis historicis et criticis illustratus, adjunctis præstantissimis codicibus manuscriptis*, 2 in-8°, Paris, 1702; 2e édit., 1709; nouvelle édition augmentée par Frd. Chr. Boerner, 2 in-8°, Anvers, 1709; in-f°, Paris, 1719; 2 in-f°, Paris, 1723 (édition donnée par le P. Desmolets, qui a mis en tête une Vie de l'auteur); nouvelle édition augmentée par Ant. Gottlieb Masch, supérieure aux précédentes, 6 in-4°, Halle, 1778-1790. On a aussi de Lelong : *Discours historique sur les principales éditions des Bibles polyglottes*, in-8°, Paris, 1713. — Voir A. M. P. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, in-8°, Paris, 1880-1882, p. 82.

LE MAISTRE Isaac Louis, appelé communément de Saci (anagramme d'Isaac), janséniste français, né à Paris, le 29 mars 1613, mort le 4 janvier 1684. Ordonné prêtre en 1650, il devint le confesseur et le principal directeur des religieuses de Port-Royal. Il est surtout célèbre par sa traduction de la Bible : *La Sainte Bible en latin et en françois avec des explications du sens littéral et du sens spirituel*, 32 in-8°, Paris, 1682-1702; la plus belle édition est celle en 12 in-8°, Paris, 1789-1804. Voir t. II, col. 2367.

LENGERKE (Cæsar von), théologien protestant allemand, né à Hambourg le 30 mars 1803, mort le 3 février 1855. Il fut professeur de théologie et des langues orientales à Kœnigsberg. Ses écrits théologiques s'occupent en général de la Bible. Son premier ouvrage de ce genre fut le *Commentarius criticus de Ephræmo Syro Scripturæ Sacræ interprete*, in-8°, Kœnigsberg, 1828, collection de leçons différentes du *textus receptus* syriaque empruntées aux commentaires bibliques de saint Éphrem. Lengerke admet avec Rœdiger que le texte syriaque de saint Éphrem a des gloses empruntées au texte primitif. Il fit suivre cet ouvrage d'une monographie : *De Ephræmi Syri arte hermeneutica*, in-8°, Kœnigsberg, 1831. L'auteur y parle des matériaux dont se servit saint Éphrem pour ses travaux exégétiques, de l'influence qu'eurent sur lui les écrivains juifs et grecs (voir Siegfried, *Philo von Alexandria*, Iéna, 1875, p. 379), des écoles exégétiques d'alors, enfin de la doctrine de saint Éphrem, quant à l'Écriture Sainte et à sa méthode de l'interpréter. Voir Diestel, *Geschichte des Alten Testamentes*, Iéna, 1869, p. 138. La première œuvre exégétique de Lengerke est son *Commentarius criticus de duplici Psalmi 22. exemplo*, in-4°, Kœnigsberg, 1833. Sa traduction en allemand avec commentaire du livre de Daniel est très importante pour son époque : *Das Buch Daniel, verdeutscht und ausgelegt*, in-8°, Kœnigsberg, 1835. Il s'occupe en premier lieu de l'authenticité de ce livre, de ses idées fondamentales, de sa tendance et de la forme du livre, puis il en donne la traduction et une explication. Plusieurs opinions qu'y émet Lengerke ont été reconnues depuis insoutenables. Voir de Wette-Schrader, *Einleitung in das alte Testament*, 1869, p. 486; Bleek-Wellhausen, *Einleitung*, 1878, p. 468. Différentes parties cependant sont encore pleines d'intérêt, par exemple, ses recherches sur les divergences des Septante et du texte massorétique, etc. — L'ouvrage principal de Lengerke, est un travail archéologico-historique, *Kenaan*, in-8°, Kœnigsberg, 1843, l'histoire du peuple d'Israël et de sa religion jusqu'à la mort de Josué. L'ouvrage est dans sa totalité un commentaire des livres historiques de la Bible. Y figurent, un traité de la langue hébraïque, une méthode d'écrire l'histoire et une critique de l'hexateuque basée sur Bleek, Tuch, de Wette, Stähelin et Ewald. Voir Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das alte Test.*, 1878, §§ 81-87, p. 152-178. Cet ouvrage ne fut pas continué, ce qui du reste n'est guère regrettable, parce qu'il fut bientôt surpassé par des publications appuyées sur des découvertes nouvelles. Le dernier ouvrage de Lengerke fut son commentaire des Psaumes : *Die fünf Bücher der Psalmen*, 2 in-8°, Kœnigsberg, 1847. Cet ouvrage n'eut aucun succès et ne valut à son auteur que des critiques très sévères d'ailleurs bien méritées. — Voir Siegfried, *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XVIII, p. 252-255; Winer, *Handbuch der theol. Litteratur*, t. II, p. 637; De Wette-Schrader, *Einleitung in das alte Testament*, p. 179. E. MICHELS.

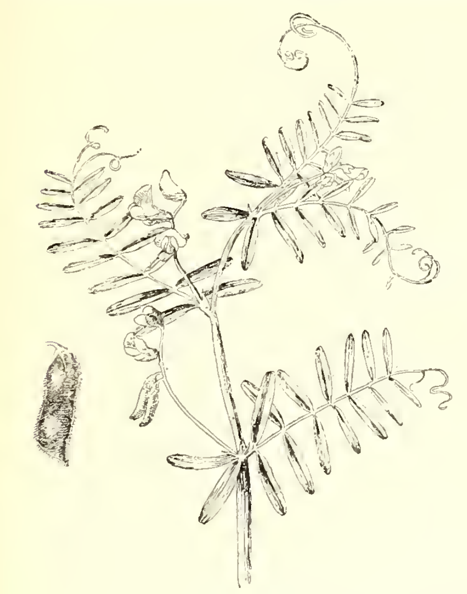
LENTILLE (hébreu : *'ădâšim*; Septante : φακός; Vulgate : *lens*, Gen., XXV, 34; II Reg., XVII, 28; XXIII, 11; Ézech., IV, 9), plante légumineuse dont la graine est employée comme aliment.

I. DESCRIPTION. — Ce genre de Légumineuses, de la tribu des Viciées, qui doit son nom à la forme arrondie, comprimée de ses graines, comprend un petit nombre d'espèces successivement rattachées, suivant l'appréciation des botanistes, aux divers groupes *Cicer, Ervum, Lathyrus* et *Vicia*. Mais le genre *Lens* déjà adopté par Adanson et Tournefort mérite d'être conservé pour la forme caractéristique de ses graines d'abord et surtout de son style grêle, comprimé, creusé à la face supérieure d'un sillon longitudinal recouvert de poils courts. L'espèce principale, *Lens esculenta* de Mœnch (fig. 44), cultivée de temps immémorial comme plante alimentaire pour ses graines charnues et farineuses, n'existe plus nulle part à l'état spontané. Toutes sont des herbes annuelles, à feuilles imparipennées dont la foliole terminale est remplacée par un mucron et même par une vrille simple et courte vers le haut de la tige. Les fleurs petites, en grappes pauciflores, ont un calice à dents sensiblement égales, un étendard obovale, les ailes soudées avec la carène; la gousse courte et comprimée ne renferme à la maturité que 1 ou 2 graines. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Il ne saurait y avoir de doute sur l'identification des *'ădâšim* avec les lentilles. Le nom arabe de ce légume, عَدَس, *'adas*, la traduction constante des Septante par φακός et de la Vulgate par *lens*, l'interprétation rabbinique, rendent certaine cette iden-

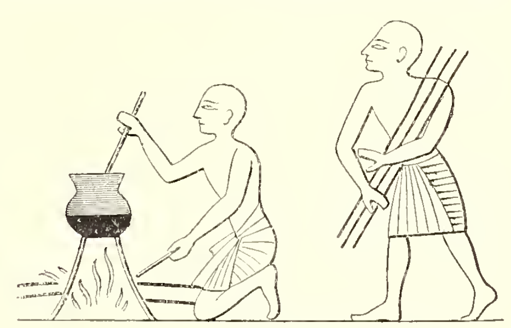
tification. Le nom sémitique est passé même chez les Berbères sous la forme *adès*. La couleur attribuée dans Gen., xxv, 20-34, aux *'ădāšîm* ou plutôt à la bouillie ou purée d'*ădāšîm* convient bien aux lentilles. Ésaü revenant des champs épuisé de fatigue et apercevant Jacob en train de préparer de la bouillie d'*ădāšîm*, dit à son frère : « Laisse-moi manger de cette chose rougeâtre. » Ces lentilles étaient sans doute d'une espèce commune en Égypte, et dont on voit quelques specimens au Musée du Louvre, de très petite taille et semblables à la variété appelée *Lentille rouge* ou *Lentillon*. V. Loret, *Études de botanique égyptienne*, dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes*, t. XVII, 1895, p. 192. Mais lorsque les graines sont dépouillées de leur écorce, comme les Égyptiens ont l'habitude de les préparer, elles ont plus encore, ainsi que la bouillie qu'on en fait, la couleur rouge pâle. Reynier, *Économie publique et rurale des Arabes et des Juifs*, in-8°, Genève, 1820, p. 429.

Les lentilles entraient dans l'alimentation des Hébreux.



44. — *Lens esculenta.*

Elles figurent à côté des fèves et des pois parmi les aliments que Sobi, fils de Naas, et Berzellaï de Galaad apportèrent à David, obligé de fuir devant Absalom révolté. II Reg., XVII, 28. C'est dans un champ de lentilles que Semma, fils d'Agé, un des vaillants guerriers de David, battit une troupe de Philistins. II Reg., XXIII, 11-12. Nous voyons dans Ézéchiel, IV, 9, que les lentilles étaient mélangées au froment avec des grains de nature inférieure, sans doute en temps de disette ou pour les indigents. C'est ce qu'Athénée, *Deipnos.*, IV, 15, appelle ἄρτος φάκινος. C'était aussi la première nourriture qu'on prenait dans le deuil : Les lentilles sont la nourriture du deuil et de la douleur, dit Rabbi Éléazar dans le *Pirke*, c. XXXV. Windet, *De vita functorum statu*, V, dans *Crenii Opuscula quæ ad historiam ac philologiam spectant*, fasc. 4, 1694, p. 74. Saint Jérôme y fait allusion dans sa lettre à Paula sur la mort de sa fille Blésilla, t. XXII, col. 470 : Dans le deuil, dit-il, les Juifs, « d'après une vaine tradition des pharisiens, prennent des lentilles pour première nourriture, faisant voir par là que ce mets fatal leur a fait perdre le droit d'aînesse. » Cependant bien préparées, elles formaient et forment encore en Orient un mets estimé et recherché. Robinson, *Biblical Researches*, 3e édit., 1867, t. II, p. 167; t. III, p. 40. C'est pour une bouillie ou purée de lentilles qu'Ésaü épuisé de fatigue céda à Jacob son droit d'aînesse. Gen., XXV, 32-34. Sans doute on préparait cette bouillie comme maintenant avec de l'huile et de l'ail. Les peintures du tombeau de Ramsès III, d'après Wilkinson, *Manners and Customs*, 1878, t. II, p. 32, nous font assister à la préparation de ce mets (fig. 45). On voit un homme occupé à faire cuire des lentilles, derrière lui son compagnon apporte du bois pour alimenter le feu, et à côté se trouvent des corbeilles pleines de lentilles. Les Égyptiens, dit Théophraste, *Hist. plant.*, IV, 5, faisaient grand usage de ce légume. Les lentilles, dit Raffeneau-Delile, *Mémoire sur les plantes qui croissent en Égypte*, dans *Description de l'Égypte, Histoire naturelle*, t. II, Paris, in-4°, 1812, p. 23, sont communes en Égypte comme elles l'étaient autrefois. Elles portaient, chez les Romains, le nom de lentilles de Péluse. Virgile, *Georg.*, I, 228; Martial, XIII, épigr. 9. On les sème aujourd'hui sans labour dans la haute et dans la basse Égypte, et on les récolte sèches en grande quantité; elles sont rougeâtres et fort petites. On les monde quelquefois de leur écorce, en les broyant sous des meules



45. — Égyptien occupé à faire cuire des lentilles. D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, t. II, p. 32.

à bras, afin de les rendre plus délicates quand on les fait cuire. Le nom hiéroglyphique est , *ȧarošana, aršana*, d'où le copte ⲁⲣϣⲓⲛ. Ce nom ne paraît pas égyptien, mais plutôt sémitique, importé sans doute avec la plante dans la vallée du Nil. On a fait remarquer qu'il pourrait bien être le nom sémitique *'ădāšîm*, avec confusion facile du ד, *d*, avec le ר, *r*. En écriture hiératique même les deux signes peuvent se prendre l'un pour l'autre. V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., 1892, p. 93. Cf. Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, t. I, 1897, p. 103; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 214-215.

E. LEVESQUE.

LENTISQUE (grec : σχῖνος; Vulgate : *schinus*, Dan., XIII, 54), arbre commun en Orient.

I. DESCRIPTION. — Le *Pistacia Lentiscus* de Linné est un petit arbre de la famille des Térébinthacées des plus répandus dans les lieux arides de toute la région méditerranéenne, où l'on recueille sur ses rameaux tortueux après incision la gomme-résine nommée mastic. Ses feuilles persistantes ont un pétiole ailé, pourvu de 3 à 5 paires de folioles petites, coriaces, ovales ou lancéolées, obtuses avec un court mucron. Les fleurs sont agglomérées à l'aisselle des feuilles supérieures, en grappes spiciformes, dioïques et sans corolle. — Le calice, à 5 divisions dans les fleurs mâles (fig. 46), n'en a que 3 ou 4 dans les fleurs femelles (fig. 47); les étamines, au nombre de 5 superposées aux sépales, ont de grandes anthères au sommet d'un filet très court; l'ovaire uniloculaire devient une toute petite drupe rouge, puis noirâtre, un peu comprimée, recouvrant un noyau osseux sous une enveloppe membraneuse. F. HY.

II. Exégèse. — 1° Le lentisque n'est mentionné qu'une fois dans la Bible, dans la partie deutérocanonique du livre de Daniel, qui raconte l'histoire de Susanne.



46. — *Pistacia lentiscus.* Rameau et fleur mâles. Fleur grossie.

Quand Daniel demanda à l'un des vieillards accusateurs de Susanne sous quel arbre il l'a vue commettre le crime, il répondit, XIII, 54 : « sous un lentisque, » ὑπὸ σχῖνον. « Tu mens pour ta perte, s'écria Daniel, car l'ange de Dieu qui a déjà reçu l'arrêt divin est prêt à te fendre par le milieu, σχίσει. » On a souvent mis en avant ce jeu de mot du texte grec, pour nier l'existence



47. — *Pistacia lentiscus*, rameau femelle avec fruits. Fleur femelle grossie.

d'un original sémitique de cette partie deutérocanonique, le même jeu de mots ne pouvant s'y retrouver exactement. Origène, *Epist. ad Africanum de historia Susannæ*, t. XI, col. 61, répondait déjà que dans l'ignorance où l'on est relativement au nom hébreu de cet arbre, on ne pouvait pas se prononcer ainsi contre l'authenticité d'un original hébreu. On peut ajouter qu'en supposant un original chaldéen, il serait facile de retrouver le même jeu de mots, avec פסתקא, *pisṭeqâ'*, nom araméen du lentisque, et le verbe *pesaq*, פסק, « couper en deux. » Ainsi a traduit une des versions syriaques. Du reste, le traducteur grec a bien pu ne pas conserver les mêmes noms d'arbres, si la paronomase n'était plus possible avec eux, et y substituer d'autres noms qui lui permettaient un jeu de mot équivalent. On peut voir des exemples nombreux dans Welte, *Specielle Einleitung in die deuterocanonischen Bücher des alten Testament*, 1844, p. 248; Wiederholt, *Die Geschichte Susanna*, dans la *Tübing. Quartalschrift*, 1869, p. 296-308; Vigouroux, *Mélanges bibliques*, 2e édit., Paris, 1889, p. 477-483.

2° Plusieurs exégètes et naturalistes regardent la résine du lentisque, connue sous le nom de *mastic*, en arabe *mastaka*, comme le *ṣŏrî*, Gen., XXXVII, 25, cette résine odorante que les marchands ismaélites portaient en Égypte. Plus communément on voit dans le *ṣŏrî* la résine du *Pistacia Terebinthus.* Il est vrai que les Arabes ont souvent confondu le lentisque et le térébinthe sous le même nom ضرو, *dirû*, nom qui a une certaine analogie avec le *ṣŏrî* hébreu. Voir Résine.

E. Levesque.

LENTULUS Publius, personnage imaginaire auquel on a attribué une lettre apocryphe décrivant la personne de Notre-Seigneur. Il est censé avoir été gouverneur de la Judée, avant Ponce Pilate, et avoir écrit la lettre qui suit au Sénat romain.

I. Lettre de Lentulus. — « Lentulus, gouverneur (*præses*) des Jérosolymitains, au sénat et au peuple romain, salut. » Ce préambule ne se lit pas dans tous les textes. Voici maintenant le texte de la lettre même d'après E. Dobschütz, *Christusbilder, Beilage VIII*, Leipzig, 1899, p. 319** : « Il a paru en ces temps-ci, et il vit encore, un homme d'une grande puissance (*virtutis*), appelé Jésus-Christ. Les peuples l'appellent prophète de vérité et ses disciples, fils de Dieu. Il ressuscite les morts et guérit toutes les maladies. C'est un homme d'une taille moyenne... (*homo quidem statura procerus mediocris et spectabilis*). Il a une figure vénérable qui lui attire l'amour et la crainte de ceux qui le voient. Ses cheveux sont de la couleur de la noisette dans sa maturité, lisses jusqu'aux oreilles, et á partir des oreilles bouclés, frisés (*circinos crispos*), avec des reflets bleuâtres et brillants, flottants au-dessous des épaules; ils sont partagés en deux au sommet de la tête à la manière des Nazaréens. Son front est uni et très serein, avec un visage sans ride et sans tache, et le teint d'un bel incarnat. Son nez et sa bouche sont sans défaut; sa barbe est abondante, de la couleur des cheveux, point longue et (un peu) divisée en deux au (milieu du) menton. Son air est simple et posé; ses yeux sont glauques et clairs. Il est terrible dans ses réprimandes; doux et aimable dans ses avertissements; de bonne humeur avec gravité. Il a pleuré quelquefois, mais il n'a jamais ri. Sa taille est droite, ses mains et ses bras beaux á voir. Sa conversation est grave, brève et modeste. De sorte qu'on peut dire justement avec le prophète que c'est le plus beau des enfants des hommes. » — Voir l'énumération des manuscrits et l'*Apparatus criticus* dans Dobschütz, *Christusbilder*, p. 308**-324**. L'*Epistola Lentuli* se trouve en manuscrit dans de nombreuses bibliothèques. Elle fut imprimée d'abord dans la *Vita Jesu Christi* de Ludolphe le Chartreux, qui parut in-f°, à Cologne, 1474, *Proœmium*, 14 (t. I, p. 10, de l'édition de Paris, 1870), et à Nuremberg en 1491 dans l'Introduction aux œuvres de saint Anselme de Cantorbéry. E. von Dobschütz, *Christusbilder*, p. 309**-310**, et L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, 1826, n. 1136, p. 126, ainsi que dans les *Opuscula* du même docteur, sans date. Voir *ibid.* Plus tard, elle fut reproduite dans l'*Ecclesiastica historia per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica*, connue sous le nom de *Centuries de Magdebourg*, 13 in-8°,

Bâle, 1559-1574, t. I, p. 344. Elle a été souvent réimprimée depuis, en particulier dans plusieurs collections de livres apocryphes du Nouveau Testament. — L'auteur de cette lettre s'était visiblement proposé de satisfaire la pieuse curiosité des fidèles, avides de détails sur la personne sacrée du Sauveur.

II. Opinions diverses sur la personne physique de Jésus. — Dès les premiers siècles de l'Église, les Pères s'étaient demandé ce qu'était physiquement Notre-Seigneur; mais comme tout renseignement direct faisait défaut, on eut recours aux prophéties. Isaïe, LIII, 2, avait dit de lui : « Il n'a ni beauté ni agrément pour attirer nos regards, et son aspect n'a rien qui puisse nous plaire. » Sans faire attention que cet oracle se rapportait à l'état dans lequel se trouvait le Messie pendant sa passion, plusieurs écrivains ecclésiastiques prirent ces paroles pour le portrait même de Notre-Seigneur et en conclurent qu'il était sans beauté : ἀειδοῦς, ὡς αἱ Γραφαὶ ἐκήρυσσον, dit saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 88, t. VI, col. 688, et même laid : τὸν Κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι, διὰ Ἠσαΐου τὸ Πνεῦμα μαρτυρεῖ, dit Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 1, t. VIII, col. 557; cf. *Strom.*, VI, 23, t. IX, col. 381; Celse, dans Origène, *Cont. Cels.*, VI, 75, t. XI, col. 1409, affirme que « Jésus était, d'après ce que l'on dit, petit, laid, difforme », ὥς φασι, μικρὸν καὶ δυσειδὲς καί ἀγενὴς ἦν. Saint Cyrille d'Alexandrie s'exprime dans le même sens, *Glaphyr. in Exod.*, I, 4, t. LXIX, col. 396 : « Le Fils a apparu sous un aspect très difforme, » Ἐν εἴδει γὰρ πέφηνεν ὁ Υἱὸς τῷ λίαν ἀκαλλεστάτῳ. Cf. aussi saint Irénée, III, 19, t. VII, col. 940 (« homo indecorus »). En Afrique, Tertullien parle de la même manière : « Adultus, dit-il de Notre-Seigneur, *De patientia*, 3, t. I, col. 1252, non gestit agnosci, sed contumeliosus (digne de contumélie, difforme, voir la note, *ibid.*) insuper sibi est. » Il répète la même chose en d'autres termes, *Adv. Marc.*, III, 17, t. II, col. 344 : « Si inglorius, si ignobilis, si inhonorabilis, meus erit Christus. » De même, *Adv. Judæos*, XIV, t. II, col. 639 : « ne aspectu quidem honestus; » *De carne Christi*, 9, col. 772 : « Adeo nec humanæ honestatis corpus fuit, nedum cælestis claritatis. » Saint Augustin tient le même langage, *Enarr. in Ps. XLIII*, 16, t. XXXVI, col. 489 : « Ut homo non habebat speciem neque decorem... Ideo formam illam deformem carnis ostendens, etc. »

Cependant, en Égypte même, on avait commencé de bonne heure à réagir contre cette opinion. Origène réfute Celse, *Cont. Cels.*, VI, 75-77, t. XI, col. 1413-1416, en s'appuyant sur le Psaume XLIV, 4-5 et sur le miracle de la Transfiguration. Matth., XVII, 2. A partir du IVe siècle, la croyance que Notre-Seigneur avait été « le plus beau des enfants des hommes » devint prédominante. « Le seul aspect du Christ était rempli d'une grâce admirable, dit saint Jean Chrysostome, *In Matth., Hom.* XXVII, 2, t. LVII, col. 346; c'est ce que le prophète indique par ces paroles : Il était le plus beau des enfants des hommes. » Saint Jérôme dit à son tour : « Le Christ avait un regard qui lançait des rayons de feu et de lumière céleste, et la majesté divine brillait sur son front : Igneum quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et Divinitatis majestas lucebat in facie. » *In Matth.*, XXI, 15, t. XXVI, col. 152. « Plus fort que l'aimant, il attirait tout à lui, » écrit le même saint docteur à un de ses correspondants. *Epist.*, LXV, 8, *ad Princip.*, t. XXII, col. 627. « A l'extérieur, dit saint Bernard, le Christ était le plus beau des enfants des hommes. » *Serm. II in Dom. I post Oct. Epiph.*, 1, t. CLXXXIII, col. 157. « Selon le corps, dit saint Thomas, III, q. XLVI, art. 6; q. LIV, art. 1, ad 3um, le Christ avait une complexion parfaite,... rien de désordonné et de difforme n'était dans son corps : Secundum corpus, Christus erat optime complexionatus... Nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi. »

Il se forma ainsi peu à peu un type de Notre-Seigneur, qui finit par être accepté au moyen âge sans contestation. A vrai dire, il n'avait pour fondement aucun document authentique. Le langage de saint Irénée, *Adv. hær.*, I, XXV, 6, t. VII, col. 685, et de saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, t. XLI, col. 373, lorsqu'ils parlent des Carpocratiens qui vénéraient un portrait de Jésus-Christ avec celui de divers grands hommes, montre que ces Pères ne connaissaient aucun témoignage formel et authentique sur la personne physique de Notre-Seigneur. Cf. aussi Eusèbe de Césarée, dans sa lettre à Constance (dans Labbe, *Acta Concilii Nicæni II*, ann. 787, art. VI, p. 494) et saint Augustin, *De hær.*, 7, t. XLII, col. 27. L'évêque d'Hippone dit, *De Trinit.*, VIII, 7, t. XLII, col. 951-952, qu'on ignore quelle était la figure (*facies carnis*) du Sauveur. On peut dire : *forte talem habebat faciem, forte non talem*, en d'autres termes, on ne peut faire que des hypothèses.

Toutefois malgré l'absence de documents, la pieuse curiosité des fidèles voulait avoir un portrait du Sauveur; il fut peint de bonne heure par des peintres religieux. De son côté l'imagination populaire ne resta pas inactive : elle se donna libre carrière, elle se fit peu à peu, un type idéal, qui après avoir passé de bouche en bouche, fut consigné par écrit. Saint Jean Damascène (vers 676-760) nous a laissé un portrait graphique de Notre-Seigneur. *Epist. ad Theoph. imp.*, 3, t. XCV, col. 349. L'auteur du Livre des peintres (du mont Athos) le reprit au XIe siècle. Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. II, p. 15. Au XIVe, un historien grec, Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, I, 40, t. CXLV, col. 748, le développa, en s'appuyant sur la tradition populaire : « comme nous l'avons appris des anciens, » dit-il, col. 748. Tous ces premiers portraits sont écrits en grec. Un latin voulut, à son tour, faire aussi connaître la figure du Sauveur à ceux qui parlaient sa langue et la décrivit dans la lettre qui est connue sous le nom d'*Epistola Lentuli*.

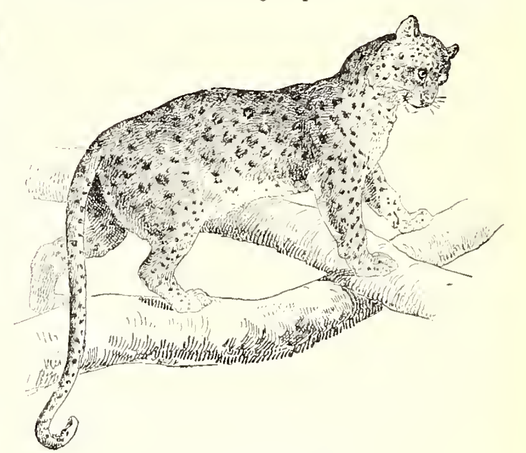
III. La lettre de Lentulus est une composition apocryphe. — Le caractère apocryphe de cette lettre est indubitable. Les copistes ne savent trop quel titre donner à son auteur prétendu; ce titre varie dans la plupart des manuscrits qu'on en connaît; les uns l'appellent proconsul, d'autres gouverneur ou *præses Hierosolymitanorum*, etc. Leur embarras provient de ce qu'il n'y a jamais eu à Jérusalem ni en Judée de gouverneur du nom de Lentulus. Il existait un *præses* ou un *proconsul Syriæ*, et un *procurator Judææ*, mais on ne connut jamais aucun *præses Hierosolymitanorum* ni aucun *proconsul Judææ*. Bien plus, aucun procurateur de Judée ne s'est appelé Lentulus. Les auteurs classiques nous ont conservé le nom de plus de quarante Lentulus; Cicéron, à lui seul, en mentionne dix-huit dans ses écrits. Dans ce nombre, quatre seulement ont vécu du temps de Tibère. L'un d'eux, Æneas Lentulus Gætulicus, fut consul avec Tibère en l'an 26, d'après Tacite, *Ann.*, IV, 46, et, en 34, il commanda les légions romaines dans la haute Germanie. Il pourait avoir été en Judée entre l'an 26 et 33, d'après Suétone, *Caligula*, 8, et Pline, *Epist.*, V, 3, mais rien ne le prouve, et il n'a pas été, en tout cas, procurateur de Judée, et il ne s'appelait pas Publius, mais Énée. D'ailleurs, un Romain n'aurait jamais pu employer plusieurs des expressions qu'on lit dans la lettre : *propheta veritatis, filii hominum;* ce sont là des hébraïsmes et le dernier est emprunté au Ps. XLIV, 3. La dénomination de *Jesus Christus* trahit aussi une époque postérieure et est empruntée au Nouveau Testament. Enfin, sans relever d'autres détails, notons que, si elle avait été écrite par un procurateur de Judée, elle aurait été adressée, non au Sénat, mais à l'empereur, parce que la Syrie, dont faisait partie la Judée, était une province impériale, et non une province sénatoriale. « Il suffit de la lire, dit dom Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. I, p. 498, pour être persuadé de sa supposition. »

IV. Date. — Aucun ancien écrivain ecclésiastique n'a parlé de la lettre de Lentulus, quoiqu'ils aient si souvent

cité les autres écrits apocryphes connus de leur temps. On la trouve, comme nous l'avons dit plus haut, dans la *Vita Jesu Christi* de Ludolphe le Chartreux et dans l'Introduction aux œuvres de saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109), où elle est accompagnée d'un portrait graphique de la Sainte Vierge. Cette introduction comme la *Vita Jesu Christi* sont du xve siècle. La lettre de Lentulus y a été jointe, mais elle n'y pas été mise par saint Anselme, et elle n'est pas l'œuvre de Ludolphe. Laurent Valla (1406-1457) est le premier écrivain connu qui ait fait mention de cette pièce, en la déclarant apocryphe, dans sa célèbre dissertation *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio,* composée vers 1440. Voir ses *Opera,* in-f°, Bâle, 1540, p. 786. Le manuscrit d'Iéna qui contient l'*Epistola Lentuli* porte à la fin ces mots : « Explicit Epistola Jacobi de Columpna, anno Domini 1421 reperit eam in annalibus Romæ, in libro antiquissimo in Capitolio ex dono Patriarchæ Constantinopolitani. » Si l'on peut s'en rapporter à cette note, la lettre aurait donc été envoyée de Constantinople au xv[e] siècle, comme présent à la cour romaine et un Jacques Colonna, de l'illustre famille de ce nom, l'aurait trouvée en 1421 au Capitole et insérée dans les Annales de Rome. Mais le patriarche de Constantinople n'avait pu envoyer en Italie que des manuscrits grecs et le premier auteur de l'*Epistola Lentuli* dut s'en servir pour la composer. Sa parenté avec le portrait tracé par Nicéphore est incontestable : l'un et l'autre ont puisé à des sources communes. D'après E. von Dobschütz, *Christusbilder,* p. 330**, elle est probablement pour le fond d'origine grecque, mais elle a été rédigée en latin, en Occident, au XIII[e] ou au XIV[e] siècle; elle a reçu de quelque humaniste du XV[e] ou du XVI[e] siècle la forme nouvelle sous laquelle elle s'est répandue partout dans l'Église latine. Quant au type décrit, Wilhelm Grimm constate sa conformité, pour tous les points essentiels, avec le portrait de Notre-Seigneur, qui porte le nom d'Abgar (voir ABGAR, t. I, col. 31), et qu'il reproduit en couleur tel qu'il est conservé au Vatican. *Christusbilder,* dans ses *Kleinere Schriften,* édit. G. Hinrichs, 8 in-8°, Gütersloh, 1881-1890, t. III, p. 171, 183, et dans les *Abhandlungen der Akademie zu Berlin, Phil.,* 1842, pl. et p. 150, 161. Ce portrait est aussi reproduit en couleur dans L. Glückselig, *Studien über Jesus Christus.* Voir JÉSUS-CHRIST, fig. 264, t. III, col. 1423. — Frédéric Munter, *Die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen,* in-4°, Altona, 1825, p. 9, fait remonter à tort l'*Epistola Lentuli* jusque vers l'époque de Dioclétien. « Telle que nous la possédons en latin, dit F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer,* t. II, 1886, p. 16,... elle ne peut être considérée que comme un écho des siècles précédents. Je puis affirmer qu'elle est certainement traduite du grec, comme paraissent le démontrer aussi les diverses recensions, et qu'elle remonte à la même source où ont puisé saint Jean Damascène, le Livre des peintres (du mont Athos) et Nicéphore Calliste : l'accord, malgré certaines divergences, est, en plusieurs endroits, littéral. » Portraits peints et portraits écrits ont ainsi une commune origine : ils ne nous font pas connaître d'une manière authentique le Sauveur tel qu'il a été, mais ils nous le montrent tel que se l'est représenté la piété des fidèles.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Michel Neander, *Apocrypha,* Bâle, 1567, p. 410; J. J. Grynæus, *Monumenta S. Patrum orthodoxographa,* in-f°, Bâle, 1569; Jor. Reiskius, *Exercitationes historicæ de imaginibus Jesu Christi,* VII, in-4°, Iéna, 1685; Christophe Mylius, *Memorabilia bibliothecæ academiæ Ienensis,* in-8°, Iéna, 1746, p. 301; J. Alb. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* 2[e] éd., Hambourg, 2 in-8°, 1719, t. I, p. 391*-302*; François Vavasseur, S. J., *De forma Christi dum viveret in terris,* in-8°, Paris, 1648; Rostock, 1666, et dans ses *Opera omnia,* in-f°, Amsterdam, 1709, p. 317-341 (ne parle pas de la lettre de Lentulus); N. Rigault, *De pulchritudine corporis D. N. Jesu Christi,* à la fin de son édition des *Opera S. Cypriani,* in-f°, Paris, 1649, p. 235-246; Pierre Pijart, *De singulari Christi Jesu D. N. Salvatoris pulchritudine, assertio,* in-12, Paris, 1651; J.-B. Carpzov, *Programma : de oris et corporis Jesu Christi forma Pseudolentuli, Joannis Damasceni ac Nicephori prosopographiæ,* in-4°, Helmstadt, 1774; J. Ph. Gabler, *In authentiam epistolæ Publii Lentuli, ad Senatum romanum de Jesu Christo scriptæ,* deux programmes de 1819 et 1822; (G. Peignot,) *Recherches historiques sur la personne de Jésus-Christ, sur celle de Marie,* in-8°, Dijon, 1829. p. 11-32 (il reproduit, p. 96-130, avec quelques additions, la *Dissertation* de dom Calmet *sur la beauté de Jésus-Christ*) (Bibliothèque Nationale, Réserve, H 2068 A); Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien,* t. II, Paris, 1873, p. 205-289; H. Detzel, *Christliche Ikonographie,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894-1896, t. I, p. 76; Didron, *Iconographie chrétienne, Histoire de Dieu,* in-4°, Paris, 1843, p. 251 (déclare avec raison la lettre de Lentulus apocryphe, mais la fait remonter à tort aux « premiers temps de l'Église »); W. K. Grimm, *Die Sage von Ursprung der Christusbilder,* Berlin, 1843, et dans les *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philolog.,* 1842, p. 160-161; Legis Glückselig, *Studien über Jesus Christus und sein wahres Ebenbild,* in-4°, Prague, 1863, p. 82-91; Ad. Harnack, *Lentulus,* dans Herzog, *Real-Encyklopädie,* 2[e] édit., t. VIII, 1881, p. 548; F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie des christlichen Alterthümer,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1882-1886, t. II, p. 16; E. von Dobschütz, *Christusbilder* (*Texte und Untersuchungen,* t. XVIII), Leipzig, 1899, *Beilagen,* p. 308**-329**. F. VIGOUROUX.

LÉOPARD (hébreu : *nâmêr,* le *nimru* assyrien et le *nim'r* des Arabes; chaldéen : *nemar;* Septante : πάρδαλις; Vulgate : *pardus*), carnassier du genre Chat, long de 1 mètre à 1m50, haut de 0m60 à 0m80, et pourvu d'un long pelage jaune sur le dos, blanc sur le ventre, avec des taches noires groupées circulairement en



48. — *Felis Leopardus.*

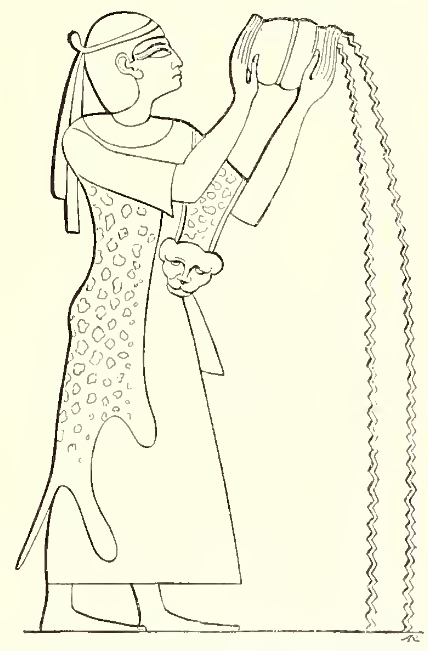
forme de roses sur tout le corps. C'est le *Felis leopardus* ou *Leopardus varius* des naturalistes (fig. 48). On l'a souvent confondu, surtout dans l'antiquité, avec la panthère, *Pardalis,* qui a beaucoup de ressemblance avec le léopard, mais s'en distingue par une taille en général moins grande, des taches plus larges et moins rapprochées et quelques détails anatomiques. Au même genre appartiennent d'autres carnassiers qui diffèrent peu des précédents : le guépard, *felis jubata,* ou tigre des chasseurs, le chetah des Arabes, plus élancé que la

panthère, avec une tête plus petite et la peau d'un blanc jaunâtre parsemée de taches noires et rondes; le lynx, *Felis lynx,* qui n'a que 0m75 de long, porte un pelage d'un roux clair avec des mouchetures noires, et a un naturel très féroce, et l'once, *Felis uncia,* qui a la queue plus longue que celle de la panthère et le pelage blanchâtre avec de grandes taches noires irrégulières. — Les léopards, ou les carnassiers similaires, ont été jadis abondants en Palestine. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 113, pense qu'ils ont donné leur nom à Bethnemra, Num., XXXII, 3, 36, voir BETHNEMRA, t. I, col. 1697, qui voudrait dire « maison des léopards », appelée aujourd'hui Tell Nimrîm, sur le passage du torrent de Nimrîm ou des Léopards, qui se jette dans le Jourdain, sur la rive gauche, à douze kilomètres de la mer Morte. Voir la carte de Gad, col. 28. De fait, les léopards sont encore nombreux aujourd'hui dans les forêts de Galaad, d'où ils font de grands ravages parmi les troupeaux. On peut constater leurs traces autour de la mer Morte, sur le Carmel et le Thabor,



49. — Nègres du haut Nil couverts de peaux de léopards. Thèbes, XVIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, pl. 117.

bien qu'ils soient rares en Galilée. On en rencontre souvent dans les épais fourrés qui remplissent les ravins aboutissant à la mer Morte, comme dans d'autres endroits pourvus d'eau vive et claire, dont ces animaux ne peuvent se passer. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. II, p. 148. D'ordinaire, ils fuient l'homme, mais lui deviennent très redoutables quand ils sont blessés ou excités par un long jeûne. C'est surtout la nuit qu'ils sortent de leurs repaires pour se jeter sur les troupeaux et étrangler sur place un grand nombre de bêtes, n'en prenant qu'une ensuite pour la dévorer à l'écart. Aussi est-on obligé d'enfermer les troupeaux dans des enceintes formées de branchages épineux, pour les protéger contre les léopards. Les Bédouins ont un grand nombre de peaux de ces fauves, dont ils font des tapis ou dont ils parent leurs selles. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 140. Le guépard ou chetah, moins terrible que le léopard, se voit quelquefois aux environs du Thabor et dans les montagnes de Galilée; il est plus abondant en Galaad. Le lynx, principalement le lynx caracal, se trouve aussi en Palestine, mais assez rarement. Tristram. *The natural History,* p. 111-114; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 29-36. — La Sainte Écriture parle plusieurs fois du léopard en faisant allusion à ses différents caractères. Le Cantique des cantiques, IV, 8, appelle « montagnes des léopards » le Sanir et l'Hermon, où ces animaux habitaient comme dans les montagnes de Galilée. Le léopard joint la ruse à la force pour attaquer sa proie. Il se cache ordinairement dans les broussailles épaisses, d'où il épie les autres animaux au passage, surtout quand ils vont pour s'abreuver. Dès qu'il aperçoit sa proie, bœuf, mouton, chèvre ou autre quadrupède de cette espèce, il rampe vers elle avec les ondulations du serpent, et, parvenu à sa portée, il fond sur elle par un bond formidable, la terrasse et l'emporte à l'écart pour la dévorer. Le Seigneur dit à propos des Israélites qui l'ont oublié, après s'être « rassasiés dans leurs pâturages » : « Comme un léopard, je les épierai sur la route. » Ose., XIII, 7. Jérémie, V, 6, dit des Juifs prévaricateurs : « Le léopard est aux aguets devant leurs villes, tous ceux qui en sortiront seront déchirés. » Le léopard est ici le Chaldéen qui va venir. « Ses chevaux sont plus rapides que les léopards, » Hab., I, 8, ils arrivent par bonds formidables et seront en Judée avant



50. — Prêtre égyptien couvert d'une peau de léopard. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, pl. 232.

qu'on s'aperçoive de leur approche. Les médisants qui dévorent les autres avec leur langue seront à leur tour dévorés comme par un léopard. Eccli., XXVIII, 27. Aussi pour qu'on voie un léopard couché inoffensif auprès d'un chevreau, Is., XI, 6, faudrait-il un changement tel, que le règne du Messie pourra seul en produire un semblable. Daniel, VII, 6, dans une de ses visions, décrit sous la figure du léopard l'empire gréco-macédonien d'Alexandre. Voir DANIEL, t. II, col. 1273-1274. Saint Jean compare aussi à un léopard la bête qu'il voit monter de la mer, Apoc., XIII, 2, et qui, selon quelques auteurs, représenterait l'Antéchrist. Voir ANTÉCHRIST, t. I, col. 658. Enfin Jérémie, XIII, 23, pour stigmatiser les mauvaises habitudes qui étaient devenues, chez ses concitoyens, comme une seconde nature, apporte cette comparaison : « Un Éthiopien peut-il changer sa peau et un léopard ses taches? » Ce pelage élégant du léopard servait de parure chez les anciens. Des nègres du Haut-Nil, prisonniers de Ramsès II, sont représentés avec un pagne en peau de léopard ou de panthère (fig. 49). Rosellini, *Monumenti storici,* pl. LXXXV. Cf. Wilkinson, *Manners and Customs,* Londres, 1878, t. I, p. 259, n° 13, et t. II, fig. 619, col. 2009. La peau de léopard faisait partie du costume officiel de certains prêtres ou de per-

sonnages accomplissant des rites particuliers (fig. 50). Cf. de Rougé, *Notice sommaire des monuments de la galerie égyptienne,* Paris, 1872, p. 36, 38, 39, 44; Wilkinson, *Manners and Customs,* t. I, p. 181-182; Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 53-55. Les léopards étaient chassés en Égypte, Wilkinson, *Manners and Customs*, t. II, p. 90, et en Assyrie. Rawlinson, *Ancient monarchies,* t. I, p. 223. Les Hébreux n'étaient pas assez grands chasseurs pour poursuivre de pareils animaux, et on ne voit nulle part qu'ils aient utilisé les peaux de léopard comme vêtement ou ornement.

H. Lesêtre.

LÈPRE (hébreu : *ṣârâʿaṭ;* Septante : λέπρα : Vulgate : *lepra*), maladie grave causée par la multiplication de bacilles spéciaux dans les tissus organiques (fig. 51).

I. Nature de la lèpre. — 1° *Sa cause.* — On a ignoré jusqu'en ces dernières années la cause déterminante de la lèpre. C'est seulement en 1873 que le médecin norvégien Hansen découvrit le microbe de la lèpre, le *Bacillus lepræ,* et en 1881 que Neisser, de Breslau, trouva le moyen de le reconnaître et de l'étudier.



51. — Lépreuse de Palestine d'après une photographie.

Ce bacille a la forme d'un petit bâtonnet, long de trois à sept millièmes de millimètre et épais d'un demi-millième. Il est assez semblable d'aspect à celui de la tuberculose. Il se multiplie étonnamment dans le milieu qui lui est favorable. Les bacilles s'agglomérent entre eux de manière à former des amas ou tubercules : ils fourmillent alors dans les tissus atteints et dans les liquides qui en découlent. Mais c'est seulement par exception qu'on les rencontre dans le sang ou dans les sécrétions des glandes. Ce microbe est spécial à l'homme; il se montre absolument rebelle à la culture et il n'est pas inoculable aux animaux. Il faut même des circonstances particulières pour qu'il puisse être inoculé à l'homme naturellement ou artificiellement.

2° *Conditions favorables à sa propagation.* — La lèpre se rencontre sous tous les climats : elle sévit avec autant de violence en Norvège et dans les provinces baltiques que dans les îles équatoriales. Les pays à climat tempéré semblent cependant plus réfractaires à ce mal que les contrées de froid ou de chaleur extrêmes. Le climat n'a donc qu'une influence restreinte sur la lèpre. L'alimentation en a bien davantage. On a constaté que la lèpre est de beaucoup plus fréquente dans les îles et sur les côtes maritimes que dans l'intérieur des continents. De sérieux observateurs en ont conclu que si le mal éprouve ainsi les populations ichthyophages, c'est qu'elles se nourrissent trop souvent de poissons plus ou moins en décomposition ou de salaisons avariées. On sait, d'autre part, que diverses affections cutanées sont fréquemment engendrées par l'usage des poissons, des crustacés ou des mollusques. De fait, la lèpre abandonne progressivement les îles Féroë, depuis une soixantaine d'années, c'est-à-dire depuis que les insulaires ont renoncé à la pêche et à l'usage de la chair de baleine pour se livrer à l'agriculture. Enfin, la misère paraît favoriser éminemment la propagation de la lèpre, à cause des conséquences qu'elle entraîne : malpropreté du corps, des vêtements, des habitations, insuffisance ou nature très malsaine de la nourriture, défaut absolu d'hygiène, etc. Aucune de ces causes, cependant, ne produit la lèpre par elle-même; elles ne font que mettre le sujet en état de moindre ou de nulle résistance en face du bacille, s'il arrive jusqu'à lui. Il faut en dire autant de l'hérédité; elle ne transmet pas la lèpre, mais seulement les dégénérescences favorables au développement de la lèpre.

3° *Ses caractères.* — Les lésions de la lèpre n'atteignent d'abord que deux organes, les nerfs ou la peau. De là, deux variétés de lèpre, la lèpre des nerfs, appelée antonine ou anesthésique, et la lèpre de la peau, appelée léonine, noueuse ou tuberculeuse. Ce ne sont pas là, d'ailleurs, deux maladies différentes, mais seulement deux manifestations distinctes du même mal, qui souvent se succèdent et habituellement coexistent. — La lèpre tuberculeuse apparaît tout d'abord sous forme de taches pâles ou colorées de la peau, bientôt suivies de petites nodosités ou tubercules qui grossissent peu à peu et vont jusqu'à atteindre le volume d'une noix. Comme c'est surtout sur le visage que se multiplient ces tubercules, l'aspect du malade devient hideux par la ressemblance vague de sa face avec celle du lion, d'où le nom de « léonine » donné à cette forme de la lèpre. En même temps, les doigts se déforment et sont bientôt hors d'usage. Le lépreux peut demeurer en cet état pendant des années, avec des accès violents mais intermittents. A un moment, les tubercules remplis de bacilles dégénèrent en ulcères sanieux et fétides, qui vont en se multipliant; les yeux sont rongés et se vident, les phalanges des doigts se détachent, parfois la main ou le pied tombent à leur tour, la bouche et le nez sont complètement rongés, le malade se sent consumer lentement, jusqu'à ce que les organes essentiels soient atteints et que le malheureux périsse soit par suffocation, soit par épuisement, soit par l'altération progressive de son organisme tout entier. — La lèpre nerveuse ou anesthésique complique quelquefois la précédente ou apparaît seule la première. Elle commence aussi par une tache sur la peau, puis des ampoules se forment et crèvent en laissant échapper un liquide répugnant. Des troubles graves se produisent dans la sensibilité et la motilité et le malade ne sent plus ce qui se passe dans certaines parties de son corps. Par contre, il souffre, dans d'autres parties, des douleurs terribles et sans intermittence, qui peuvent durer même des années. Les moindres contacts deviennent alors intolérables. Les mêmes phénomènes de destruction organique que dans la lèpre tuberculeuse se succèdent progressivement. Le malade ne peut plus se servir de ses membres, même pour porter ses aliments à sa bouche. De vastes ulcères les dénudent jusqu'aux os. En proie à une soif inextinguible, le lépreux tombe dans un marasme épouvantable et, devenu indifférent à tout, il passe ses jours assis ou couché, sans un mouvement, sans une plainte, attendant la fin de son interminable agonie. Souvent, heureusement pour lui, l'épuisement, l'ulcération des voies

respiratoires ou des complications provenant d'autres maladies amènent la mort. Il est même assez fréquent que le lépreux meure d'une autre maladie que la lèpre. Il faut six ans, huit ans et même dix ans à la lèpre tuberculeuse, qui est la plus grave, pour tuer d'elle-même le malade. La lèpre anesthésique subit parfois de longs arrêts, qu'on pourrait prendre pour la guérison; mais c'est pour reparaître presque infailliblement plus ou moins longtemps après. La rechute peut ne se produire qu'au bout de vingt ou trente ans et même plus. Ces longs arrêts ne présentent nullement des périodes d'incubation réelle, mais seulement des états de microbisme latent, dans lesquels le bacille attend que les conditions favorables à son développement viennent à se reproduire.

4° *Sa contagiosité.* — De toute antiquité, la lèpre a été regardée comme contagieuse. Une maladie aussi essentiellement microbienne doit avoir, en effet, une facilité extrême à se propager. Sa contagiosité est cependant loin d'être aussi terrible qu'on pourrait l'imaginer. Les inoculations elles-mêmes ne réussissent pas toujours sur l'homme. C'est pourquoi beaucoup de médecins de haute autorité ne regardent plus la lèpre comme contagieuse. On cite un bon nombre de faits à l'appui de cette manière de voir. Dans certains mariages, le conjoint non lépreux reste sain, malgré une longue cohabitation. Souvent, en dépit d'une promiscuité continuelle, les parents ou les amis du malade demeurent indemnes. On le constate au Japon, où les lépreux vont et viennent en toute liberté, au milieu de la population. A Paris, on n'isole pas les lépreux dans les hôpitaux, et aucune contagion n'en résulte. D'autre part, les exemples de contagion sont indéniables. Ceux qui soignent les lépreux n'échappent pas toujours à leur mal; tel le Père Damien, à Molokaï. En 1831, dans la Guyane anglaise, 431 lépreux nègres furent séquestrés sur un territoire occupé par des tribus indiennes. Celles-ci quittèrent la région, à l'exception des Warrows qui, restés en contact fréquent avec les lépreux, furent infectés à leur tour. Il paraît bien enfin que c'est par contagion que la lèpre s'est répandue à travers le monde, tandis que, quand on procède par la méthode d'isolement, la maladie finit par disparaître. Les pays d'Europe qui ont appliqué cette méthode avec le plus de rigueur et de suite sont aujourd'hui à peu près débarrassés du mal. En Norvège, où l'isolement n'est imposé que depuis 1885, la lèpre diminue, tandis qu'auparavant elle se maintenait avec intensité. Ces faits, et beaucoup d'autres que citent les auteurs qui ont écrit sur la lèpre, paraissent contradictoires. Ils s'expliquent cependant. Dans les pays où la lèpre est combattue depuis longtemps et où le bacille a perdu de sa virulence, la contagion est presque nulle; elle est active, au contraire, dans les pays où la lèpre est endémique et peu efficacement combattue. Les conclusions suivantes s'imposent aujourd'hui : « La léprose ne saurait avoir plusieurs origines, puisqu'elle est exclusivement humaine... Elle est caractérisée par un élément pathogène, le bacille de Hansen ; or ce bacille ne peut s'éveiller spontanément, puisque les générations spontanées n'existent pas; c'est donc chez le lépreux, et uniquement chez le lépreux, qu'est la source de la maladie. Donc, la léprose vient toujours du lépreux, directement ou non. La léprose a ravagé le monde entier; elle frappe encore de nos jours des centaines de mille de victimes; donc, elle se répand, elle se propage. » Dom Sauton, *La léprose,* Paris, 1901, p. 131-132. La contamination se produit très probablement par les muqueuses nasales et par les plaies accidentelles des téguments, ce qui fait que les peuplades qui marchent pieds nus sont plus exposées à recueillir les bacilles par les blessures qui entament fréquemment l'épiderme et le derme de ces membres. Les follicules pileux servent aussi de porte d'entrée aux microbes; mais c'est surtout par les vaisseaux sanguins et lymphatiques qu'ils s'introduisent dans l'organisme. Leur développement dépend de leur virulence et surtout de l'état de réceptivité du sujet atteint. Il y a tout lieu de croire qu'ils agissent alors par leurs toxines, c'est-à-dire par les substances qu'ils sécrètent, et non par leur simple présence dans les téguments ou les viscères. Les bacilles peuvent être très nombreux, mais morts ou inertes; ils ne sont nuisibles que quand leur virulence commence à s'exercer ou qu'elle retrouve son activité après l'avoir perdue.

5° *Ses remèdes.* — La lèpre a été jusqu'aujourd'hui considérée comme incurable. Le malade qui en est atteint



52. — Visage et main du lépreux Petre J. Badea, berger âgé 23 ans. D'après V. Babes, *Die Lepra,* in-8°, Vienne, 1901, pl. 4 et 5.

s'affaiblit peu à peu et meurt fatalement de consomption. On a essayé toutes les médications, la cautérisation ou l'ablation chirurgicale des parties contaminées, l'inoculation de virus divers, même de venins de serpents, soit pour enrayer le développement de la lèpre, soit pour lui substituer un autre mal moins rebelle aux efforts de la médecine. Ces diverses médications ont parfois exercé une influence heureuse, mais éphémère, sans qu'on soit en droit d'affirmer qu'il y avait connexion entre l'action du remède et l'amélioration constatée. Le remède efficace ne viendra probablement que quand on aura trouvé l'agent destructeur du *Bacillus lepræ.* Malheureusement, jusqu'à ce jour, ce microbe n'a jamais pu être cultivé

avec succés, ni dans des organismes vivants, ni dans les substances qui conviennent le mieux á la multiplication et au traitement des autres microbes. — Si la médecine ne peut guérir la lépre,« il est un fait d'expérience, c'est que souvent un climat sain, une alimentation choisie et la propreté semblent suffire pour produire des rémissions de deux, cinq, dix, quinze, vingt années, équivalant à une guérison. » Dom Sauton, *La léprose*, p. 445. Ces sortes de guérisons spontanées ont été constatées de temps en temps, même dans les pires conditions hygiéniques. On a trouvé récemment, dans l'infecte léproserie de Siloam, prés de Jérusalem, plusieurs malheureux chez lesquels la lépre était arrêtée depuis quinze et vingt ans, et qu'on aurait pu rendre á la vie ordinaire sans aucun inconvénient. Quand la maladie arrive á cet état neutre, le lépreux ne garde plus que les cicatrices de ses plaies antérieures, comme du reste garde les siennes celui qui a eu á subir des blessures ou des brûlures. Si le lépreux meurt pendant cette période d'inaction microbienne, on peut croire qu'il a été radicalement guéri de sa lèpre. Il n'en était rien cependant; les bacilles pouvaient toujours reprendre leur virulence á un moment donné.

6° *Sa propagation dans le monde.* — C'est dans le Pentateuque que se trouve la mention la plus ancienne et la plus détaillée de la lépre. L'Égypte paraît avoir été le berceau de ce mal. Lucrèce, *De nat. rerum*, VI, 1112, en attribue l'origine á l'action du Nil. Les Hébreux emportérent avec eux la lépre á leur sortie d'Égypte. Un roman égyptien, qu'enregistre Manéthon, *Historic. Græc. fragm.*, édit. Didot, t. II, p. 578-581, fait des Hébreux un ramassis de lépreux que les Égyptiens auraient chassés des bords du Nil. Cf. Justin, XXXVI, 2; Tacite, *Hist.*, V, 3; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. II, 1897, p. 449-450. Joséphe, *Cont. Apion.*, I, 26, s'éléve avec raison contre cette allégation. Les Hébreux n'avaient pas la lèpre avant de venir en Egypte, car il n'en est nullement question dans l'histoire des patriarches; mais c'est en ce pays qu'ils furent contaminés au contact des indigènes. Les anciens auteurs signalent également l'Inde comme l'un des foyers de la lépre. Ctésias, *Persic.*, 41; Hérodien, I, 1, 38. Mais lá encore elle était probablement un legs des Égyptiens. Les Phéniciens furent contaminés á la même source que les Hébreux: ils semérent le mal dans les pays avec lesquels ils avaient de fréquents rapports commerciaux. Les Syriens le gagnèrent rapidement, au contact direct des Égyptiens, des Hébreux ou des Phéniciens. La lèpre sévit chez les Israélites pendant tout le cours de leur histoire. La dispersion des Juifs, les campagnes des Grecs et des Romains en Asie favorisérent sa propagation en Occident. La conquête arabe et ensuite les croisades contribuèrent á raviver le mal dans nos pays. Cf. G. Kurth, *La lèpre en Occident avant les croisades*, dans le *Congrès scient. internat. des catholiques, Sciences historiques*, Paris, 1891, p. 125-147. Il n'a cédé depuis lors qu'aux précautions prises pour l'isolement des lépreux. En Orient, les lépreux sont encore assez nombreux aujourd'hui. A Jérusalem, ils ont une maison de refuge dans laquelle, en 1888, ils étaient près d'une cinquantaine, vivant du pain et de l'eau que leur fournit le gouvernement et des aumônes que leur accordent les passants. Cf. E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1890, t. I, p. 375-376. La léproserie turque est située à Siloam. Il y en a encore deux autres à Ramléh et á Naplouse. Le séjour des autres villes et villages est interdit aux lépreux. On a remarqué que ces malheureux sont tous des paysans, venant de la campagne, et que les habitants des villes de Palestine, malgré les déplorables conditions hygiéniques dans lesquelles ils vivent, ne sont jamais atteints par le terrible mal. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 305; cf. dom Sauton, *La léprose*, p. 64-66.

7° *Les maladies similaires.* — On a longtemps confondu avec la lépre un certain nombre d'affections cutanées, telles que scrofules, dartres, ulcères de diverse nature et d'autres maladies qui sont le fruit de l'inconduite et dont les stigmates ressemblent parfois extrêmement aux pires manifestations de la lèpre. On a rangé parmi les espéces de la lépre l'éléphantiasis, dont les effets sont analogues. Voir ÉLÉPHANTIASIS, t. II, col. 1662; Pline, *H. N.*, XXVI, 5; C. Celse, *De re medic.*, III, 25; Arétée, *Morb. diut.*, II, 13. Les Grecs appelaient éléphantiasis la lépre elle-même. Sous le nom de dartres, on a aussi désigné différentes maladies de peau que produisent les causes les plus diverses, ingestion de substances âcres, suppression brusque de certaines évacuations, débilité générale, action des parasites, hérédité, contagion, etc. Parmi ces maladies qui empruntent des caractéres extérieurs á la lépre, il faut signaler l'eczéma, maladie éruptive assez voisine de l'impétigo, voir IMPÉTIGO, col. 844; l'érysipèle, mal épidémique, dû á l'action de micro-organismes végétaux et produisant sur la peau des taches rouges á rebords saillants; l'exanthême, se manifestant par des accidents superficiels, taches, éruptions ou ulcérations; la gale, voir GALE, col. 82; la gourme ou maladie cutanée de l'enfance; le pityriasis, la lèpre des Grecs, que caractérisent des sécrétions abondantes de l'épiderme; le psoriasis, dans lequel se forment sur quelques parties du corps, spécialement aux articulations, des squames d'un blanc nacré qui se détachent; la rougeole, qui s'annonce à l'extérieur par des taches rouges de forme et de dimensions variées; la scarlatine, caractérisée par de larges plaques d'un rouge écarlate sur presque toute la surface du corps; la teigne, voir TEIGNE. La syphilis surtout et les maladies du même ordre ont été confondues avec la lèpre chez tous les anciens et jusqu'au XVI[e] siècle. La syphilis est une maladie cutanée contagieuse, qui doit son origine á l'inconduite. — Sur la lèpre, voir F. Pruner, *Die Krankheiten des Orients*, in-8°, Erlangen, 1847, p. 163; Trusen, *Die Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer*, 2[e] édit., Breslau, 1833; H. Leloir, *Traité pratique et théorique de la lépre*, Paris, 1886; Zambacopacha, *État de nos connaissance, actuelles sur la lèpre*, dans la *Semaine médicale*, Paris, 10 juin 1893; M. Lefebvre, *La lèpre*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, avril 1894, p. 437-479; Danielsen et Boeck, *Traité de la Spédalskhed*, Paris, 1898; A. Dastre, *Lépre*, dans la *Revue des Deux Mondes*, Paris, 1[er] juillet 1901, p. 198-218; D[r] dom Sauton, *La léprose*, Paris, 1901.

II. LA LÉGISLATION MOSAÏQUE SUR LA LÈPRE. — 1° *Diagnostic de la lèpre.* — Le Lévitique, XIII, 2-46, indique minutieusement les signes auxquels on reconnait la lèpre et les précautions á prendre en conséquence. — 1. *Lèpre en général.* Lev., XIII, 1-8. L'homme qui aura sur le corps une tumeur (*śe'êṭ*, οὐλὴ σημασίας τηλαυγής, « cicatrice de marque brillante, » *diversus color*, une partie qui n'est pas de même couleur), une dartre (*sapaḥaṭ, pustula*), ou une tache blanche (*bahérét, lucens quippiam*) qui ressemblera á une plaie de lèpre, devra se présenter devant Aaron ou l'un de ses fils, par conséquent devant un prêtre de rang supérieur, auquel la multiplicité des cas donnera une expérience suffisante. Le prêtre examinera la plaie : si le poil de la plaie a blanchi et si la peau forme à cet endroit une dépression, c'est la lèpre. Si la peau présente une tache blanche (*bahérét*, λευκή, *lucens candor*) sans dépression et sans coloration blanche des poils, le malade est mis en observation pendant sept jours. Si au bout de ce temps aucune modification ne s'est produite, on attend encore sept jours. Si alors la plaie est devenue sombre (*kêhâh*, ἀμαυρά, *obscurior*) et ne s'est pas étendue, ce n'est pas la lépre, mais une dartre (*sapaḥaṭ*, σημασία, *scabies*). Le malade n'a qu'á laver ses vêtements. La plaie pour-

tant pourra s'étendre par la suite. Ce phénomène obligera à un nouvel examen et l'extension de la plaie sera un nouveau signe de la lèpre. — 2. *Lèpre sous-cutanée.* Lev., XIII, 9-17. Quand on reconnaîtra sur la peau une tumeur blanche (*śe'êṭ-lebânâh*, οὐλὴ λεύκη, *color albus*), avec coloration des poils en blanc et apparence de chair vive, c'est une lèpre invétérée. Si au contraire l'éruption de couleur blanche couvre tout le corps de la tête aux pieds, ce n'est pas la lèpre. Elle ne surviendrait en pareil cas que si la chair vive commençait à apparaître à travers l'éruption blanche. — 3. *Lèpre après ulcère.* Lev., XIII, 18-23. Quand un ulcère a été guéri et que sur la cicatrice apparaît une tumeur blanche ou une tache d'un blanc rougeâtre, le prêtre doit l'examiner. Une dépression de la peau et la coloration en blanc des poils indiqueront que la lèpre a envahi l'ulcère. S'il n'y a ni dépression ni poils blancs, le malade sera mis en observation pendant sept jours. Si au bout de ce temps la tache s'est étendue, c'est encore la lèpre; sinon, c'est simplement la cicatrice de l'ulcère. — 4. *Lèpre après brûlure.* Lev., XIII, 24-28. Le prêtre doit procéder exactement de même quand il y a eu une brûlure suivie de cicatrice. L'ulcère et la brûlure, en mettant la chair à nu, facilitaient l'inoculation de la lèpre, dans un pays où elle était endémique; aussi fallait-il surveiller de près les cicatrices de ces plaies. — 5. *Lèpre du cuir chevelu.* Lev., XIII, 29-37. Celui qui a une plaie à la tête, sous les cheveux ou sous la barbe, doit aussi être examiné. S'il y a dépression et poils jaunâtres et minces, c'est la teigne (*nèṭèq*, θραῦσμα, *macula*) appelée lèpre de la tête ou de la barbe. Quand il n'y a ni dépression de la peau ni décoloration des poils, le malade est mis en observation durant sept jours. S'il n'y a pas de modification apparente, le malade se rase au bout des sept jours, sans cependant toucher à la place atteinte de la teigne. Au bout de sept autres jours, on l'examine encore. Si la teigne ne s'est pas étendue sur la peau, le malade n'a qu'à laver ses vêtements et n'est pas impur. Si au contraire la teigne s'est étendue, cela suffit pour que l'impureté soit déclarée. Il s'agit ici de la teigne, maladie très distincte de la lèpre, puisque cette dernière respecte le cuir chevelu. Cf. dom Sauton, *La léprose*, p. 364. — 6. *Fausse apparence de lèpre.* Lev., XIII, 38, 39. Les taches blanches (*bèhârôṭ lebânôṭ*, αὐγάσματα αὐγάζοντα λευκανθίζοντα, « éclats brillants blanchâtres, » *candor*) sur le corps, quand elles deviennent d'un blanc sombre (*kêhôṭ lebânôṭ*, *subobscurus albor*), indiquent une affection qui n'est pas la lèpre (*bohaq*, ἀλφός, *macula*). — 7. *Lèpre des chauves.* Lev., XIII, 40-43. Quand un chauve a sur la tête une plaie d'un blanc rougeâtre, comportant une tumeur (*śe'êṭ*) d'un blanc rougeâtre semblable à celles que la lèpre produit sur le corps, ce chauve est un lépreux. — 8. *Évolution des signes de la lèpre.* On voit que l'auteur sacré distingue différents degrés dans le développement des signes de la lèpre ou des maladies similaires : tout d'abord apparaît la tache ou tumeur blanche, qui par elle-même n'est pas caractéristique de la lèpre; puis la tache évolue tantôt vers le blanc sombre, et alors ce n'est pas la lèpre, tantôt vers le blanc transparent, laissant voir la chair vive, et prenant en conséquence une teinte rougeâtre, ce qui caractérise la lèpre. Le mot ἀλφός par lequel les Septante désignent le mal appelé *bohaq* en hébreu, Lev., XIII, 39, est, dans Hippocrate, *Aphorism.*, 1248, le nom d'une dartre blanche et farineuse; le mot λεύκη, Lev., XIII, 4, 10, est dans les auteurs grecs le nom de la lèpre blanche. Hérodote, I, 138; Aristote, *General. animal.*, V, 4, etc. Le législateur prescrivait que ces différents signes fussent examinés avec grand soin. Dès leur première apparition, celui qui était atteint devait se présenter au prêtre, sans avoir le droit de diagnostiquer lui-même sa maladie; les deux périodes consécutives de sept jours permettaient aux signes extérieurs de se développer suffisamment pour être sûrement reconnus, et, en cas de retour offensif, le malade avait à se représenter. — Moïse base le diagnostic de la lèpre sur des signes facilement reconnaissables. Les savants d'aujourd'hui rangent aussi parmi les symptômes de la lèpre l'apparition de taches qui vont en grandissant, jusqu'à dépasser en largeur la paume de la main, et qui ont des colorations variées, d'un rouge pâle ou vineux, parfois livides ou violacées, puis d'un brun fauve et cuivré et d'un gris ardoise ou noir. Toutefois « il est certain que Moïse n'a jamais eu l'intention de faire un traité de pathologie, qu'il a parlé le langage du temps et que, par conséquent, il englobait, sous le nom de lèpre, toutes les maladies que l'on confondait alors avec elle : la gale, le psoriasis, la teigne, la syphilis, etc. D'autre part, l'étude attentive du texte mosaïque, les caractères attribués à cette maladie, qui s'attaque non seulement à l'homme, mais aussi aux animaux, aux vêtements, aux maisons, cette étude, dis-je, ne permet pas de croire que Moïse parlait uniquement de la léprose, en tant qu'espèce nosologique bien déterminée. Il semble même que, le plus souvent, la description des symptômes et les prescriptions s'adressent à une maladie telle que la syphilis, et il est démontré aujourd'hui que la syphilis existait du temps des Hébreux ». Dom Sauton, *La léprose*, p. 4.

2° *Précautions imposées aux lépreux.* — Moïse prescrivit aux lépreux l'isolement; c'était le moyen le plus simple et le plus efficace pour arrêter la propagation du mal. Le lépreux, déclaré impur à la suite de l'examen fait par le prêtre, devait se retirer de la société de ses semblables. Pour qu'on le reconnût et qu'on pût l'éviter, il portait des vêtements déchirés, gardait la tête nue, se couvrait la barbe de son manteau et criait aux passants : *ṭâmê', ṭâmê'*, « impur impur ! » Il habitait seul, dans un endroit isolé. Lev., XIII, 44-46; Num., V, 2-4; XII, 14, 15. Cet isolement avait pour but d'éviter tout danger de contagion. Il n'était pas défendu cependant aux lépreux d'habiter ensemble pour s'entr'aider. Les Juifs pensaient que l'accès des villes enceintes de murailles au temps de Josué était seul interdit aux lépreux. Dans les derniers temps ceux-ci pouvaient même fréquenter les synagogues, à condition d'y entrer avant les autres, de s'y asseoir à part et d'en sortir les derniers. C. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 266; *Negaim*, XIII, 12. Mais ils n'étaient pas admis dans Jérusalem. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 6. — Quand un prêtre était atteint de la lèpre, il lui était défendu de manger des choses saintes, c'est-à-dire des aliments provenant des sacrifices. Lev., XXII, 4. — Dans le Deutéronome, XXIV, 8, il est encore recommandé de bien observer toutes les prescriptions relatives à la lèpre et de suivre exactement ce que diront les prêtres et les lévites. La loi qui commande aux juges de déférer au tribunal de Jérusalem les cas embarrassants, range parmi ces cas, d'après la Vulgate, la distinction « entre lèpre et lèpre ». Deut., XVII, 8. Le texte hébreu dit seulement « entre plaie et plaie ». Les plaies, coups, blessures, etc., étaient du ressort des tribunaux composés de lévites et d'anciens, tandis que, seuls, les lévites et les prêtres avaient charge d'examiner la lèpre.

3° *Purification du lépreux.* — 1. *La guérison.* — Le texte de la loi suppose le lépreux « guéri de la plaie de la lèpre », *nirpâ' nèga'-haṣṣâra'aṭ*, ἴαται ἡ ἀφὴ τῆς λέπρας, *lepram esse mundatam*. Il est certain d'autre part que la lèpre est rebelle à tout remède et ne s'arrête que spontanément et pour un temps. La guérison dont parle le texte sacré doit donc s'entendre tout d'abord des fausses lèpres, c'est-à-dire des dermatoses qu'il n'était pas possible aux lévites de distinguer d'avec la lèpre proprement dite, et qui guérissaient au bout d'un certain temps, soit d'elles-mêmes soit par application de remèdes. Il faut ensuite l'entendre de ces arrêts prolongés qui se constatent dans l'activité du mal, et qui peuvent durer de longues années. Pendant ces périodes,

le malade ne présente d'autres symptômes lépreux que la défiguration ou la déformation des extrémités, produites par des accès antérieurs. Bien que ces arrêts ne constituent jamais des guérisons radicales, ils rendent le commerce habituel des lépreux absolument inoffensif. On comprend donc que le législateur hébreux les ait traités pratiquement comme des guérisons. Il constate que la plaie (*néga'*), c'est-à-dire la chair à vif, n'est plus visible et qu'une couleur uniforme de la peau a succédé à la couleur sanguinolente formant tache sur une surface blanchâtre. Cette constatation lui suffit pour être assuré que le mal n'a plus son activité contagieuse et que le malade peut impunément rentrer dans la compagnie de ses semblables. Il eût été souverainement dur et inutile de séquestrer le lépreux, même pendant la période inoffensive de son mal. Il restait d'ailleurs à celui-ci l'obligation de se représenter devant les prêtres, dès que les symptômes dangereux reparaissaient.

2. *La purification.* — Quand le prêtre avait constaté l'état satisfaisant du lépreux, il procédait à sa purification légale, qui était assez compliquée. Elle comprenait une aspersion symbolique, des précautions hygiéniques et un sacrifice. La lèpre était considérée comme une sorte de mort, qui excluait le malade de la vie civile et de la vie religieuse. Il était donc naturel que le rite de purification symbolisât le retour à cette double vie. Voilà pourquoi la première partie de la purification s'accomplit « hors du camp », et l'autre « devant Jéhovah », à l'entrée du tabernacle. Lev., XIV, 3, 11. — *a*) *Aspersion.* Le prêtre, s'étant transporté hors du camp ou de la ville, fait prendre deux petits oiseaux (*ṣipŏrîm*, ὀρνίθια, *passeres*) parmi ceux qui sont purs, un morceau de bois de cèdre, un lien cramoisi et de l'hysope. Il immole un des oiseaux au-dessus d'un vase rempli d'eau vive. de manière que le sang se mêle à cette eau. Ensuite il trempe l'oiseau vivant et les trois autres objets dans ce mélange, en asperge sept fois le lépreux et rend la liberté à l'oiseau vivant. Le prêtre n'agit pas ici comme sacrificateur, mais comme représentant de la société civile, et l'immolation de l'oiseau n'est pas un sacrifice, puisqu'elle n'est pas faite devant le tabernacle. Mais ce sang, cette eau vive, ce bois de cèdre, ce cramoisi et cet hysope sont des symboles de vie et de pureté. Voir COULEURS, t. II, col. 1070; HYSOPE, t. III, col. 796. L'oiseau trempé dans le mélange de sang pur et d'eau vive figure le lépreux purifié et rendu à la liberté, — *b*) *Précautions hygiéniques.* Après cette aspersion, le lépreux lave ses vêtements, rase ses poils et prend un bain. Il peut dès lors rentrer dans le camp ou dans la ville, mais ne doit pénétrer dans sa demeure que le huitième jour. La veille, c'est-à-dire le septième jour, il a dû renouveler les précautions prises le premier jour. Le but de ces purifications physiques se comprend de lui-même; les moindres traces du mal devaient disparaître. Cf. Hérodote, II, 37. Il est à remarquer, dans le poème de Gilgamès, que le héros atteint de la lèpre a aussi à se laver dans l'eau de la mer et à changer sa bandelette et son pagne, Haupt, *Das babylonische Nimrodepos*, Leipzig, 1884, p. 146. — *c*) *Le sacrifice.* Il a pour but de réintégrer le lépreux dans la société religieuse. Le huitième jour, le lépreux guéri se présente au prêtre devant le sanctuaire avec deux agneaux, une brebis d'un an, trois dixièmes d'éphi de fleur de farine pétrie à l'huile, et un log d'huile. Le prêtre immole un des agneaux pour le délit et l'offre avec le log d'huile. Puis il met du sang de cette victime au lobe de l'oreille droite, au pouce de la main droite et à l'orteil du pied droit du lépreux. Ayant versé l'huile dans sa main gauche, il en prend de sa main droite, fait sept aspersions devant le Seigneur et met de cette huile aux trois endroits où il a déjà mis du sang sur le corps du lépreux; il lui verse ensuite le reste de l'huile sur la tête. Enfin, il offre la brebis en sacrifice pour le péché et l'autre agneau en holocauste. — Si celui qui est purifié est trop pauvre pour se procurer tout ce qui est prescrit, il ne présente qu'un seul agneau pour le délit, un seul dixième d'éphi de fleur de farine, le log d'huile, et deux tourterelles ou deux pigeons à la place de la brebis et du second agneau. Les mêmes cérémonies sont d'ailleurs accomplies avec ces victimes plus modestes. Lev., XIV, 1-32. — Ces onctions de sang et d'huile indiquent à la fois la purification du lépreux et une sorte de consécration par laquelle lui est rendu le droit d'entendre les paroles de la loi divine, de prendre part aux choses saintes et de venir au sanctuaire du Seigneur. Les sacrifices pour le délit, pour le péché, et l'holocauste sont l'exercice même du droit rendu au lépreux de se servir des moyens communs pour implorer la miséricorde de Dieu et lui rendre ses hommages. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 512-522, et, dans la Mischna, le traité *Negaim*, VI, 3. Dans le temple d'Hérode, les cérémonies de la purification des lépreux s'accomplissaient dans la cour ou chambre des Lépreux, située à l'angle sud-ouest du parvis des femmes. Cf. Ezech., XLVI, 22; *Negaim*, XIV, 8.

III. LES LÉPREUX DE LA BIBLE. — Quand les Hébreux sortirent d'Égypte, il y avait certainement parmi eux un certain nombre de lépreux, victimes du mal contracté dans le pays de Gessen et surtout au contact des Égyptiens, pendant les derniers temps de leur séjour. Les durs travaux, la misère et la promiscuité auxquels les condamnèrent alors leurs persécuteurs les placèrent dans les conditions les plus défavorables pour se préserver de la contagion. Ils emportèrent la lèpre avec eux. Dès le séjour au désert, Moïse dut prendre des mesures pour circonscrire le domaine du mal, par un examen rigoureux des premiers signes de la lèpre, et par la séquestration hors du camp de ceux qui étaient atteints. Lev., XIII, 45-46. Le mal resta endémique dans la nation. Il n'est pas inutile de remarquer que les Hébreux, après avoir regretté les poissons d'Égypte, Num., XI, 5, mangèrent beaucoup de poissons venant de la mer, II Esd., XIII, 16, ou du lac de Genésareth, Matth., VII, 10; XIV, 17; XV, 36; Marc., VI, 38; Luc., IX, 13; XI, 11; Joa., VI, 9; XXI, 6, etc., surtout après la captivité. Il y avait une porte des Poissons à Jérusalem. II Par., XXXIII, 14; II Esd., III, 3; XII, 38. Les poissons salés ou desséchés servaient souvent d'aliment au peuple. Or ce genre de nourriture est particulièrement favorable au développement de la lèpre. — Un certain nombre de lépreux sont signalés dans la Bible. — 1° Au désert même, Marie, sœur de Moïse, et Aaron tinrent des propos irrespectueux contre leur frère, à cause de sa femme, Séphora, qu'ils traitaient d'étrangère, et surtout de l'autorité suprême dont il était revêtu. Pour punir Marie, Dieu la frappa de la lèpre et elle devint subitement « blanche comme la neige ». Aaron, qui avait été épargné à raison de son sacerdoce, s'humilia devant Moïse et celui-ci se hâta d'intercéder auprès du Seigneur, qui se laissa fléchir. Sur l'ordre de Dieu, Marie fut séquestrée pendant sept jours hors du camp; elle rentra ensuite auprès des siens sans autre formalité, Dieu levant lui-même le châtiment dont il l'avait frappée. Num., XII, 1-15; Exod., IV, 6. — 2° David, justement irrité contre Joab, à cause du meurtre d'Abner, appela sur sa maison plusieurs malédictions terribles, entre autres la lèpre. II Reg., III, 29. — 3° Quand Naaman, chef de l'armée de Syrie, fut atteint de la lèpre, il n'avait naturellement aucun espoir de guérison. Une esclave israélite lui parla du prophète Élisée comme opérant des merveilles et capable de le guérir. Le roi de Syrie envoya donc Naaman à Joram, roi d'Israël, pour le faire guérir. Joram fut épouvanté de cette requête et s'écria : « Suis-je donc Dieu, ayant pouvoir de mort et de vie, pour qu'on m'envoie un homme à guérir de la lèpre? » Le roi regardait évidemment la lèpre comme une maladie pour laquelle l'homme n'a point

de remède. Élisée guérit Naaman en vertu de son pouvoir surnaturel, mais en le soumettant à une épreuve qui, au jugement même de l'intéressé, n'était en rien capable de modifier son état. Bien d'autres lépreux de l'époque eussent demandé leur guérison aux eaux du Jourdain, si elles avaient eu une vertu curative de la lèpre. Luc., IV, 27. Naaman attribua sa guérison au Dieu d'Israël. IV Reg., V, 1-15. En punition de ses mensonges et de sa cupidité, Giézi, le serviteur du prophète, hérita pour lui et pour sa postérité de la lèpre de Naaman. IV Reg., V, 21-27. — 4° Quand les Syriens, pris de panique, levèrent précipitamment le siège de Samarie, ce furent quatre lépreux, habitant à la porte de la ville, qui s'aperçurent de leur départ et avertirent leurs concitoyens. IV Reg., VII, 3-10. — 5° Le roi Ozias, pourtant fidèle à Dieu, s'enorgueillit un jour de sa prospérité et de sa puissance et poussa la présomption jusqu'à pénétrer dans le sanctuaire même pour y brûler les parfums sur l'autel. Les prêtres l'avertirent du sacrilège qu'il commettait. Il s'irrita de leurs remontrances, mais aussitôt la lèpre apparut sur son front. Il dut sortir et resta lépreux jusqu'à sa mort. Il ne lui fut plus permis de pénétrer dans le Temple. Confiné dans une demeure écartée, ménagée sans doute dans les dépendances de son palais, il cessa d'exercer ses fonctions royales et abandonna le gouvernement à son fils Joatham. Ainsi un roi même était obligé de se plier aux prescriptions de la loi mosaïque. IV Reg., XV, 5; II Par., XXVI, 16-21. — 6° Il n'est plus question de lépreux marquants jusqu'à l'époque évangélique. Quand Notre-Seigneur eut commencé son ministère, il donna à ses Apôtres, en les envoyant en mission, le pouvoir de purifier (καθαρίζετε, *mundate*) les lépreux, Matth., X, 8, et lui-même indiqua cette purification (καθαρίζονται, *mundantur*) comme la preuve de son caractère de Messie. Matth., XI, 5; Luc., VII, 22. — 7° Un jour, en Galilée, un lépreux qui avait entendu parler de ses miracles fit appel à sa puissance en disant : « Si vous voulez, vous pouvez me purifier (καθαρίσαι, *mundare*). » Et Jésus lui répondit : « Je le veux, sois guéri (καθαρίσθητι, *mundare*). » Matth., VIII, 2-4; Marc., I, 40-45; Luc., V, 12. — 8° Une autre fois, alors qu'il longeait la frontière de la Samarie et de la Galilée pour se rendre à Jérusalem, il rencontra dix lépreux qui se tenaient à distance, selon les prescriptions de la Loi, et vivaient probablement ensemble. Ils implorèrent sa bonté et le Sauveur leur commanda d'aller se montrer aux prêtres, qui avaient à constater leur état. Cf. Matth., VIII, 4. Chemin faisant, ils furent purifiés (ἐκαθαρίσθησαν, *mundati sunt*). Luc., XVII, 11-19. Il est à remarquer que, toutes les fois que les Évangélistes parlent des lépreux, ils emploient le verbe καθαρίζειν, qui d'ailleurs n'est pas classique et ne se trouve que dans les Septante. Eccli., XXVIII, 10. Pour les autres guérisons, ils se servent des verbes θεραπεύειν, ἰᾶσθαι, *sanare, curare*. Matth., X, 8; XV, 30; Marc., III, 2; Luc., IV, 40; VIII, 43; IX, 2; XXII, 51, etc. On n'est pas autorisé à conclure de là que le Sauveur se contentait de mettre les lépreux en état d'obtenir leur purification légale, en arrêtant le cours du mal, mais en leur laissant les déformations corporelles qui en étaient déjà résultées pour eux. Il est bien plus vraisemblable que sa bonté allait jusqu'à les guérir complètement, comme si la lèpre ne les avait jamais atteints. Le verbe καθαρίζειν signifie seulement que la guérison avait pour conséquence une purification, qui rendait au lépreux le droit d'être reçu dans la société de ses semblables et d'échapper ainsi à cet isolement si dur auquel le condamnait son mal. — 9° A la veille de son entrée solennelle à Jérusalem, Notre-Seigneur prit son repas à Béthanie, chez Simon le lépreux. Matth., XXVI, 6; Marc., XIV, 3. Simon n'était certainement plus lépreux à cette époque; autrement il n'eût pu recevoir personne dans sa maison. Avait-il été guéri par le Sauveur? Il semble qu'en pareil cas, les Évangélistes auraient mentionné le fait pour expliquer le titre de lépreux donné à Simon; de même que saint Marc, XVI, 9, en parlant de Marie-Madeleine, rappelle que le divin Maître a chassé d'elle sept démons. Il paraît donc plus probable que Simon était un de ces lépreux dont le mal subit un de ces longs arrêts qui font croire à une guérison. — 10° Dans sa prophétie sur le Messie souffrant, Isaï, LIII, 4, dit de lui : « Nous l'avons considéré comme frappé, *nâgûa'*, puni par Dieu et humilié. » Les Septante traduisent *nâgûa'* par ἐν πόνῳ, « dans la peine, » et la Vulgate par *leprosus*, « lépreux. » Cette dernière traduction s'appuie sur ce que la lèpre est plusieurs fois mentionnée dans la Sainte Écriture à titre de châtiment divin, comme c'est le cas de Marie, sœur de Moïse, de Giézi, d'Ozias, et qu'elle est désignée par le mot *néga'*, « plaie. » Lev., XIV, 3, etc. En réalité, le Sauveur a été vraiment traité comme un lépreux, puisqu'il a été frappé par Dieu et mis hors de la société des hommes.

IV. Lèpre des vêtements. — Par analogie, le législateur désigne sous le nom de lèpre certains phénomènes qui se produisent sur les vêtements ou sur les pierres. Ces phénomènes n'ont absolument rien de commun avec la lèpre humaine. — 1° Quand un vêtement de laine ou de lin, une peau ou un ouvrage de peau présente une tache verdâtre ou rougeâtre, il faut le montrer au prêtre. Celui-ci l'enferme pendant sept jours et s'il remarque au bout de ce temps que la tache a grandi, c'est qu'il y a là une lèpre *mam'éréṭ*, ἔμμονος, *perseverans*. L'objet doit être complètement brûlé. Lev., XIII, 47-52. Le mot *mam'éréṭ* veut dire « pernicieux ». Il s'agit donc ici d'une sorte de moisissure capable de rendre nuisible l'usage de l'objet atteint. — 2° Si la tache examinée n'a pas grandi, le prêtre la fait laver et enferme l'objet pendant sept autres jours. Quand au bout de ce temps la tache, sans s'étendre, n'a pas changé d'aspect, c'est que l'étoffe ou la peau a été « entamée » dans sa substance, *pehéṭéṭ*, ἐστήρικται, *infusa*. Il faut encore brûler l'objet en pareil cas. Lev., XIII, 53-55. — 3° Si la tache est devenue pâle et continue à paraître, c'est une lèpre éruptive, *poraḥaṭ*, ἐξανθοῦσα, *volatilis et vaga*. On déchire alors la partie attaquée et on la brûle; le vêtement ou l'objet de peau est lavé de nouveau et peut servir comme auparavant. Lev., XIII, 56-59. Les trois mots hébreux que nous avons cités caractérisent probablement trois espèces de moisissures bien connues en Palestine. Ces moisissures provenaient ordinairement de champignons microscopiques, surtout de mucorinées et de mucédinées, qui étendent progressivement leur action sur les étoffes et les peaux, et les pénètrent assez profondément pour n'être pas détruits par un simple lavage à l'eau. Les précautions imposées par la Loi intéressaient la santé publique et rentraient dans ce système général de pureté physique et légale, au moyen duquel le législateur voulait inculquer la pureté morale à son peuple.

V. Lèpre des maisons. — Le législateur intervenait encore ici pour les mêmes raisons que quand il s'agissait des vêtements. Son intervention était d'autant plus nécessaire qu'il y avait parfois à faire subir au propriétaire de la maison des dommages au-devant desquels il ne serait pas toujours allé dans le seul intérêt de sa santé. — 1° Dès qu'une sorte de lèpre apparaît sur les murs d'une maison, on doit avertir le prêtre qui fait aussitôt évacuer la maison et enlever le mobilier sommaire qu'elle contient, puis procède à l'examen des parties attaquées. S'il aperçoit des taches verdâtres ou rougeâtres, formant une sorte de dépression à la surface du mur, il ferme la maison pour sept jours. Le septième jour, il renouvelle son examen. Si les taches se sont étendues, il prescrit différentes mesures : enlèvement des pierres atteintes, raclage des murs, remplacement des pierres enlevées par des pierres neuves et recrépis-

sage de la maison. Lev., XIV, 34-42. — 2° Si malgré ces précautions le phénomène se reproduit, on se trouve en face d'une lèpre pernicieuse (*mam'éreṭ*, ἔμμονος, *perseverans*). Il n'y a plus qu'à abattre la maison et à jeter tous ses matériaux hors de la ville, dans un endroit impur. Ceux qui ont habité la maison ou y ont pris leur repas doivent laver leurs vêtements. Lev., XIV, 43-47. — 3° Quand, à la suite des réparations, la maison paraît complètement assainie, le prêtre la déclare pure. Il prend alors deux oiseaux, un morceau de bois de cèdre, un lien cramoisi et de l'hysope, et il procède dans la maison à une aspersion absolument identique à celle qui se fait pour la purification du lépreux. Voir col. 183. L'oiseau survivant est à la fin relâché dans les champs, en signe de la liberté rendue aux habitants de la maison. Lev., XIV, 48-53. — 4° D'après plusieurs auteurs, la lèpre des maisons ne serait autre chose que le salpêtrage de leurs murs. Dans les lieux humides et exposés aux émanations des animaux, il se forme en effet, sur le calcaire des constructions, du nitre ou salpêtre qui a une certaine ressemblance extérieure avec la lèpre. Cette production de nitre présente de sérieux dangers pour la santé, moins par elle-même qu'à raison de l'humidité qui en est la cause. Cependant il est difficile d'admettre que le texte sacré fasse ici allusion au salpêtrage des murs. Le salpêtre est d'un gris blanc, tandis qu'il est question dans le texte de taches verdâtres ou rougeâtres. Lev., XIV, 37. Les taches qui ont ces colorations proviennent ordinairement des lichens (λειχήν, dartre), sortes de dartres végétales qui se développent sur toute espèce de support, spécialement sur les pierres humides. Les lichens sont des thallophytes qui tiennent à la fois de l'algue et du champignon. Cf. Hy, *Observations sur la nature des lichens*, dans le *Congrès scientif. internat. des catholiques*, Paris, 1888, t. II, 468-479. Leur nature comporte bien le développement et les colorations que mentionne le texte sacré. Il est dit, il est vrai, que la lèpre des maisons forme des *šeqa'ărûrôṭ*, κοιλάδες, *valliculæ*, des creux, Lev., XIV, 37, tandis que les lichens ont plutôt l'aspect de croûtes. La même observation s'applique au salpêtrage. Mais comme ensuite il est question de terre grasse, *'âfâr*, χοῦς, *pulvis*, ou mortier dont on enduit la muraille, Lev., XIV, 42, 45, il y a lieu de penser que le lichen, en végétant sur la pierre même, en faisait détacher l'enduit et ainsi se présentait en creux. Les espèces de lichens qui s'attaquent aux murailles humides sont surtout la *lepraria flava*, qui est verdâtre, la *leproplaca xantholyta* et le *leproloma lanuginosum*. Les mêmes apparences sont parfois produites par des champignons, ou par des algues filamenteuses ou cellulaires à coloration rouge.

H. LESÈTRE.

LÉPREUX (hébreu : *meṣora'*; Septante : λεπρός, Lev., XIV, 2, etc.; λελεπρωμένος, IV Reg., V, 1, 27; XV, 5; λεπρῶσα [conctraction de λεπράουσα, dit de Marie, sœur de Moïse], Num., XII, 10; Vulgate : *leprosus*), celui qui est atteint de la lèpre. Pour les lépreux mentionnés dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, voir LÈPRE, III, col. 184.

LÉSA (hébreu : *Léša'*; à la pause : *Lâša'*; « fissure, » d'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 761; Septante : Λασά), ville à l'est de la mer Morte. Elle est nommée une seule fois par l'Écriture, dans l'énumération des frontières du pays qu'habitaient les Chananéens. Gen., X, 19. D'après la tradition ancienne, attestée par le Targum de Jonathan (le texte porte קלדהי, mais il faut lire קלרהי), par le Targum de Jérusalem et par saint Jérôme, *Quæst. in Gen.*, X, 19, t. XXIII, col. 321, Lésa se trouvait sur le site ou dans le voisinage de Callirhoé. Callirhoé devint célèbre vers le commencement de notre ère par ses eaux thermales, que de nombreux exégètes croient être les « eaux chaudes » dont parle la Genèse, XXXVI, 24. On n'a aucune raison de rejeter la tradition juive. Voir CALLIRHOÉ, t. II, col. 69.

LE SAVOUREUX Eugène, exégète protestant, né à Paimbeuf (Loire-Inférieure), le 2 novembre 1821, mort à Meschers près de Royan (Charente-Inférieure), le 13 juillet 1882. Né catholique, il était devenu protestant et ministre calviniste. On a publié de lui, après sa mort, *Études historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament*, avec une Préface de J.-F. Astié (qui raconte la vie de l'auteur), in-12, Paris, 1887; *Le prophète Joël, introduction critique, traduction et commentaire*, publié d'après les notes d'E. Le Savoureux par A.-J. Baumgartner, in-4°, Paris, 1888. L'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger contient un article de Le Savoureux : *Massore*, t. VIII, 1880, p. 774-786.

LESCALOPIER Pierre, jésuite français, né à Paris le 27 octobre 1603, mort à Dijon le 6 août 1673. Après avoir professé les humanités à Charleville et à Pont-à-Mousson, la rhétorique à Reims, il professa pendant treize ans l'Écriture Sainte à Dijon. Il nous reste de lui un pieux et savant commentaire sur les Psaumes : *Scholia seu breves elucidationes in librum Psalmorum in usum et commodum omnium qui Psalmos cantant vel recitant, ut quæ difficilia sunt intelligant. Adduntur scholia in Cantica Breviarii romani, auctore Stephano Thiroux Societatis Jesu sacerdote*. Lyon, 1727. Quelques-uns ont cru que l'ouvrage entier était du P. Thiroux, mais l'explication seule des hymnes du bréviaire lui doit être attribuée.

P. BLIARD.

LÉSEM (hébreu : *Lešém*; Septante, manque dans l'édition sixtine; Complute : Λεσέν; *Alexandrinus* : Λεσέμ, Λεσενδάν), forme particulière du nom de Laïs, appelée depuis Dan, dans Jos., XIX, 47, où on la trouve deux fois. Voir DAN 3, t. II, col. 1240.

LÉTHECH (hébreu : *léṭék*), mesure de grains. L'étymologie de ce mot est inconnue. Il n'est mentionné qu'une fois dans la Bible, Ose., III, 2 : « Je l'achetai (une femme) quinze sicles d'argent, un *ḥômér* d'orge et un *léṭék* d'orge. » Les Septante ont traduit : νέβελ οἴνου, « une outre de vin; » la Vulgate : « un demi-cor d'orge. » Josèphe ne cite pas cette mesure dans ses ouvrages. Saint Jérôme, *In Ose.*, I, III, t. XXV, col. 842, se contente de dire : « Pour une outre de vin, on lit en hébreu : *lethech seorim*, mots que les autres interprètes ont traduit ἡμίκορον d'orge, c'est-à-dire la moitié d'un cor, ce qui fait quinze boisseaux. » Dans son *De mensuris ac ponderibus*, saint Épiphane, t. XLIII, col. 273, lui attribue aussi la valeur de quinze boisseaux; selon lui, le mot léthech signifie ἔπαρμα, « élévation, » parce qu'un jeune homme peut lever quinze boisseaux et les placer sur un âne. Il dit encore qu'on appelle également cette mesure le gomor, ou plutôt le grand gomor, car le petit gomor ne vaut d'après lui que douze boisseaux. Cf. Frd. Hultsch, *Metrologicorum scriptorum reliquiæ*, Leipzig, 1864-1866, p. 260-261. Les rabbins ont vu dans le *léṭék* la moitié du *ḥômér* et répété les explications de saint Épiphane sur le sens de ce mot, mais de plus ils l'ont assimilé à l'*ardeb* arabe qu'ils appellent *ardôb*. Waser, *De antiquis mensuris Hebræorum*, Heidelberg, 1610, p. 85-87. Partant de cette assimilation et de la valeur relative qui lui est généralement attribuée, M. E. Révillout, dans la *Revue égyptologique*, t. II, 1882, p. 190, voit dans le *léṭék* la mesure hébraïque correspondant, pendant la période des Ptolémées, à la grande mesure thébaine *ardeb*, qui est la moitié du double *ardeb*, comme le léthech est la moitié du cor, mais cette opinion n'est qu'une hypothèse. En tout cas, le *léṭék* ne rentre pas dans le système sexagésimal qui est à la base du système des mesures

hébraïques. Saint Jérôme, saint Épiphane et les rabbins n'ont eu, semble-t-il, d'autre raison pour lui attribuer la valeur d'un demi-cor (ou *ḥômér*) que la position du mot dans la phrase d'Osée. Cette absence de données positives et la divergence des Septante permettent de se demander si le *létêk* est véritablement une mesure déterminée. S'il l'est et s'il vaut un demi-cor, sa contenance est de 194 lit. 40 ou de 181 lit. 80, selon la valeur qu'on reconnait au cor. Voir Cor, t. ii, col. 955.

F. Martin.

1. LETTRE, caractère d'écriture. Le rabbin Sadaia a compté combien de fois chaque lettre de l'alphabet hébreu est employée dans l'Ancien Testament : א, 42377; ב, 38218; ג, 29537; ד, 32530; ה, 47554; ו, 76922; ז, 22867; ח, 23447; ט, 11052; י, 66420; כ, 48253; ל, 41514; מ, 77778; נ, 41696; ס,13580; ע, 20175; פ, 22725; צ, 21822; ק, 22972; ר, 22148; ש, 32148; ת, 59343. Dans I. Jaquelot, *Dissertations sur l'Existence de Dieu,* in-4°, La Haye, 1697, p. 13. Voir Alphabet, t. i, col. 402; Écriture, t. ii, col. 1573. Voir aussi le nom de chaque lettre. — Le mot γράμμα, *littera,* est employé dans le sens de caractère alphabétique, — 1° dans Luc., xxiii, 38, où il est dit que le titre de la croix du Sauveur fut écrit en lettres grecques, latines et hébraïques; — 2° d'après plusieurs commentateurs, dans Gal., vi, 11, où saint Paul dit : « Voyez avec quels caractères (quelle écriture) je vous ai écrit. » D'autres expliquent ces mots en ce sens : « avec quelle main ferme » ou « quelle longue lettre ». — 3° Dans Rom., ii, 27, 29; vii, 6, la « lettre » est opposée à l' « esprit ». — 4° Dans Joa., vii, 15; II Tim., iii, 15, τὰ γράμματα désignent la Sainte Écriture. — 5° Dans Act., xxvi, 24, cette même expression signifie la science, les connaissances humaines consignées dans des écrits. — 6° Enfin « lettre » se dit d'un écrit quelconque, Luc., xvi, 6, et spécialement d'une missive. Act., xxviii, 21.

2. LETTRE MISSIVE (hébreu : *sêfér,* II Sam. (Reg.), xi, 14-15; I (III) Reg., xxi, 8, 9, 11; II (IV) Reg., x, 1-7; xix, 14; xx, 12; II Par., xxxii, 17; etc., *miketâb,* II Par., xxi, 12; Esther, viii, 13; *'igérét,* I Esd., v, 6; II Esd., ii, 7-9; Esther, ix-26-29; *nišṭevân,* I Esd., iv, 7, 18. Septante : βιβλίον, II Reg., xi, 14, 15; III Reg., xxi, 8-9, ii, etc.; γράφη, II Par., xxi, 12; ἀντίγραφον, Esther, viii, 13; ἐπιστολή, II Par., xxx, 1; Act., xv, 30; xxiii, 25, etc. : Vulgate : *Epistola,* II Reg., xi, 14-15; II Par., xxxii, 17, etc.; Act., xv, 30; xxiii, 26, etc.; *litteræ,* IV Reg., x, 1-7; xix, 14; II Par., xxi, 12, etc.), communication envoyée par écrit à un correspondant.

1. Lettres missives chez les Juifs. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — La première lettre dont il soit question dans la Bible est celle que David envoya à Joab et dans laquelle il lui ordonnait de placer Urie à un poste où il dût trouver la mort. Urie lui-même fut chargé par le roi de remettre cette lettre. II Reg., xi, 14. On comprend trop pourquoi David n'avait pu faire transmettre oralement cet ordre. La réponse constatant l'exécution fut faite de vive voix. — C'est la même nécessité du secret qui explique l'envoi de la lettre par laquelle Jézabel demandait aux anciens et aux magistrats de Jezrahel un faux témoignage contre Naboth, afin de le faire condamner à la lapidation et de s'emparer de sa vigne. La reine scella la lettre du sceau de son mari, le roi Achab. III Reg., xxi, 8. Du même caractère sont les lettres de Jéhu réclamant des chefs d'Israël, des anciens et des gouverneurs des fils d'Achab, le massacre des soixante-dix fils de ce roi. IV Reg., x, 1-7. Dans des conditions différentes, le prophète Élie envoya une lettre au roi Joram pour lui annoncer que Dieu le châtierait de son impiété et de ses crimes. II Par., xxi, 12. Ézéchias écrivit à Éphraïm et à Manassé pour les engager à venir faire la Pâque à Jérusalem. II Par., xxx, 1. A l'époque de la captivité appartient la lettre de Jérémie aux exilés de Babylone. Jer., xxix, 1-32. Il y est fait mention d'une autre lettre envoyée par le faux prophète Séméia, au peuple de Jérusalem et aux prêtres. Jer., xxix, 27-29.

Jusqu'à cette époque le terme usité dans la Bible pour désigner une lettre est celui de *sêfér,* βιβλίον, « libelle, » ou *miktâb,* γράφη, « écriture, » et c'est le contexte seul qui montre qu'il s'agit d'une lettre missive. Il est quelquefois fait mention du sceau qui sert à lui donner un caractère d'authenticité et à empêcher qu'elle ne soit lue par d'autres que par le destinataire. III Reg., xxi, 8. Après la captivité, nous voyons apparaître des termes plus précis et empruntés à la langue des peuples avec lesquels les Juifs étaient en relations. Tels sont le mot *'igérét* emprunté à l'assyrien ou au persan et le mot d'origine persane *nišṭevân.* Mardochée et Esther écrivirent aux Juifs dispersés dans les 127 provinces du royaume perse, pour les inviter à célébrer la fête des Phurim, en souvenir de leur délivrance et du châtiment d'Aman. Esther, ix, 27, 29-30. De l'époque des Machabées datent la lettre des habitants de Galaad à Judas pour lui demander des secours contre les peuples voisins. I Mach., v, 10-14. La Bible ne nous donne aucun renseignement sur la matière qu'employaient les Juifs pour leurs lettres missives. Il est vraisemblable qu'ils se servaient des mêmes que les peuples avec lesquels ils étaient en relations aux diverses périodes de leur histoire.

2° *Lettres dans le Nouveau Testament.* — Le Nouveau Testament ne mentionne aucune lettre de Notre-Seigneur. La lettre à Abgar, roi d'Édesse, est apocryphe. Voir Abgar, t. i, col. 37. Cf. *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie,* t. i, col. 87. Dans les Actes, xv, 23-29, se trouve une lettre des Apôtres, écrite après le concile de Jérusalem, aux chrétiens d'Antioche et de Cilicie. — Les Juifs de Jérusalem étaient en correspondance avec les communautés de la dispersion. C'est pourquoi lorsque saint Paul vint à Rome, ses compatriotes lui dirent qu'ils n'avaient pas reçu de lettres à son sujet. Act., xxviii, 21.

Les Épîtres des Apôtres sont rédigées à la manière des lettres ordinaires. Elles commencent, à l'exception de l'Épître aux Hébreux et de la première Épître de saint Jean, par le nom de ceux qui les ont écrites, et leur salut aux destinataires; ce salut est un souhait de grâce et de paix au nom de Jésus-Christ. Rom., i, 1-7; I Cor., i, 1-3; II Cor., i, 1-2; Gal., i, 1-5; Eph., i, 1-2; Phil., i, 1-2; Col., i, 1-2; I Thess., i, 1; II Thess., i, 1-2; I Tim., i, 1-2; II Tim., i, 1-2; Tit., i, 1-4; Phil., i, 1-3; Jac., i, 1; I Pet., i, 1-2; II Pet., i, 1-2; II Joa., 1-3; III Joa., 1; Jud., 1-2. L'auteur aborde ensuite le sujet qu'il veut traiter. Il parle à la première personne tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Dans les lettres profanes que nous possédons, dans celles de Cicéron, par exemple, les deux nombres sont de même indifféremment usités. Lorsque le rédacteur de la lettre a terminé ce qu'il veut dire, il conclut par de nouvelles salutations à ses correspondants. Comme celles du début, ce sont des bénédictions et des prières. Rom., xvi, 1-27; I Cor., xvi, 19-24; II Cor., xiii, 13; Galat., vi, 18; Eph., vi, 23-24; Phil., iv, 20-23; Col., iv, 18; I Thess., v, 25-28; II Thess., iii, 17-18; I Tim., vi, 21; II Tim., iv, 18-22; Tit., iii, 15; Phil., i, 23-25; Heb., xiii, 20-25; I Pet., v, 12-14; II Pet., iii, 18; II Joa., 13; III Joa., 14 (grec, 15); Jud., 20-25. Souvent aux salutations de l'auteur sont jointes celles de ceux qui sont en ce moment auprès de lui. Rom., xvi, 16-21-23; I Cor., xvi, 19-20; II Cor., xiii, 12; Phil., iv, 22; Col., iv, 7-14; Phil., 24; Heb., xiii, 24; I Pet., v, 13; II Joa., 13; III Joa., 14 (grec, 15). Les Apôtres se servaient de secrétaires pour écrire leurs Épîtres; plusieurs d'entre eux sont nommés, ce sont Tertius, pour saint Paul, Rom., xvi, 22; Silvain, pour saint Pierre, I Pet., v, 12. Voir Silvain, Tertius. Saint Paul ajoute parfois une phrase écrite de sa propre main; ce salut

autographe est sa signature. I Cor., xvi, 21; Col., iv, 18; II Thess., iii, 17. L'Épître aux Galates est écrite de sa propre main, d'après le sens le plus naturel de la phrase; il fait remarquer la grosseur des caractères. Gal., vi, 11. Une fois, le secrétaire ajoute son salut à celui de l'Apôtre. Rom., xvi, 22. Les Apôtres faisaient porter leurs lettres par leurs disciples; il est plusieurs fois question dans les Actes et dans les Épîtres de ces envoyés. Jude, Barsabas et Silas sont chargés, avec Paul et Barnabé, de la missive de l'Assemblée de Jérusalem aux chrétiens d'Antioche et de Cilicie. Act., xv, 22, 27. Tychique porta l'épître aux Éphésiens, Eph., vi, 21; et avec Onésime, celle aux Colossiens. Col., iv, 7-8. — Nous n'avons aucun renseignement sur la matière dont se servaient les Apôtres. Ils usaient, selon toutes les vraisemblances, de papyrus ou de parchemin comme le faisaient les Grecs et les Romains de leur temps. Saint Jean mentionne seulement l'encre et le roseau avec lesquels il écrit. III Joa., 13. Cf. J. Marquardt, *La Vie privée des Romains*, trad. fr., t. ii (*Manuel des antiquités romaines* de Th. Mommsen et J. Marquardt, t. xv), in-8°, Paris, 1893, p. 476-498.

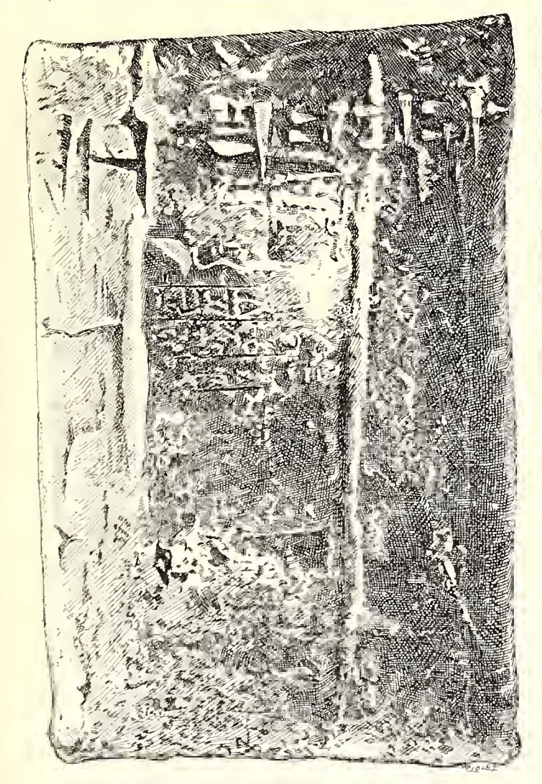
II. Les lettres missives chez les peuples en relations avec les Juifs. — 1° *Égyptiens.* — L'usage de la lettre missive date de la plus haute antiquité chez les Égyptiens. Les monuments nous représentent des scribes occupés à plier des lettres et à les cacheter (fig. 53). Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, in-f°, Berlin, 1850-1858, t. ii, pl. 9, 51, 56 a *bis*. Un grand nombre de ces lettres existent dans les musées; ce sont des rouleaux de papyrus, liés d'un cordon et cachetés d'un sceau d'argile. Letronne, *Papyrus grecs du Louvre*, in-4°, Paris, 1838, p. 408. Au dos sont inscrits des noms propres, accompagnés de titres religieux ou civils. Le roi et les fonctionnaires faisaient parvenir ces missives par des courriers réguliers, les riches employaient dans le même dessein leurs esclaves, les pauvres attendaient une occasion. La lettre contenait d'abord le nom de celui qui écrivait, puis un hommage au destinataire et des souhaits religieux. Le contenu propre de la lettre était précédé de ces mots: « il y a que. » Elle se terminait par un salut. Ces formules pouvaient s'allonger à volonté. Le style épistolaire était cultivé par les Égyptiens à un si haut degré qu'il était devenu un genre littéraire et que plusieurs traités ont été rédigés en forme de lettres. G. Maspero, *Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens*, in-8°, Paris, 1872; A. Lincke, *Beiträge zur Kentniss der altägyptischen Briefliteratur*, in-8°, Leipzig, 1879. En 1887, on a découvert à Tell el-Amarna, dans la Haute Égypte, environ 320 lettres ou fragments de lettres adressées principalement à Aménophis III et à son fils Aménophis IV, vers 1508-1450 avant J.-C. Ces lettres sont écrites en caractères cunéiformes et pour la plupart en babylonien. Un certain nombre de ces lettres émanent de rois de l'Asie occidendale, d'autres d'officiers égyptiens gouverneurs de villes dont plusieurs sont nommés dans la Bible, par exemple, Gébal ou Byblos. *A Guide to the Babylonian and Assyrian antiquities* (*British Museum*), in-8°, Londres, 1900, p. 160. n. 12-25; p. 164, n. 45; voir Gébal 1, t. iii, col. 138; Tyr, p. 162, n. 28-31, voir Tyr; Accho, p. 162. n. 32; voir Accho, t. i, col. 108; Gézer ou Gazer, p. 165, n. 49-51, voir Gézer, t. iii, col. 126; 'Ascalon, p. 165, n. 52-54; Gaza et Joppé, p. 166, n. 57; cf. p. 167, n. 71, voir Gaza, t. iii, col. 118; Joppé, t. iii, col. 1631; voir Lachis, col. 13; A. Delattre, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. xiii, 1891, p. 319. Cf. *ibid.*, p. 215, 219, 233, 317, 322, d'autres lettres où il est question de la Palestine et des pays environnants. Quelques lettres sont relatives aux guerres du roi de Jérusalem, Abdikhipa contre les chefs des cités voisines, Zimmern, *Palästina um der Jahr 1400 n. Ch. nach neuen Quellen*, dans la *Zeitschrift des deustchen Palästina Vereins*, t. xiii, 1890, p. 142. Une lettre d'un gouverneur d'un district de Palestine est adressée aux rois de Canaan, *A Guide*, p. 166, n. 58. Les lettres de Tell el-Amarna contiennent des gloses où l'on rencontre souvent des mots palestiniens pour expliquer leurs équivalents babyloniens. Elles commencent toutes par des formules de salutations qui varient suivant les personnages qui les écrivent. Les rois appellent le roi d'Égypte leur frère et lui envoient leurs compliments à lui, à ses femmes, à ses parents et leurs sincères félicitations au sujet de ses chevaux et de ses chars. Les gouverneurs ou les autres officiers royaux se proclament la poussière de ses pieds, le sol qu'il foule, et se précipitent sept fois aux pieds de leur seigneur, soleil du ciel, en se roulant sur le ventre et sur le dos. C'était donc un échange perpétuel de lettres entre les petits souverains voisins ou vassaux du roi d'Égypte et ce prince. La correspondance des rois d'Éthiopie se faisait sur papyrus et en égyptien, celle des rois d'Asie en caractères cunéiformes et sur des tablettes d'argile séchée. Les scribes de la cour égyptienne traduisaient ces dépêches. Les courriers auxquels on confiait les lettres étaient de très petits personnages, mais pour les missives importantes on avait recours aux messagers du roi, qui portaient les titres de messagers pour les régions du midi ou pour les régions du nord, selon qu'ils connaissaient les langues de l'Afrique ou celles de l'Asie. Quelques-uns s'appelaient messagers pour toute contrée. Le roi d'Égypte leur confiait parfois des pouvoirs très étendus. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, in-4°, Paris, 1897, t. ii, p. 275-276. Voir Courrier, t. ii, col. 1089; *British Museum, a Guide to the Babylonian and Assyrian antiquities*, in-8°, Londres, 1900, p. 153-168, n. 1-86; Winckler-Abel, *Der Thontafelfund von El Amarna,*



53. — Scribes égyptiens. Saqara, Ve dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 62.

im Umschrift und Uebersetzung mit Anmerkungen, in 8°, Berlin, 1896. La traduction en français de ces lettres a été publiée par J. Halévy, dans le *Journal asiatique*, t. XVI-XX, 1890-1802, et *Revue sémitique*, t. I et II, 1893-1894, et par Delattre, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XIII-XV, 1891-1893. Cf. Delattre, *La correspondance asiatique d'Aménophis III et d'Amenophis IV*, dans la *Revue des questions historiques*, t. LIV, 1893, p. 353-388.

2° *Assyriens, Babyloniens et Syriens.* — La Bible mentionne une lettre de Sennachérib à Ézéchias. Elle n'en donne pas le contenu, mais dit qu'elle fut portée par des messagers. IV Reg., XIX, 14. Le roi de Babylone, Mérodach-Baladan, envoya également par des messagers à Ézéchias une lettre à l'occasion de sa maladie. IV Reg., XX, 12. Il est aussi question d'une lettre de Bénadad, roi de Syrie, à Joram, roi d'Israël, pour lui demander la guérison de Naaman, général de son armée. IV Reg., V, 5-7.



54. — Lettre assyrienne enfermée dans son enveloppe. D'après une photographie.

L'organisation de messageries chez les Assyriens paraît remonter aux temps les plus reculés. On a découvert à Tell-Loh des monceaux de briques portant le sceau de Sargon Ier, des marques de petites cordes et, sur la surface extérieure, à côté du sceau royal, les noms des gens à qui étaient adressés les messages. M. H. V. Hilprecht a trouvé à Nippour une lettre proprement dite qu'il fait remonter à 2300 avant J.-C.; elle est scellée et adressée à Luštamar et encore renfermée dans son enveloppe, fig. 54. *Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur*, in-8°, Leipzig, 1903, p. 62. On a découvert un certain nombre de lettres qui remontent à environ l'an 2200. Elles datent des règnes d'Hammourabi et de ses successeurs. Ces lettres sont écrites sur des tablettes oblongues d'argile. Quand elles avaient été écrites, on les enfermait dans une enveloppe également de brique, après les avoir saupoudrées de poussière de la même matière, pour empêcher le contact. L'enveloppe extérieure assurait le secret de la lettre et portait le nom et l'adresse du destinataire. Au moment de la découverte, quelques-unes de ces lettres étaient encore dans leur enveloppe et par conséquent n'avaient pas été lues. *British Museum, A Guide*, p. 114. Les tablettes sont écrites en caractères cursifs et réglées horizontalement avec un stylet. Chacun des rois faisait écrire ses lettres par un seul scribe, car elles sont toutes de la même main pour le même prince. La plupart de ces messages se rapportent à l'administration de l'empire, mais il y a aussi des lettres de particuliers et les détails qui sont donnés sur les affaires commerciales et sur les incidents de la vie privée, prouvent que l'usage des lettres missives était courant. Les particuliers avaient aussi recours à des scribes, à qui ils dictaient leurs lettres. Les dépêches de cette collection sont d'un style bref et les formules initiales ou finales qu'on trouve dans celles de Tell el-Amarna ne s'y rencontrent pas. L. W. King, *The letters and despatches of Hammurabi, together with other official and private correspondance*, in-8°, 1898-1900. Dans Luzac's *Semitic Text and translation series*, t. II, III et VIII, voir en particulier, t. VIII, 1900, introduction, p. XXI-XXIV; *British Museum, A Guide*, p. 114, 118-124, n. 36-105. Une autre collection de lettres trouvées à Koyoundjik date des temps de Sennachérib, d'Asarhaddon et de ses fils. Elles se rapportent elles aussi à des affaires publiques et privées. On y rencontre quelques longues formules de salut au début et quelquefois une courte salutation à la fin. R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian letters belonging to the Koyoundjick collection of the British Museum*, in-8°, Chicago, 1892-1900; *British Museum, A Guide*, p. 56-63, n. 104-105; Fr. Martin, *Lettres assyriennes et babyloniennes*, dans la *Revue de l'Institut catholique*, 1901, p. 403-443.

3° *Perses.* — Les rois de Perse communiquaient leurs instructions par lettres. Il est question dans le livre d'Esther de dépêches envoyées par Assuérus aux satrapes, aux gouverneurs des cent vingt-sept provinces de son empire, pour signifier à ses officiers la permission accordée aux Juifs par les rois de se rassembler, pour défendre de les attaquer et de piller leurs biens. Ces lettres contenaient une copie de l'édit du roi en faveur des Juifs. Elles étaient écrites par les scribes ou secrétaires du roi dans la langue de chacune des provinces et pour les Juifs en écriture et en langue hébraïques. Esth., VIII, 9-13. Elles étaient scellées avec l'anneau du roi. Esth., VIII, 10. Des courriers montés sur des chevaux et des mulets portèrent ces lettres à leur destination. Esth., VIII, 10, 14. Voir COURRIER, t. II, col. 1089. — Lorsque les Juifs à la suite de l'édit de Cyrus reconstruisirent Jérusalem, les chefs des colons établis dans ce pays écrivirent aux rois de Perse, Assuérus et Artaxerxès, pour se plaindre d'eux. I Esd., IV, 6-23. La lettre écrite à Artaxerxès fut transcrite en langue et en caractères araméens. I Esd., IV, 7. Une autre missive fut envoyée par le gouverneur pour informer Darius des travaux entrepris et lui demander si réellement un édit de Cyrus avait donné l'autorisation dont se prévalaient les Juifs. I Esd., V, 6-17. Le roi leur répondit affirmativement. I Esd., VI, 6-12. Un peu plus tard Artaxerxès écrivit à Esdras pour lui confirmer l'autorisation donnée par ses prédécesseurs. I Esd., VII, 21-26. Dans la transcription de ces lettres la Bible abrège les préambules. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, I, 3; II, 1, 2, 8; III, 7; IV, 9; V, 1, publie aussi toute cette correspondance à laquelle il ajoute quelques autres lettres. L'étiquette demandait que les lettres fussent fermées, c'est pourquoi Néhémie, II Esd., VI, 5, mentionne comme une impolitesse le fait que Sanaballat lui envoie une lettre ouverte par son serviteur. Néhémie avait fait placer dans la bibliothèque, où il conservait les Livres Saints,

les lettres des rois, c'est-à-dire les édits de Cyrus, de Darius et d'Artaxerxés, autorisant les Juifs à reconstruire Jérusalem et le temple. II Mach., II, 13.

4° *Grecs.* — Le roi de Sparte Arius écrivit au grand-prêtre Onias une lettre dans laquelle il qualifiait les Juifs de frères des Spartiates. I Mach., XII, 7. Une autre lettre fut adressée par les magistrats de Sparte à Simon. I Mach., XIV, 20-25. Voir ARIUS, t. I, col. 965; LACÉDÉMONIENS, col. 7. Il est aussi fréquemment question de lettres envoyées par les Séleucides ou par leurs officiers. Alcime écrit à ses partisans pour les exhorter à s'emparer de Jonathas. I Mach., IX, 60. Démétrius Ier Soter écrit à Jonathas pour faire la paix avec lui. I Mach., X, 3. Le roi Alexandre fait de même. I Mach., X, 17. Les lettres de Démétrius à Jonathas sont citées intégralement. I Mach., XI, 29-37; XIII, 35-40. Il en est de même de la lettre d'Antiochus V Eupator aux Juifs, II Mach., IX, 19-27; de celle de Lysias aux Juifs, II Mach., XI, 16-21, et de celles d'Antiochus V à Lysias, XI, 22-25 et aux Juifs, 26-33. Ces lettres commencent par une salutation très courte, par exemple : « Le roi Alexandre à son frère Jonathas, salut, » I Mach., X, 17; XI, 29; XIII, 35; II Mach., XI, 16, 22; « Aux excellents citoyens Juifs grand salut, portez-vous bien et soyez heureux, le roi et prince Antiochus. » II Mach., IX, 19. Parfois il y a une salutation finale: « Portez-vous bien. » II Mach., XI, 21, 33. Quelques-unes sont datées après ce dernier mot. II Mach., XI, 21, 33. Une seule lettre émane des Lagides, celle de Ptolémée VII Physcon à Antiochus VII Sidète, pour lui demander des secours contre Jean Hyrcan. I Mach., XVI. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 10, nous donne quelques détails sur la lettre d'Arius. Elle commence par le salut ordinaire. Elle était écrite en caractères carrés et le sceau représentait un aigle, supporté par un dragon. Le même historien donne le texte de lettres échangées entre les Ptolémées et divers correspondants relativement aux affaires de Palestine : lettres de Ptolémée II Philadelphe et d'Éléazar, au sujet de la traduction des Septante, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, II, 4-5; lettre d'Antiochus III le Grand à Ptolémée IV Philopator, XII, III, 3; du même à Xeuxis, gouverneur de Phrygie et de Lydie, XII, III, 4; d'un certain Josèphe aux Alexandrins, XII, IV, 8; d'Alexandre à Jonathas, XIII, II, 2; d'Onias à Ptolémée et à Cléopâtre, XIII, II, 4; réponse de Ptolémée à Onias, XIII, III, 2; lettre de Démétrius à Jonathas, XIII, IV, 9; lettre de Jonathas aux Lacédémoniens, XIII, V, 8. Les salutations placées en tête de ces lettres sont courtes et simples comme celles qui sont dans les lettres de la Bible. Nous n'avons pas ici à discuter l'authenticité de ces documents.

Le musée du Louvre possède un certain nombre de lettres écrites sur papyrus et datant de l'époque des Ptolémées, qui nous donnent une idée exacte de la façon dont étaient rédigées les lettres missives à cette époque et de leur forme matérielle. Théod. Deveria, *Catalogue des manuscrits égyptiens*, in-12, Paris, 1881, p. 231-248, XIV, 3, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 16-27, 29-40. Les n. XIV, 34-36, sont des billets roulés et fermés par un fil de papyrus sur lequel était appliqué le cachet. Le nom du destinataire est écrit au verso, comme dans la lettre du n° 34 (inventaire n° 2366) adressée par Sarapion le 21 d'épiphi de l'an 28 de Philométor (145 avant J.-C.) à Ptolémée et à Apollonius (fig. 55).

5° *Romains.* — Les livres des Machabées citent plusieurs lettres émanant de magistrats romains. Ce sont 1° la lettre de Lucius, adressée au roi Ptolémée VII Physcon et à tous les peuples en relations avec les Juifs, pour leur demander leur bienveillance envers ce peuple, devenu allié de Rome. I Mach., XV, 16-23. Voir LUCIUS; 2° la lettre des légats Q. Memmius et T. Manilius aux Juifs pour confirmer les concessions faites par Lysias et Antiochus V Eupator. II Mach., XI, 34-38. L'une et l'autre commencent par le salut ordinaire, la seconde seule se termine par les mots : « portez-vous bien, » suivis de la date. — Dans les Actes, XXIII, 26-30, est insérée une lettre du tribun Claudius Lysias au procurateur Félix, pour lui annoncer qu'il lui envoie saint Paul, qu'il vient de faire arrêter. Voir LYSIAS; FÉLIX, t. II, col. 2186.

6° *Lettres de recommandation.* — Les chrétiens recommandaient à la charité de leurs frères ceux d'entre eux qui allaient dans une autre ville où se trouvait une communauté chrétienne. C'est ainsi qu'Aquila et Priscille donnèrent à Apollo une lettre pour les chrétiens d'Achaïe. Act., XVIII, 27. Saint Paul, II Cor., III, 1, fait allusion à ces lettres : « Où avons-nous besoin, dit-il, comme quelques-uns, de lettres de recommandation auprès de vous ou de votre part? C'est vous qui êtes notre lettre, écrite dans vos cœurs, connue et lue de tous les hommes. » Les Pères des premiers siècles font souvent mention de ces lettres de recommandation et l'usage en a persisté jusqu'à nos jours pour les prêtres; on les appelle *litteræ testimoniales*.

E. BEURLIER.

LEUSDEN, orientaliste hollandais, né à Utrecht le 26 avril 1624, mort dans cette ville le 30 septembre 1699. Après avoir étudié les langues orientales à l'université d'Utrecht, d'abord et à Amsterdam ensuite, il fut nommé, le 2 juillet 1650, professeur d'hébreu à l'université de sa ville natale. Il occupa sa chaire jusqu'à sa mort, sans autre interruption qu'un voyage en Allemagne, en France et en Angleterre, où il alla recueillir des documents pour ses travaux. On a de lui : *Jonas illustratus, hebraice chaldaice et latine*, in-8°, Utrecht, 1656; *Joel explicatus; adjunctus Obadias illustratus*, in-8°, Utrecht, 1657; *Onomasticum sacrum, in quo omnia nomina propria hebræa, chaldaica, græca et origine latina tum in Vetere quam in Novo Testamento occurrentia explicantur*, in-8°, Utrecht, 1665, 1684; *Philologus hebræus, continens quæstiones hebraicas quæ circa Vetus Testamentum hebræum moveri solent*, in-4°, Utrecht, 1656, 1672, 1695; Amsterdam, 1686; *Philologus hebræo-mixtus, in quo quæstiones mixtæ scilicet de versione Vulgata, de versione Septuaginta interpretum, de Paraphrasibus chaldaicis, de variis Judæorum sectis et de aliis multis rebus proponuntur*, in-4°, Utrecht, 1663; Leyde, 1682, 1699; *Philologus hebræo-græcus, in quo quæstiones hebræo-græcæ, circa Novum Testamentum græcum moveri solitæ enodantur*, in-4°, Utrecht, 1670; Leyde, 1685, 1695; les trois *Philologus* ont été réimprimés ensemble, 3 in-4°, Bâle, 1739; *Pirke Aboth, sive tractatus talmudicus, cum versione hebraica duorum capitum chaldaicorum Danielis*, in-4°, Utrecht, 1665; 2e édit., 1675, augmentée de plusieurs autres chapitres de Daniel et d'Esdras, traduits en hébreu, etc.; *Manuale hebræo-latino-belgicum*, in-12, Utrecht, 1668; *Grammatica hebræo-belgica*, in-12, Utrecht, 1668; *Clavis hebraica et philologica Veteris Testamenti*, in-8°, Utrecht, 1683; *Clavis græca Novi Testamenti, in quo et themata Novi Testamenti secundum ordinem librorum referuntur, et ejusdem dialecti, hebraismi ac rariores constructiones explicantur, necnon variæ observationes philologicæ, antiquitates item sacræ et profanæ annotantur*, in-8°, Utrecht, 1672; *Libellus de dialectis Novi Testamenti, singulatim hebraismis*, extrait du *Philologus hebræo-græcus*, par J. F. Fischer, in-8°, Leipzig, 1754, 1792; *Compendium græcum Novi Testamenti, in quo 1829 versiculi qui continent omnes et singulas totius Novi Testamenti voces asteriscis sunt annotati et a cæteris versiculis distincti*, in-8°, Utrecht, 1674; in-12, 1677; in-8°, 1682; 1762 (la plus correcte de toutes); *Compendium biblicum, in quo ex versiculis 23602 totius Veteris Testamenti, circiter bis mille tantum versiculi hebraice et latine sunt annotati et allegati, in quibus omnes universi Veteris Testamenti voces primitivæ et derivatæ, tam hebraicæ quam chaldaicæ, occurrunt, quo omnes, sub Leusdenii præsidio et ductione collegit

LETOUZEY ET ANÉ, EDIT.

Recto *(lettre)*

Verso *(adresse)*

LETTRE DE SERAPION A PTOLEMEE ET APOLLONIUS (154 avant J.-C.)

Ms. du Louvre No 2366

D. Daniel Van Vianen Ultrajectensis, in-8°, Utrecht, 1674; Halle, 1736; nombreuses éditions; *Psalterium hebraicum, hebræo-latinum, hebræo-belgicum,* in-12, Utrecht, 1667; *Novum Testamentum græcum,* in-24, Utrecht, 1675; *Biblia hebraïca cum præfatione,* in-8°, Amsterdam, chez Joseph Athias, 1661; 2e édit., 1661, *cum lemmatibus latinis* (cette Bible fut regardée comme la meilleure jusqu'à celle de Van der Hooght en 1705; voir *Journal des savants,* 1707, *Supplément*, p. 219-238); *Novum Testamentum syriacum, cum versione latina Tremellii paululum recognita,* in-4°, Leyde, 1708 (édition achevée par Charles Schaaf). On doit aussi à Leusden les éditions suivantes : *Samuelis Bocharti opera omnia* (avec la collaboration de Pierre Villemondi), 2 in-f°, Leyde, 1675; 3 in-f°, 1692; *Martini Pooli Synopsis criticorum,* 5 in-f°, Utrecht, 1686; *Joannis Lightfoot opera omnia,* 3 in-f°, 1699. « Leusden, dit Michel Nicolas dans la *Nouvelle Biographie générale,* Paris, t. XXXI, 1862, col. 11, n'a été ni un esprit original ni un savant de premier ordre; mais ses travaux ont été utiles, en rendant plus faciles les études philologiques nécessaires à l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament. » — Voir le *Journal des savants,* 1707, p. 160; 1710, p. 141-142; C. Burmann, *Trajectum eruditum,* in-4°, Utrecht, 1738, p. 185-191 ; Laboudène, dans la *Biographie universelle,* t. XXIV, p. 385; Michel Nicolas, dans la *Nouvelle Biographie générale,* t. XXXI, 1862, col 11.

F. VIGOUROUX.

LEVAIN (hébreu : *śe'ôr;* chaldéen : *śe'ôr*, Septante : ζύμη; Vulgate : *fermentum;* hébreu : *ḥâmêṣ*, ce qui est fermenté, *fermentatum*), pâte aigrie servant à déterminer la fermentation de la pâte fraiche. — 1° Le levain est une substance déjà fortement fermentée qu'on ajoute à la pâte dont on veut faire le pain. Aujourd'hui, cette substance est ordinairement la levure de bière. Pline, *H. N.*, XVIII, XI, 26, dit que, de son temps, on faisait lever le pain d'orge avec de la farine de lentille ou de cicerole ou pois chiche. Chez les Hébreux, on se servait communément de lie de vin ou de vin doux pour provoquer la fermentation de la pâte. Cf. *Pesachim*, III, 1. Le levain le plus facile à obtenir et le plus habituellement employé chez les anciens était emprunté à de la pâte antérieurement levée. C'était celui qu'on utilisait en Égypte. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 320. Pour l'obtenir, on prélève une partie de la pâte déjà préparée pour la cuisson; au bout de huit à dix heures, dans une enceinte à température assez douce, la fermentation se développe d'elle-même dans cette pâte; si à plusieurs reprises on l'additionne d'eau et de farine, au bout de quelques heures encore, cette masse se change en levain. On la mélange ensuite à la pâte nouvelle, dans la proportion d'un tiers à une moitié, selon que la température est plus ou moins élevée. La fermentation se produit dans la pâte aux dépens des matières sucrées de la farine; l'acide carbonique qu'elle dégage rend la pâte poreuse et légère et fait qu'ensuite le pain constitue une nourriture à la fois plus agréable et plus facilement assimilable.

2° Il est fait plusieurs allusions, dans la Sainte Écriture, à l'effet du levain sur la pâte. Le boulanger chauffe son four en attendant que sa pâte soit levée. Ose., VII, 4. Un peu de levain soulève une masse de pâte. I Cor., V, 6; Gal., V, 9. Il faut au levain quelques heures pour qu'il puisse produire son effet. C'est pourquoi les Hébreux, sortis à la hâte de la terre d'Égypte, durent faire cuire des pains sans levain à leur première station. Exod., XII, 39. Ils furent ainsi obligés, dès le début de leur voyage et à peu de jours du premier festin pascal, de se nourrir de pains azymes, comme ils auront à le faire désormais chaque année durant l'octave de la Pâque. Exod., XII, 15. Voir AZYMES, t. I, col. 1311. Durant toute cette octave, aucune trace de levain ne devait subsister dans les demeures ni dans tout le pays d'Israël. Exod., XII, 19; XIII, 7; Deut., XVI, 3. Il fallait éloigner toute tentation de violer la loi, en supprimant ce qui servait d'ordinaire à rendre le pain plus agréable. Les docteurs juifs veillèrent à l'accomplissement rigoureux de cette prescription. L'agneau pascal était immolé le 14 nisan, au soir, et alors seulement commençait le temps des azymes. Mais ils voulaient que, dès la nuit précédente, le père de famille inspectât toute sa maison le flambeau à la main, et que tout ce qui était fermenté fût brûlé vers le milieu de la journée. Vers dix heures du matin de ce jour, on prenait le dernier repas avec du pain levé. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 308.

3° La raison principale qui faisait proscrire le pain fermenté dans l'octave de la Pâque et dans la plupart des offrandes, Exod., XXIX, 2; Lev., II, 11; VII, 12; VIII, 2; Num., VI, 15, était que la fermentation implique une sorte de corruption. Dans les deux passages de saint Paul, I Cor., V, 6; Gal., V, 9, la Vulgate traduit ζυμοῖ, « fait lever, » par *corrumpit,* « corrompt. » Cette idée, du reste, a été familière aux anciens. On n'offrait point aux dieux de pains fermentés, parce qu'on les regardait comme corrompus en quelque manière. Cf. Aulu-Gelle, X, XV, 19; Perse, *Sat.,* I, 24; Plutarque, *Quæst. rom.*, 109. Les Hébreux n'emportèrent pas de levain d'Égypte, ce qui signifie symboliquement qu'ils laissèrent à l'Égypte sa corruption, sans en prendre rien avec eux quand ils partirent pour le désert. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 630, 631. Aux fêtes de la Pentecôte, Lev., XXIII, 17, et dans les sacrifices d'actions de grâces, Lev., VII, 13; Am., IV, 5, on présentait des pains fermentés. Mais ces pains n'étaient pas offerts sur l'autel. Cf. *Menachot*, V, 1 ; *Siphra,* f. 77, 1; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 194; De Hummelauer, *In Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 370. Il convenait qu'à la Pentecôte, fête destinée à remercier Dieu de la récolte, on présentât devant lui le fruit de la récolte dans l'état où l'homme l'utilisait d'ordinaire, par conséquent sous forme de pain fermenté. Une raison analogue explique l'offrande de pareils pains dans le sacrifice d'actions de grâces. Cf. Bähr, *Symbolik,* t. II, p. 372 ,650; Iken, *De duobus panibus Pentecostes,* Brême, 1729.

4° Il est à croire que, la plupart du temps, les Hébreux faisaient leur pain sans levain. C'est ainsi que procèdent Abraham et Gédéon vis-à-vis d'hôtes respectables. Gen., XIX, 3; Jud., VI, 19. Sans doute, dans l'un et l'autre cas, il fallait agir vite. Toujours est-il que les deux personnages n'avaient pas habituellement de levain tout préparé ; car il n'eût pas été plus long de faire des pains levés que des pains azymes. Aujourd'hui encore, c'est la pratique commune en Orient, au moins dans les villages d'Égypte, de Syrie et de Palestine, de pétrir la pâte sans levain et de la faire cuire immédiatement. Les Arabes font aussi leur pain avec de la pâte sans levain, qu'ils se contentent de délayer dans l'eau et d'appliquer ensuite avec le creux de la main sur la cruche qui leur sert de four. Ce pain sans levain ne vaut plus rien le lendemain. C'est seulement quand ils ont besoin d'en conserver plus longtemps et qu'ils ont le temps et la commodité de préparer du levain, qu'ils en mettent dans leur pâte. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 192-194.

5° Dans le Nouveau Testament, le levain représente aussi quelquefois un principe de corruption. Notre-Seigneur avertit les disciples de se garder du levain des pharisiens. Les disciples croient d'abord qu'il s'agit du levain avec lequel on prépare le pain. Le Sauveur leur explique que le levain dont il parle n'est autre que la doctrine des pharisiens, leur hypocrisie, leur méchanceté, leur attachement pour les traditions humaines au mépris de la loi de Dieu. Matth., XVI, 6-12; Marc., VIII, 15; Luc., XII, 13. Cette comparaison entre le levain et la mauvaise doctrine était familière aux docteurs juifs. Cf. Buxtorf, *Lexicon talmud.,* édit. Fischer, p. 1145. Saint

Paul, aprés avoir reproché aux Corinthiens l'inceste qui a été commis parmi eux, leur recommande de se débarrasser de tout vieux levain de mal et de méchanceté, afin de célébrer la Pâque du Christ avec les azymes de la pureté et de la vérité. I Cor., v, 7, 8. — Dans une de ses paraboles, Notre-Seigneur mentionne le levain au point de vue de son action sur la masse de la farine : « Le royaume des cieux est semblable à du levain qu'une femme prend et mêle á trois *se'âh* de farine, jusqu'á ce que le tout soit fermenté. » Matth., XIII, 33. Le Sauveur dut reproduire plusieurs fois cette parabole, puisqu'on la retrouve dans saint Luc., XIII, 21, assignée á une autre époque. Le *se'âh* vaut un tiers du *bath* ou *éphah*, soit treize litres. Trois *se'âh* constituaient la contenance ordinaire d'un pétrin. Gen., XVIII, 6; Jud., VI, 19; I Reg., I, 24. Ce nombre n'a donc pas de signification particuliére dans la parabole. Le royaume des cieux, c'est-á-dire l'Église, doit, par la prédication évangélique, produire dans le monde un effet analogue á celui du levain dans la pâte : être mêlée á toute l'humanité comme le levain á la pâte; agir sur elle, malgré sa faiblesse numérique, comme le levain agit sur la pâte; produire sur l'humanité une transformation qui la soulève, la transforme, lui donne de la valeur aux yeux de Dieu et l'aide á se conserver en bon état, de même que le levain soulève la pâte, la fait entrer tout entière en fermentation, lui donne du goût et l'aide à se conserver. Les dernières paroles de la parabole, « jusqu'á ce que le tout soit fermenté, » indiquent que l'Église est destinée á agir sur toute l'humanité, dans l'universalité des temps et des lieux. Il est de toute évidence que, dans cette parabole, le levain ne saurait être pris dans le sens péjoratif qui lui convient dans d'autres passages de la Sainte Écriture. Cf. S. Jérôme, *In Evang. Matth.*, II, 13, t. XXVI, col. 91, 92; S. Augustin, *Quæst. evang.*, I, 12, t. XXXV, col. 1326; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 533, 534; Jülicher, *Die Gleichnissreden Jesu*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. II, p. 577-581.

H. LESÊTRE.

LEVANT, partie de l'horizon oú le soleil se lève. Voir CARDINAUX (POINTS), t. II, col. 257.

LÉVI (hébreu : *Lêvî*; Septante : Λευεί ou Λευί), nom d'un fils du patriarche Jacob, d'une tribu d'Israël et de trois autres Israélites.

1. LÉVI, le troisiéme fils que Jacob eut de Lia. Gen., XXIX, 34. Son nom, comme celui de ses fréres, est un jeu de mots provenant de l'exclamation de sa mére lorsqu'elle le mit au monde : « Elle conçut de nouveau et engendra un fils, et elle dit : Maintenant mon mari s'unira (hébreu : *yillâvêh*) à moi, parce que je lui ai enfanté trois fils. C'est pourquoi elle l'appela du nom de *Lêvî*. » Gen., XXIX, 34. Personnellement, Lévi n'est connu que par un épisode sanglant, raconté Gen., XXXIV. Pour venger l'honneur de sa sœur Dina, il ne craignit pas, avec Siméon, son frére, d'employer la ruse et la cruauté. Au mépris de la parole donnée et de l'alliance contractée, ils surprirent au milieu des douleurs de la circoncision Hémor et Sichem, chefs chananéens, et leur ville, les mirent á mort, égorgérent les hommes et emmenèrent en captivité les femmes et les enfants aprés avoir tout pillé et dévasté dans les maisons et dans les champs. Jacob adressa á ses fils de durs reproches : « Vous m'avez troublé, leur dit-il, et vous m'avez rendu odieux aux Chananéens et aux Phérézéens, habitants de cette terre. Nous sommes peu nombreux; ils se rassembleront et me frapperont, et je serai détruit, moi et ma maison. » Gen., XXXIV, 30. C'est sans doute parce que cette considération devait produire le plus d'impression sur les coupables que le patriarche la fait valoir. Elle n'exclut pas l'horreur que dut lui inspirer le crime de ses enfants, comme on peut en juger d'aprés les paroles de la Bénédiction. Gen., XLIX, 5-7. Voir LÉVI 2. Lévi est le pére de la tribu qui porte son nom. Ses fils furent Gerson, Caath et Mérari. Gen., XLVI, 11; I Par., VI, 1.

A. LEGENDRE.

2. LÉVI (TRIBU DE), une des tribus d'Israël, spécialement consacrée au culte religieux. Nous en examinerons le nom et l'origine, la division et les fonctions, les droits et les priviléges, et enfin l'histoire. Par lá même se trouveront éclaircies plusieurs difficultés soulevées par l'école critique contemporaine.

I. NOM. — La Genése, XXIX, 34, interpréte le mot לֵוִי, *Lêvî*, dans le sens de « uni, attaché ». La racine לָוָה, *lâvâh*, est employée, á la forme *niphal*, avec la signification de « adhérer, s'attacher á quelqu'un », dans Isaïe, LVI, 3, 6, et Ps. LXXXII (hébreu, LXXXIII), 9. Dans les Nombres, XVIII, 2, les *Lévites* sont représentés comme « attachés » (*illâvû*) á Aaron, le grand-prêtre. Leur nom patronymique exprime ainsi en même temps leurs fonctions de ministres sacrés. Mais certains exégétes ne voient lá qu'un procédé artificiel, au moyen duquel le patriarche Lévi eût été appelé ainsi à une date postérieure à l'organisation de la tribu. *Lévi* n'eût donc été á l'origine ni un nom d'homme ni un nom patronymique, mais un qualificatif indiquant une fonction ou une « attache » quelconque á une institution. De cette façon P. de Lagarde, *Orientalia*, Gœttingue, 1880, t. II, p. 20; *Mittheilungen*, Gœttingue, 1887, t. I, p. 54, prend les Lévites pour les Égyptiens qui *se joignirent* aux Sémites lorsque ceux-ci quittèrent la contrée du Nil pour rentrer en Asie. Cf. Exod., XII, 38; Num., XI, 4. Voir aussi E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1887, t. I, p. 149. Cette hypothèse est non seulement contredite par le texte sacré, mais elle manque de toute vraisemblance; on ne peut admettre que les Israélites, avec leur amour-propre national, aient confié á des étrangers un ministére aussi important que celui du sacerdoce. — Maybaum, *Die Entwickelung des altisraelitischen Priesterthums*, Breslau, 1880, p. IV, s'élevant contre l'opinion de P. de Lagarde, conclut de l'étymologie de *lâvâh* que les Lévites portaient ce nom en leur qualité de « clients du temple ». Il est sûr que le participe *lôvéh*, « emprunteur, débiteur, » et, si l'on veut, « client, » a pour corrélatif *malvéh*, « prêteur, créancier » ou « patron ». Cf. Prov., XXII, 7; Is., XXIV, 2, etc. Mais le lévite n'est jamais nommé *lôvéh*, ni le temple *malvéh*. — Baudissin, *Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, Leipzig, 1889, p. 50, s'appuyant sur Num., XVIII, 2, 4, prétend que les Lévites, appelés á « s'adjoindre » aux prêtres, ne devaient pas par lá même leur vocation à leur naissance. Outre que cette conclusion pèche contre la logique, elle est condamnée par le texte biblique lui-même, où nous voyons Dieu présenter les Lévites à Aaron comme « ses frères, la tribu de Lévi, la race de son pére ». L'auteur sacré marque simplement ici la supériorité des enfants d'Aaron sur les autres membres de la famille de Lévi, de même que la priorité de leur vocation et de leur consécration. Baudissin, *ibid.*, p. 72, n'est pas plus heureux en expliquant l'hébreu *Leviim* par « les attachés » ou « l'escorte de l'arche ». Être attaché à l'arche ou former son escorte n'était pas le privilège exclusif des Lévites, les prêtres tenaient de plus prés au symbole sacré. Accompagner l'arche ne fut, du reste, qu'une fonction transitoire. Aprés l'établissement des Hébreux dans le pays de Chanaan, les anciens *leviim* étaient devenus des *kôhanim* ou « prêtres ». Comment ce dernier nom n'aurait-il pas supplanté le premier, donnant ainsi naissance à la tribu des *Kôhanim* et au patriarche *Kôhên* plutôt qu'á celle des *Leviim* et au patriarche *Lêvî?* — F. Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen*, Munich, 1893, p. 30; *Die altisraelitische Ueberlieferung*, Munich, 1897, p. 278, fait

un rapprochement intéressant avec certaines inscriptions minéennes trouvées par Euting à el-Ola, au nord de Médine, et où il est question de personnes appartenant au Dieu *Wadd*, désignées sous le nom de *lawi'u*, féminin, *lawi'at,* « prêtres, prêtresses. » Le rapport de ces mots avec l'hébreu *lêvî* est accepté par Mordtmann, *Beiträge zur minäischen Epigraphik,* Weimar, 1893, p. 43, et Sayce, *Early history of the Hebrews,* Londres, 1897, p. 80. Mais en admettant que telle soit leur signification exacte, leur emploi n'est pas conforme à celui de *lêvî.* Si l'on peut dire : « *le* prêtre, *la* prêtresse de Wadd, » on ne trouve nulle part dans l'Ancien Testament : « le lévi de Jehovah. » L'idée de « prêtre » est exclusivement représentée en hébreu par *kôhên.* S'il y a eu emprunt, c'est plutôt du côté des Minéens, emprunt qui s'expliquerait par l'établissement de colonies israélites dans le pays. — Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* Berlin, 1899, p. 146, prétend que *Lêvî* est simplement le nom ethnique dérivé de *Lê'âh* (Vulgate : *Lia*). Tel est aussi le sentiment de Stade, *Lea und Rahel,* dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* Giessen, t. I, 1881, p. 116.

II. Origine. — Il y a là, on le voit, bien des subtilités pour échapper à l'autorité de la tradition biblique. C'est pourtant la seule qui réponde aux exigences de l'histoire. Il est certain qu'à l'origine il a existé une tribu distincte, du nom de Lévi. Nous en avons la preuve dans la Bénédiction de Jacob, Gen., XLIX, 5-7, où elle a sa place marquée parmi les descendants du patriarche, à côté de Siméon. Voici, d'après l'hébreu, la traduction de ce très ancien morceau poétique. Il est probable cependant que le texte massorétique ne représente pas partout le texte primitif; de là certaines restitutions qu'il est permis de faire d'après les anciennes versions ou d'après des conjectures critiques. Cf. J. M. Lagrange, *La prophétie de Jacob,* dans la *Revue biblique,* Paris, t. VII, 1898, p. 525; C. J. Ball, *The Book of Genesis in hebrew,* Leipzig, 1896, p. 107.

ŷ. 5. Siméon et Lévi sont frères,
Ils ont consommé la violence avec leurs ruses :
ŷ. 6. Que mon âme n'entre pas dans leur complot,
Que mon honneur ne s'unisse pas à leur coalition,
Car dans leur colère ils ont tué des hommes,
Et dans leur caprice ils ont énervé des taureaux.
ŷ. 7. Maudite soit leur colère, car elle a été violente,
Et leur fureur, car elle a été inflexible.
Je les diviserai dans Jacob,
Et je les disperserai dans Israël.

Il est clair que ce passage fait allusion au récit de Gen., XXXIV, 25-31, à la fourberie et à la cruauté de Siméon et de Lévi à l'égard des Sichémites. Voir Lévi 1. C'est pour cela que, dans le premier vers, au lieu de *'aḥim,* « frères, » on propose de lire *'ôḥîm,* « hyènes » (Ball) ou « hurleurs » (Lagrange). Cf. Is., XIII, 21. Des allusions semblables sont faites à propos de Ruben. Cf. Gen., XLIX, 4; XXXV, 22. On remarquera que, dans la Bénédiction, Lévi, représentant réel ou simplement idéal de la tribu, n'apparaît pas comme type de l'ordre sacerdotal. Par conséquent, ce n'était pas non plus comme ministres du culte que les *Levîim* portaient ce nom. Par là même aussi, puisque nous trouvons, dès les premiers temps de l'histoire d'Israël, une vraie tribu de Lévi, qui n'est pas envisagée comme la tribu sainte, nous en conclurons qu'elle existait comme tribu politique, au même titre que les autres, et indépendamment de sa consécration au service divin.

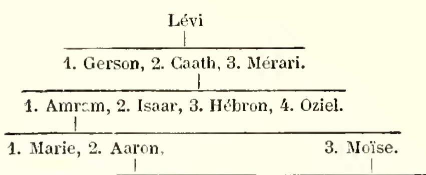
Wellhausen et d'autres critiques admettent cette conclusion, mais prétendent qu'il est impossible de rattacher à cette tribu primitive celle des ministres sacrés : la première aurait disparu de bonne heure, et la seconde, d'origine récente, aurait eu des débuts indépendants. Nous ne pouvons réfuter en détail ces assertions ni les raisons mises en avant. Qu'il nous suffise de dire que la prétendue disparition est une supposition gratuite, que l'histoire ne nous montre nulle part ces débuts indépendants dont on parle. Ce qu'il y a de certain, c'est que le Deutéronome, quelle que soit son origine, suppose la tribu de Lévi en possession universellement reconnue des prérogatives sacerdotales, et que, dans la Bénédiction de Moïse, Deut., XXXIII, 8-11, la *tribu sacerdotale de Lévi* est bien, comme dans la Bénédiction de Jacob, sœur de Ruben, de Juda et des autres, par conséquent identique à la tribu primitive. Voici, du reste, le passage de Deut., XXXIII, 8-11; il nous apportera quelque lumière sur les origines de la famille lévitique : « Et [Moïse] dit à Lévi (c'est-à-dire au sujet de Lévi) :

ŷ. 8. Donne à Lévi (d'après LXX) ton Tummîm
Et ton Urim à ton homme pieux,
Que tu as tenté à Massa,
Que tu as jugé aux Eaux de Mériba ;
ŷ. 9. Qui a dit de son père
Et de sa mère : Je n'y ai point égard ;
[Qui] n'a pas considéré ses frères
Et n'a pas connu ses enfants.
Parce qu'ils ont observé tes commandements
Et gardé ton alliance,
ŷ. 10. Ils enseigneront tes jugements à Jacob
Et ta loi à Israël;
Ils présenteront l'encens à tes narines,
Et l'holocauste sur ton autel.
ŷ. 11. Bénis, Jéhovah, sa fortune (ou sa force)
Et agrée l'œuvre de ses mains;
Brise les reins de ses adversaires
Et de ses ennemis, afin qu'ils ne puissent se lever contre lui.

L'Urîm et le Tummîm représentent un des attributs du sacerdoce. Donner au peuple l'enseignement religieux, offrir l'encens et le sacrifice sont les principales fonctions du ministère sacré. Et tels sont les privilèges dont nous trouvons la tribu de Lévi déjà investie. Mais d'où lui vint cette prérogative? Elle la dut, non pas à un acheminement graduel, comme on le prétend, mais à un choix spécial de Dieu, à une institution positive. Cf. Num., I, 50; III, 3, 6, etc. Cependant la raison de sa vocation est clairement indiquée ici : ce fut sa fidélité envers Dieu. Quelle que soit, en effet, l'obscurité de l'allusion par rapport à Massa et à Mériba (cf. Exod., XVII, 1-7; Num., XX, 1-13; XXVII, 14), les paroles du ŷ. 9 sont également l'écho d'un événement historique, raconté Exod., XXXII, 21-29. Moïse, après l'incident du veau d'or, voulant châtier les coupables, s'écria : « A moi quiconque est pour Jéhovah! » Les Lévites seuls entendirent cet appel. Armés de glaives, ils parcoururent le camp d'un bout à l'autre, frappant tous ceux qu'ils rencontraient, « frères, amis, parents, » c'est-à-dire sans ménagement, sans distinction de personnes. C'est ce que le poète sacré rappelle en disant qu'ils ne connurent ni père, ni mère, ni frères, ni enfants. Il n'a donc pas voulu par là exprimer un principe abstrait, c'est-à-dire le détachement habituel des Lévites, le renoncement aux liens les plus chers, mais un fait réel, qui a mis en relief leur attachement absolu à la cause de Jéhovah. Aussi est-ce ce jour-là qu'ils reçurent la promesse de l'investiture des fonctions saintes. Ils avaient, par leur zèle, changé en bénédiction la malédiction qu'avait attirée sur eux la conduite criminelle de leur père. Il est permis peut-être de remonter plus haut dans l'histoire et d'expliquer les aptitudes spéciales des enfants de Lévi au culte religieux. On a remarqué parmi eux plusieurs noms propres égyptiens ou renfermant un élément égyptien; tels sont ceux de Phinéès (hébreu : *Pineḥâs*), Exod., VI, 25; Num., XXV, 7; Phutiel (hébreu : *Pûṭî'êl;* cf. *Pûṭifar*), Exod., VI, 25, et celui de Moïse (*Môšéh*)- lui même. Il est donc possible que des familles influentes de la tribu soient entrées en rapport avec les Égyptiens, pendant leur séjour dans la vallée du Nil. L'homme de Dieu qui s'adresse au grand-prêtre Héli, rappelle que

les ancêtres de celui-ci avaient été « les serviteurs de la maison de Pharaon », I Reg., II, 27, formule qui n'est jamais appliquée à Israël dans son ensemble. Sous le coup de l'aversion dont furent l'objet les fils de Lévi par suite du crime de Sichem, ils se tournèrent peut-être plus que les autres Israélites vers les habitants de l'Égypte et acquirent dans ce commerce une culture plus élevée, une certaine connaissance de la religion égyptienne, ce qui ne les empêcha pas d'être les ardents défenseurs de leurs traditions religieuses. « Ainsi Lévi se préparait à prendre la direction spirituelle des autres tribus. Lorsque, après les jours d'oppression, l'heure de la délivrance sonna, ce fut un lévite qui fut choisi pour sauver ses frères de la servitude et pour leur donner leur organisation religieuse, principe de leur unité et de leur future puissance. Les lévites furent tous désignés pour remplir, au sein de la nation nouvelle, les fonctions de ministres du culte; ils restèrent attachés au service de Jéhovah, dont ils avaient assuré le triomphe. Les analogies que l'on a signalées entre divers éléments des institutions rituelles des Hébreux et des Égyptiens s'expliqueraient très bien par les circonstances que nous venons d'exposer. » A. van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique,* Londres et Louvain, 1899, p. 309.

III. Division : *Prêtres et Lévites.* — La tribu de Lévi a compris de tout temps deux groupes distincts de ministres sacrés : les prêtres et les lévites proprement dits. Les premiers appartenaient exclusivement à la famille d'Aaron, les seconds se rattachaient aux autres descendants de Lévi. Voici, du reste, d'après Exod., VI, 16-25, un arbre généalogique qui fera mieux comprendre ce que nous dirons à ce sujet :



Le sacerdoce existait même avant la vocation de la tribu de Lévi. Déjà, au moment de l'exode, Aaron est associé à Moïse, dont il est le porte-voix. Exod., IV, 14. Là, il est appelé « le lévite », titre qui nous le représente comme le *chef de l'ordre lévitique.* Plus tard il est convoqué par Dieu sur le Sinaï avec ses deux premiers fils, Nadab et Abiu, en compagnie de Moïse et des 70 Anciens. Exod., XXIV, 1, 9. Si Nadab et Abiu se trouvent ici associés à leur père, c'est qu'ils sont considérés comme partageant ses fonctions et sa dignité. Il est probable même que les *na'ărê benê Yṡrâ'êl,* « les jeunes gens » ou « les serviteurs des fils d'Israël », qui, en cette circonstance, ℣. 5, offrent les sacrifices, sont, non pas les fils aînés des familles ou en général « des jeunes gens », mais les ministres du culte constitués parmi les enfants d'Israël, regardés comme « les serviteurs du peuple » dans la célébration du service religieux. Il est vrai qu'Aaron et ses fils ne sont pas encore solennellement consacrés. Mais leur investiture solennelle, Exod., XXVIII-XXIX, est motivée par l'institution du sanctuaire et l'organisation des cérémonies qui devaient s'y accomplir ; elle ne prouve pas qu'Aaron ne fut pas, avant sa consécration, attaché au service de Jéhovah. Le même motif s'applique au choix et à la consécration des Lévites, destinés a être les aides des enfants d'Aaron.

Les deux groupes lévitiques étaient, comme nous le verrons, nettement distingués par leurs attributions, et jamais la classe inférieure, quelle qu'ait été sa situation à telle ou telle époque de l'histoire, n'a pu s'élever à la hauteur de l'autre et se confondre avec elle. Cependant la communauté d'origine devait parfois occasionner une certaine obscurité, le mot *lévite* désignant, dans son acception générale, la tribu tout entière, et, dans son sens restreint, une catégorie spéciale de ministres sacrés. C'est pour cela que, dans quelques livres de l'Écriture, la distinction entre les deux ordres n'est pas aussi bien marquée que dans d'autres. Dans les Nombres, par exemple, le titre de prêtre est réservé aux fils d'Aaron, Num., III, 3 ; X, 8 ; XVI, 37, 39, etc.; les lévites « leur sont donnés » comme ministres inférieurs, III, 6-10 ; ils ne peuvent toucher les vases du sanctuaire sous peine de mort, le soin de les envelopper pour le transport n'appartient qu'aux prêtres, IV, 15, 19, 20 ; Dieu dit à Aaron : « J'ai pris pour vous du milieu des enfants d'Israël les lévites vos frères, pour être un don à Jéhovah, afin qu'ils le *servent* dans le ministère du tabernacle ; mais *toi et tes fils* avec toi, gardez votre *sacerdoce* à l'égard de tout ce qui concerne l'autel, etc. », XVIII, 6, 7. Dans le Deutéronome, au contraire, le *lévite,* c'est le membre de la tribu de Lévi, sans détermination ultérieure et sans aucune notion d'infériorité; le prêtre, c'est le lévite en tant qu'investi du droit à l'exercice des fonctions saintes. Deut., X, 8, 9 ; XII, 12, 18, 19; XVIII, 3-8. On trouve des expressions comme celle-ci : *Kôhănîm ha-leviyyîm,* « les prêtres lévites, » Deut., XVIII, 1 ; la Vulgate a mis la particule conjonctive, « les prêtres *et* les lévites, » mais ni le texte massorétique ni les Septante ne la portent, ce qui est conforme à la terminologie habituelle du Deutéronome. Il ne faudrait cependant pas conclure de là que le Deutéronome ignore la distinction entre les fils d'Aaron et les autres membres de la tribu. On remarque, du reste, que, même dans les livres où la distinction est le plus clairement marquée, le mot *lévite* est parfois employé dans son sens général, sans détermination précise; ainsi Num., XXXV, 2, 6, 8; Jos., XIV, 4; XXI, 8.

Les Paralipomènes présentent à la fois les deux caractères que nous venons de constater dans le Pentateuque. D'un côté, la ligne de démarcation est nettement tracée entre prêtres et lévites au point de vue de l'origine. Ceux-ci sont parfaitement distingués de ceux-là dans une énumération des douze tribus avec leurs chefs respectifs : « Les *Lévites* avaient pour chef Hasabias, fils de Camuel, et les *Aaronides,* Sadoc. » I Par., XXVII, 17. Il en est de même pour les attributions spéciales à chacun des deux groupes. Cf. I Par., VI, 48, 49 (hébreu, 33, 34); XVI, 39, 40; XXIII, 13, 28, 20, etc. Voir ce que nous disons plus bas : *Fonctions.* D'un autre côté cependant, malgré ces titres distinctifs, les deux ordres semblent parfois se confondre sous la plume de l'auteur. Ainsi les Lévites sont aussi bien que les prêtres « saints, saints à Jéhovah », II Par., XXIII, 6; XXXV, 3; ils exercent comme eux le ministère sacré (*šârêṭ*) « devant l'arche, dans la maison de Jéhovah, envers Jéhovah lui-même ». I Par., XVI, 4, 37; XXVI, 12; XV, 2. Il semble, d'après I Par., IX, 32, que ce sont des lévites de la famille de Caath, non pas des Aaronides, qui doivent renouveler chaque semaine les pains de proposition, fonction que la Loi réservait aux prêtres. Les lévites et « les prêtres lévites » sont confondus, II Par., V, 4, comme « porteurs de l'arche », du tabernacle, des meubles sacrés qu'ils introduisent dans le nouveau temple ; cependant, au ℣. 7, ce sont les prêtres qui placent l'arche dans le saint des saints. Dans la description d'une Pâque solennelle, célébrée sous le règne d'Ézéchias, II Par., XXX, 15, l'auteur, parlant des prêtres et des lévites, dit qu' « ils offrirent des sacrifices dans la maison de Jéhovah ». Il ajoute plus loin, ℣. 22, que les lévites « mangèrent durant la solennité, pendant sept jours, immolant des victimes pacifiques et louant Jéhovah le Dieu

de leurs pères ». Déjà, dans le chapitre XXIX, 4, 5, nous voyons les deux divisions du clergé traitées par le roi sur le même pied; et cependant les prêtres proprement dits, les fils d'Aaron, sont, au cours des cérémonies, plus d'une fois soigneusement distingués des simples lévites, ŷ. 12-16, 21-25, 26. Cette sorte d'égalité entre prêtres et lévites s'explique par la situation élevée que ces derniers possédaient à l'époque préexilienne. En tout cas, ce que nous venons de dire suffit pour montrer que les différentes manières de parler, chez les auteurs sacrés, tiennent à leurs points de vue différents ou à certaines conditions historiques, mais que la distinction fondamentale entre Aaronides ou prêtres et lévites proprement dits n'a jamais été méconnue.

Le tableau généalogique que nous avons donné plus haut montre l'origine commune et la distinction des deux groupes lévitiques. Aaron, le premier grand-prêtre, decendait de Lévi par Caath. Le sacerdoce fut héréditaire dans sa famille exclusivement. Ses deux fils aînés, Nadab et Abiu, que nous avons vus partager dès le début son ministère et sa dignité, moururent frappés par la colère divine, comme il est raconté Lev., X, 1-2. Les prérogatives sacerdotales passèrent alors à leurs frères, Éléazar et Ithamar, et leurs descendants. Les *fils d'Aaron* furent donc divisés en deux branches principales, et, après la mort de celui-ci, ce fut Éléazar qui revêtit les insignes du souverain pontificat. Num., XX, 25-28. Éléazar eut pour successeur son fils Phinéès. Num., XXV, 11-13. Pour le reste, voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 295. David partagea les deux branches sacerdotales en 24 classes, dont 16 de la souche d'Éléazar, et 8 de celle d'Ithamar. L'ordre de rang et de service fut déterminé entre ces classes par le sort. I Par., XXIV, 4-19. Les Lévites, de leur côté, se trouvèrent divisés dès l'origine en trois grandes familles, celle de Gerson, de Caath et de Mérari.

IV. FONCTIONS ET CONSÉCRATION. — Les prêtres et les lévites, avons-nous dit, étaient nettement distingués par leurs attributions. Nous ne pouvons indiquer ici que d'une manière générale les fonctions sacerdotales. Pour les détails, voir PRÊTRES. Aux prêtres seuls appartient le service de l'autel, oblation des sacrifices, offrandes et libations. Eux seuls peuvent entrer dans le tabernacle, pour faire brûler l'encens sur l'autel des parfums, veiller au service de la table des pains de proposition, à l'entretien du chandelier d'or. Exod., XXX, 7, 20; Lev., XXIV, 2-9, etc. Leur mission près du peuple, dans ces fonctions mêmes, est de le réconcilier avec Dieu, de le bénir, de l'instruire dans la Loi, de le maintenir dans la pureté légale. Lev., IV, V, X, 10, 11; XIII, XIV; Num., VI, 22-27. Un de leurs privilèges est l'usage des trompettes sacrées dans les circonstances solennelles. Num., X, 8. Ils doivent être exempts de certains défauts corporels, se purifier des souillures légales avant de remplir leur ministère et de manger les choses saintes. Lev., XXI, 16-23; XXII, 2-7. Tous sont tenus de pratiquer les ablutions réglementaires, et de s'abstenir de boissons enivrantes chaque fois qu'ils doivent entrer dans le tabernacle. Exod., XXX, 19; Lev., X, 9.

Les lévites sont les gardiens du sanctuaire et les serviteurs des prêtres, auxquels ils sont absolument subordonnés. Num., I, 50; III, 6-10. Leur exclusion des offices et des droits sacerdotaux est indiquée d'une manière saisissante dans le récit de la révolte et du châtiment de Coré, de Dathan et d'Abiron. Num., XVI, 1-35. Ils sont offerts à Dieu par Aaron pour remplacer les premiers-nés d'Israel. Num., III, 12, 45; VIII, 11, 13-19. Au désert, ils sont chargés du transport du tabernacle et de son mobilier. Les attributions de chaque famille sont énumérées d'une manière précise. Num., IV. Les fils de Caath, sous la conduite d'Éléazar, devaient porter les meubles sacrés, préalablement enveloppés par les prêtres en de précieuses couvertures. Les fils de Gerson, sous la conduite d'Ithamar, avaient pour mission de porter les rideaux et les tentures du tabernacle. Les fils de Mérari, également soumis à Ithamar, portaient les planches, les barres et les colonnes qui formaient la charpente du tabernacle, les piquets et les cordages de l'enceinte du parvis. Sous David, nous trouvons les Lévites divisés en quatre classes : 1° les gardiens du matériel et du trésor de la maison de Dieu, I Par., XXIII, 4; XXVI, 20-28; 2° les magistrats et les juges, *šôterîm û-šôfetîm,* I Par., XXIII, 4; XXVI, 29-32; 3° les portiers, I Par., XXIII. 5; XXVI, 1-19; 4° les chantres. I Par., XXIII. 5; XXV. Ces derniers, à leur tour, étaient partagés en trois groupes, sous la direction de trois chefs de chœur : Asaph, des fils de Gerson, avec quatre sections; Éthan ou Idithun, des fils de Mérari, avec six sections; Héman, des fils de Caath, avec quatorze sections; ce qui faisait en tout vingt-quatre sections, dont chacune était divisée en douze familles, d'où 288 familles de chantres. I Par., XXV, 1-7. Voir CHANTRES DU TEMPLE, t. II, col. 556. La classe des portiers comprenait quatre groupes suivant les quatre points d'orientation du sanctuaire. Voir PORTIERS. Il est probable que les « magistrats et juges » étaient divisés en six classes diversement dénommées à différentes époques suivant l'une ou l'autre des familles les plus éminentes. Voir CAATHITES, t. II. col. 3; GERSON, t. III, col. 214; MÉRARI. Les Lévites entraient en fonctions à l'âge de trente ans, d'après Num., IV, 3, 23, 30, à vingt-cinq ans, d'après Num., VIII, 24 (les Septante portent 25 dans tous les passages). Cet âge fut fixé par la constitution davidique à vingt ans. I Par., XXIII, 24-28. Le service cessait à cinquante ans. Toute la période des rois fut la plus brillante pour les lévites. Après l'exil, nous les trouvons chargés de la surveillance des travaux du nouveau temple. I Esd., III, 8-9. Ils entourent Esdras pendant la lecture de la Loi, II Esd., VIII, 4, 7, 9, et c'est dans leur bouche qu'est placée la confession qui précède le renouvellement de l'alliance avec Dieu. II Esd., IX, 5. Ils sont chargés, sous l'inspection d'un prêtre, de procéder au prélèvement des dîmes. II Esd., X, 37-38. Cependant la classe des « magistrats et juges » disparaît presque complètement dans les documents qui se rapportent à cette époque du second temple.

Prêtres et lévites ne pouvaient entrer en fonctions sans une consécration spéciale, tant était grande la sainteté de leur ministère. Et ici encore la différence des deux ordres est marquée par la différence des rites. Sans parler de la consécration du grand-prêtre, qui était la plus solennelle, celle des simples prêtres se composait essentiellement des cérémonies suivantes : purification corporelle, vêture, c'est-à-dire remise de la tunique de lin, de la ceinture et de la mitre, remise des offrandes entre leurs mains, imposition des mains sur la victime, une sorte d'onction avec le sang d'un bélier sur l'extrémité de l'oreille droite, sur le pouce de la main droite et le pouce du pied droit, une aspersion avec un mélange de sang et d'huile sainte, enfin repas sacré. Cf. Exod., XXIX, 1-37; Lev., VIII, 1-36. Quant à l'onction proprement dite, voir HUILE, t. III, col. 776. — L'ordination des lévites était beaucoup plus simple, comme la reconnaît lui-même le texte sacré. II Par., XXIX, 34. La cérémonie préliminaire comprenait aussi la purification, c'est-à-dire une aspersion « d'eau de péché » ou symbolisant la rémission des péchés, puis purification du corps et des vêtements. Une double donation caractérisait la consécration proprement dite : les lévites étaient donnés à Jéhovah par les enfants d'Israël, et Jéhovah de son côté les donnait aux prêtres. On distingue quatre rites successifs : 1° Les princes du peuple imposaient les mains aux lévites, pour marquer qu'ils les substituaient aux premiers-nés que Dieu s'était réservés. 2° Le grand-prêtre les offrait à Dieu avec une cérémonie particulière que le texte hébreu exprime par les mots *hênîf tenûfâh.* Num., VIII, 11. *Hênîf* signifie

« agiter, balancer de côté et d'autre », et *ṭenûfâh* est le nom donné à l'offrande ainsi présentée à Dieu. Cf. Exod., XXIX, 24, 26; Lev., VII, 30, etc. 3° Les Lévites à leur tour mettaient les mains sur la tête des deux bœufs qu'on devait immoler. 4° Enfin ils étaient remis aux prêtres, dont ils devaient être les serviteurs. Num., VIII, 5-19. On voit par ce rituel toute la distance qui les séparait des ministres de l'autel. Avaient-ils des insignes? La Loi ne renferme aucune disposition spéciale à ce sujet; son silence ferait plutôt croire que non. Cependant les Paralipomènes nous présentent les lévites préexiliens revêtus de la tunique blanche comme les prêtres. I Par., XV, 27; II Par., V, 12. Était-ce en raison du caractère exceptionnel de certaines solennités? La situation élevée qu'ils avaient à cette époque les avait-elle conduits à cette sorte d'usurpation? On ne sait. Le fait est qu'après l'exil, ils n'avaient plus d'uniforme distinctif. Dans le récit de la reconstruction du temple, I Esd., III, 10, on mentionne les ornements sacrés des prêtres, on ne parle pas de ceux des lévites. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 6, rapporte que, sous le règne d'Agrippa, les lévites-chantres demandèrent et obtinrent l'autorisation de porter aussi bien que les prêtres une robe blanche. Dans son mécontentement, il s'écrie : « Toutes ces mesures étaient contraires aux usages nationaux, dont la violation devait attirer sur les Juifs de si justes châtiments. »

V. Droits et privilèges. — La tribu de Lévi, consacrée à Dieu, devait lui appartenir entièrement, sans souci des biens terrestres. Dieu seul était son héritage, Num., XVIII, 20; mais, en retour, il lui cédait une partie de ses droits sur la terre d'Israël. Les familles sacerdotales et lévitiques n'eurent donc point, comme les autres, de territoire propre et distinct dans le pays de Chanaan. Jos., XIII, 14, 33. Elles vécurent disséminées, ayant pour séjour garanti et privilégié certaines villes déterminées. Jos., XXI. Voir Lévitiques (Villes). Leur entretien tombait à la charge de la nation par là même qu'elles la représentaient auprès de Jéhovah. Des contributions de diverses natures étaient destinées soit aux membres de la tribu qui vivaient dispersés, soit à ceux qui étaient attachés au sanctuaire national pour l'exercice du ministère sacré. La dotation du clergé comprenait les revenus suivants :

1° *La dîme.* — La loi mosaïque plaçait dans la dîme la principale source de subsistance pour les prêtres et les lévites. Cf. Deut., XIV, 22-29. Voir Dime, t. II, col. 1431.

2° *Les premiers-nés et les prémices.* — La même loi établit que les premiers-nés mâles des troupeaux appartiennent à Jéhovah et doivent lui être consacrés, que les prémices de tous les produits des champs doivent lui être données. Exod., XIII, 11-16; XXIII, 19; XXXIV, 19-20; Deut., XV, 19-23; XXVI, 1-10. Or, la part de la tribu de Lévi en Israël n'est autre que la part de Jéhovah. Num., XVIII, 8-19; Deut., XVIII, 1-2. Les ministres sacrés avaient donc un droit à prélever sur ces offrandes, mais en laissaient une partie aux donateurs pour leurs repas de fêtes. Voir Premiers-nés et Prémices.

3° *Les sacrifices et les offrandes.* — L'autel lui-même constituait pour les prêtres une source abondante de revenus. Nous savons, d'après Num., XVIII, 9-10, que « les choses très saintes » étaient exclusivement réservées aux prêtres, et qu'elles devaient être consommées dans le lieu saint, par les seuls membres mâles des familles sacerdotales. Sous ce nom étaient comprises les viandes des victimes offertes pour le péché (*ḥaṭṭâ'ṭ*), dans les cas où ce qui restait après les parties consumées sur l'autel ne devait pas être brûlé, et les viandes des victimes offertes pour le délit ou la réparation (*'âšâm*). Parmi ces mêmes choses était compté le sacrifice non sanglant (*minḥâh*), c'est-à-dire l'offrande de farine fine avec de l'huile et de l'encens, ou de gâteaux sans levain pareillement trempés dans l'huile. Une partie était brûlée sur l'autel, le reste devait être consommé dans le lieu saint, par les prêtres. Lev., II, 1-11; Num., XV, 1-15. Tous les membres des familles sacerdotales, les femmes comme les hommes, pouvaient prendre leur part de certaines offrandes, des prémices en particulier. Num., XVIII, 11-19. Le Lévitique, VII, 29-34, détermine ce qui revient au prêtre des victimes pacifiques. Dans l'holocauste, le sacrificateur ne prélevait que la peau de l'animal. Lev., VII, 8. Voir Offrandes, Sacrifices.

4° *Les choses consacrées à Dieu.* — Dans la consécration simple ou par vœu, il n'y avait point, semble-t-il, de bénéfice direct pour le prêtre; les dons revenaient au sanctuaire. Mais, dans la consécration absolue ou *ḥêrém*, l'objet consacré, n'étant soumis à aucune condition de vente ou de rachat, appartenait à Jéhovah comme « chose très sainte ». Lev., XXVII, 28. Or, d'après Lev., XXVII, 21, cette chose revenait au prêtre : celui qui, après avoir consacré son champ, ne le rachète point et le vend malgré cela à un tiers, perdra son droit de rachat et son titre de propriété, de sorte qu'en l'année du jubilé, le champ, au lieu de lui revenir, sera considéré comme chose sainte de Jéhovah à l'instar d'un champ *ḥêrém*, et par conséquent « passera en la possession du prêtre ». — Pour le privilège de l'*hérédité* dans la tribu de Lévi, voir Prêtres.

VI. Histoire. — 1° *Du Sinaï à la conquête de Chanaan.* — La tribu de Lévi, par sa consécration même, était séparée des autres tribus d'Israël; aussi ne fut-elle pas comprise dans le dénombrement du peuple ou plutôt des guerriers, fait au Sinaï. Num., I, 47, 49; II, 33. Mais, comme les Lévites avaient été substitués aux premiers-nés, ils furent comptés d'après un autre système, c'est-à-dire depuis un mois et au-dessus, et non pas depuis la vingtième année, selon le mode de recensement adopté pour les hommes en état de porter les armes. Num., III, 15. Si l'on se fût restreint à ne les prendre que depuis l'âge de vingt ans jusqu'à soixante, leur nombre n'aurait pu égaler, à beaucoup près, celui de tous les premiers-nés des autres tribus. On trouva 7 500 Gersonites, 8 600 Caathites et 6 200 Mérarites, Num., III, 22, 28, 34; au total 22 300. La Bible, cependant, Num., III, 39, ne parle que de 22 000, ce qui tient sans doute à une erreur de transcription dans ce chiffre ou dans l'un des précédents. Dans les campements, la place des lévites et des prêtres était naturellement auprès du tabernacle : les fils de Gerson étaient à l'ouest, avec Éliasaph pour chef; ceux de Caath, au sud, ayant à leur tête Élisaphan; ceux de Mérari, au nord, sous la direction de Suriel; Moïse, Aaron et ses fils occupaient le côté oriental. Num., III, 23-24, 29-30, 35, 38. Pour porter les diverses parties du mobilier sacré, les Gersonites reçurent deux chars et quatre bœufs, et les Mérarites quatre chars et huit bœufs, le tout offert par les chefs des douze tribus. Les Caathites ne reçurent rien, parce que, en raison de la sainteté de leurs fardeaux, ils devaient les porter sur leurs épaules. Num., VII, 6-9. Pour convoquer le peuple devant le tabernacle, pour réunir les chefs de la nation, pour annoncer la levée du camp et le départ, les prêtres faisaient retentir les trompettes sacrées. Il en était de même pour proclamer la guerre ou annoncer certaines solennités. Num., X, 3-10. Le privilège sacerdotal accordé à la famille d'Aaron fut pour un certain nombre de Lévites un objet de jalousie et une occasion de révolte. Le Caathite Coré fut le chef des mécontents. Le châtiment des rebelles fut terrible. Num., XVI, 1-35. Voir Coré 3, t. II, col. 969. La verge fleurie d'Aaron confirma la dignité du grand-prêtre par un miracle. Num., XVII. Plus tard, dans les steppes de Moab, Phinées, fils d'Éléazar, vengea la gloire divine et l'honneur du peuple, indignement outragés, en perçant de son glaive deux coupables dont le crime arrachait des larmes aux Israélites fidèles. Num., XXV, 6-8. Il reçut en récompense la promesse du souverain pontificat pour lui et ses descendants. Num., XXV, 13. Il succéda, en effet, à Éléazar, et dans la suite, après une interruption momentanée, qui dura d'Héli à David, Sadoc,

issu de sa race, ceignit la tiare pontificale, qui resta dans la maison de Phinéès jusque vers la ruine de l'État juif. Au recensement qui fut fait dans les plaines de Moab, et d'après le même système qu'au Sinaï, les Lévites étaient au nombre de 23000, avec une augmentation de 700. Num., XXVI, 57-62. Après la défaite des Madianites, ils reçurent leur part du butin. Num., XXXI, 30, 47. Cette première partie de leur histoire est ainsi marquée par leur vocation, leur consécration, leur zèle pour la gloire de Dieu, avec quelques défections, et l'accomplissement de leurs fonctions dans le désert.

2° *De la conquête de Chanaan à David.* — La tribu de Lévi eut son rôle, dans la conquête de la Terre Promise, mais un rôle uniquement religieux. Les prêtres, portant l'arche d'alliance, se mirent à la tête du peuple pour traverser le Jourdain, et c'est au moment où leurs pieds touchèrent les eaux du fleuve que celles-ci se séparèrent pour livrer passage aux Israélites. Jos., III, 15-17. C'est aussi au son de leurs trompettes sacrées et devant l'arche qu'ils avaient promenée autour de Jéricho, que les murailles de la ville tombèrent. Jos., VI, 4, 9, 20. Dans la grandiose cérémonie qui eut lieu dans la vallée de Sichem, pour la prise solennelle de possession de la Terre Sainte, la tribu de Lévi se trouvait sur le Garizim pour les bénédictions. Deut., XXVII, 12. Les prêtres et l'arche sainte se tenaient au milieu des deux groupes de tribus, entre le Garizim et l'Hébal, et des membres de la famille lévitique, probablement des prêtres, prononcèrent les bénédictions et les malédictions. Deut., XXVII, 14; Jos., VIII, 33. Au moment du partage du pays chananéen, la tribu de Lévi demanda, par l'intermédiaire de ses chefs, à être mise en possession des villes qui lui avaient été promises. Jos., XXI, 1, 3.

Une fois installée dans ces villes, quelle fut sa situation? L'histoire fait à peine mention d'elle pendant la période des Juges, et les récits qu'elle nous donne sont plutôt de nature à dérouter nos idées. On connaît les aventures du lévite Jonathan, qui loue ses services à un riche Éphraïmite, Michas, et se fait prêtre d'une idole dans un sanctuaire domestique, puis, quittant son maître, s'en va avec les Danites à Laïs, où il établit un sacerdoce idolâtrique. Jud., XVII, XVIII. Ces aventures ont servi de prétexte aux théories dont nous parlions en commençant, relatives aux débuts de l'organisation du sacerdoce chez les Hébreux. La Bible nous dit que Jonathan était « un jeune homme de Bethléhem de Juda, *de la famille* (*mišpahat*) de Juda ». Jud., XVII, 7. Donc, concluent certains critiques, il était de la tribu de Juda et lévite de profession, d'où il suit que la tribu de Lévi s'est constituée artificiellement. Nous répondons simplement qu'il était de la tribu de Juda, mais non pas *de la race* de Juda, puisqu'il était « fils de Gersam, fils de Moïse », Jud., XVIII, 30; il n'était pas originaire de Bethléhem, puisqu'il y était en étranger (*gêr*) ou en simple résidence. Jud., XVII, 7. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 130, croit remarquer une énorme différence entre la position d'Héli et celle de Jonathan. Le premier représente un sacerdoce indépendant; le second, lévite nomade, est pris à gages par le propriétaire d'un sanctuaire privé; celui-ci nous offre sans doute le type de ce qui se pratiquait en règle générale, celui-là représente l'exception. Pourquoi? « Un sacerdoce indépendant ne pouvait prendre pied qu'auprès d'un sanctuaire considérable et public; celui de Silo semble avoir été seul de cette espèce; les autres sanctuaires dont l'histoire fait mention étaient des propriétés privées. » Il est sûr que le sanctuaire de Silo était le seul où pût se pratiquer le culte officiel par le ministère ordinaire des prêtres. Il y avait d'autres endroits où l'on pouvait, où l'on devait même invoquer le nom de Jéhovah et répandre en son honneur, sur l'autel de terre ou de pierre brute, le sang des animaux qu'on immolait. Exod., XX, 24, 25, mais les prêtres n'avaient pas à intervenir dans ces actes du culte populaire. Le contact avec les populations chananéennes amena un certain affaiblissement de l'unité religieuse. Peu à peu les dieux étrangers prirent place à côté de Jéhovah, et, à côté de son sanctuaire, on vit s'élever les *bâmôt*, développement abusif des autels populaires. Les lévites, dispersés dans le pays, vinrent chercher là l'emploi de leurs prérogatives avec la considération qui s'y attachait, et en même temps les ressources que leur exclusion du partage du territoire et l'insuffisance des revenus de la maison de Jéhovah ne leur permettaient pas de se procurer autrement. Il ne s'agit donc point ici de règle générale et d'exception, mais plutôt de régulier et d'irrégulier. Les prêtres de Silo devaient réaliser aux yeux du peuple le type le plus élevé et le plus pur du sacerdoce israélite. Van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique*, p. 228, à qui nous empruntons ces pensées, conclut justement : « Il nous semble que les prêtres de Nob avaient plus de titres à se faire valoir devant Israël comme « types de la règle » que le lévite nomade Jonathan. » Aussi, tandis que les Danites emmènent Jonathan avec eux sans trop de façon, nous voyons les sicaires de Saül, saisis de respect devant Achimélech et ses collègues, se refuser à exécuter les ordres du roi et à servir sa vengeance en les massacrant. I Reg., XXII, 17.

3° *De David à la captivité.* — Les livres des Paralipomènes sont les seuls documents où nous trouvions de nombreux détails sur la tribu de Lévi, pendant la période de la royauté. Les livres de Samuel et des Rois ont surtout pour objet d'exposer la suite des événements politiques qui marquèrent la vie de la nation, sans préoccupation des institutions liturgiques. Le côté religieux se résume pour eux dans la fidélité d'Israël envers Jéhovah ou sa défection, dans les prérogatives du Temple de Jérusalem. Les prêtres semblent plutôt appelés sur la scène par leurs relations avec tel héros ou tel fait historique. L'histoire d'Héli et de ses fils, qui jette pourtant un certain jour sur la vie intime du sanctuaire, sert d'introduction à celle de Samuel et par là à celle de Saül. Les prêtres de Nob ne forment qu'un épisode dans le récit des rivalités entre Saül et David. Abiathar et Sadoc n'apparaissent que dans le rôle qu'ils remplissent près de David et de Salomon. Joïada a pour mission de renverser Athalie et d'élever Joas sur le trône. On observe le même silence chez les prophètes. S'ils parlent assez souvent des cérémonies du culte, c'est pour protester contre les manifestations purement extérieures de la piété, qui ne sont rien sans la vertu et la fidélité aux lois de la justice. Ils considèrent plutôt le prêtre d'une manière abstraite, au point de vue de sa situation morale vis-à-vis du peuple. Les Paralipomènes, au contraire, s'appliquent à montrer en toute occasion le rôle glorieux du clergé. On peut voir, en particulier, la différence des deux récits concernant le transport de l'arche sainte à Jérusalem, sous David. II Reg., VI; I Par., XV-XVI. Les mêmes documents nous révèlent, comme nous l'avons déjà dit, l'importance et le prestige que les lévites acquirent sous le premier temple. Le fait s'explique par l'organisation nouvelle du service religieux, organisation qui associa ceux-ci d'une manière plus régulière et plus intime aux prêtres proprement dits. Il s'explique encore par l'opposition que le schisme établit entre les droits légitimes et exclusifs de la famille lévitique tout entière et l'usurpation des ministres que Jéroboam plaça à la tête de ses sanctuaires officiels. Ceux-ci « n'étaient point des fils de Lévi », III Reg., XII, 31, et cette violation des prérogatives sacerdotales ne fit que mettre en relief l'origine et les aptitudes de la tribu de Lévi, et la distinction entre ministres de premier et de second rang, sans s'effacer jamais complètement, s'atténua beaucoup.

A ces considérations générales il nous suffit d'ajouter quelques détails particuliers. David, avant d'organiser les lévites, en fit faire le recensement, et en trouva

38 000 à partir de 30 ans et au-dessus. I Par., XXIII, 3. Nous savons comment il répartit leurs fonctions. Ils furent chargés de la musique et du chant, de la garde du temple, de ses portes et de ses trésors. I Par., XXV-XXVI. Au moment du schisme, ils furent, comme les prêtres, chassés du royaume d'Israël et contraints d'abandonner leurs possessions; ils vinrent se réfugier en Juda et à Jérusalem. II Par., XI, 13-14. Peut-être Jéroboam les punissait-il de ne pas accepter, comme la plupart de ses autres sujets, le culte sacrilège qu'il avait imposé au nouveau royaume. Josaphat, voulant répandre l'instruction religieuse parmi le peuple, constitua une commission composée de cinq princes, deux prêtres et huit ou neuf lévites pour aller dans tout le royaume enseigner la Loi. II Par., XVII, 7-9. Prêtres et lévites eurent leur rôle dans le plan de Joïada pour faire monter Joas sur le trône. II Par., XXIII, 5-8. Voir JOÏADA 2, t. III, col 1593. Ils eurent plus naturellement encore leur part dans les réformes religieuses d'Ézéchias et de Josias. II Par., XXIX-XXXI, XXXIV, XXXV. Voir ÉZÉCHIAS, t. II, col. 2141; JOSIAS 1, t. III, col. 1679.

4° *De la captivité à la ruine du Temple.* — La situation des Lévites changea pendant l'exil; elle se trouva amoindrie, ou plutôt elle fut ramenée aux termes de la Loi, à ce qu'elle était avant les priviléges de l'époque royale. Les ministres inférieurs furent, comme les prêtres, obligés de chercher leur subsistance ailleurs que dans les revenus du Temple. Mais, au moment de la restauration, les premiers ne se trouvérent plus dans les mêmes conditions que les seconds Ceux-ci allaient naturellement avant les autres vivre de l'autel. Les Lévites pouvaient craindre que, dans les misères qui devaient suivre le rapatriement, leurs intérêts ne fussent sacrifiés à ceux des prêtres, et l'avenir, nous le verrons, justifia leurs appréhensions. On comprend donc que beaucoup d'entre eux aient hésité á reprendre le chemin de la Judée et qu'un petit nombre seulement ait consenti á revenir. I Esd., VIII, 15-19. Autant les prêtres mirent d'empressement, autant les lévites en mirent peu, comme il est facile de le constater par les listes officielles du retour. I Esd., II, 36-42; II Esd., VII, 39-46. Pendant les deux premiers siécles de la restauration, ceux-ci occupérent une position moins élevée sans doute qu'avant la captivité, mais beaucoup plus importante que celle à laquelle nous les verrons réduits à la fin de l'histoire juive. Ils eurent leur part dans la reconstruction et la dédicace du temple, I Esd., III, 8-12; VI, 15-20, dans la reconstruction et la consécration solennelle des murs de Jérusalem. II Esd., III, 17; XII, 27-42. La ville sainte comptait parmi ses habitants 284 lévites et chantres, et 172 portiers; les autres s'établirent dans les cités de Juda. II Esd., XI, 15-19, 36. Il est probable que les prescriptions relatives au paiement de la dîme ne furent par toujours fidèlement observées. La mesure votée par la grande assemblée sous Néhémie, II Esd., X, 37-39, avait pour objet de remettre la Loi en vigueur, sous ce rapport. Mais, aussitôt aprés le départ du gouverneur juif, les abus recommencérent. Néhémie le constata à son retour : « Je reconnus, dit-il, que les parts des lévites n'avaient pas été données et que les lévites et les chantres, chargés du ministère, s'étaient retirés chacun dans sa terre. » II Esd., XIII, 10. Il est à présumer que ces irrégularités avaient profité aux prêtres, que Malachie, I, 7-13; II, 1-10, accuse d'avarice, de spéculation sordide, d'attachement excessif à leurs intérêts matériels, au mépris de la Loi et des égards dus à leurs frères. Néhémie s'attacha á préserver les lévites de nouvelles injustices, II Esd., XIII, 11-13, mais leur abstention significative au moment où Esdras revint en Judée montre le peu d'attraits qu'avait pour eux Jérusalem. Cette attitude ne fit qu'aggraver la situation des ministres inférieurs, contre lesquels on exploita la prétendue intelligence de leurs frères. Les prêtres accaparérent les fonctions pour accaparer les revenus et réduisirent progressivement le rôle et le prestige des lévites.

Durant les deux ou trois derniers siécles de l'État juif, nous ne trouvons nulle part vestige d'un rôle quelconque que les lévites, comme tels, auraient rempli dans les affaires publiques, dans l'exercice de la justice, dans l'enseignement de la Loi. A la différence des prêtres, dont l'influence était très grande, ils semblent n'avoir pas eu d'occupation en dehors du Temple. Cet abaissement nous explique pourquoi leur nom ne paraît pas une seule fois dans les deux livres des Machabées, où pourtant l'occasion ne manquait pas de les mettre en scéne, á côté des prêtres trés souvent cités. Il n'est question d'eux ni á propos de la restauration du Temple sous Judas Machabée, I Mach., IV, 36-58, ni dans le récit de la découverte du feu sacré par Néhémie. II Mach., I, 18-36. Dans les Évangiles, où les prêtres et les scribes occupent une si grande place, ils ne sont mentionnés que deux fois : Luc., X, 32; Joa., I, 19. Bien que formant un corps distinct dans la tribu lévitique, ils n'étaient pas représentés dans le Sanhédrin, qui comprenait les trois classes des prêtres, des scribes et des anciens du peuple. La Mischna suppose en plusieurs endroits qu'ils ne recevaient plus la dîme. Josèphe, de son côté, ne paraît pas se douter que, selon le précepte formel de la Loi, la dîme devait être donnée directement aux lévites par le peuple. Dans les passages où il touche à ce sujet, il ne parle que des prêtres comme bénéficiaires de ce tribut. *Ant. jud.*, XX, VIII, 8; IX, 2; *Vita,* 12, 15; cf. Heb., VII, 5. D'autre part, il laisse de côté les Lévites là où il n'eût pas manqué de les mettre en scéne, s'ils avaient encore eu une situation analogue à celle qu'ils possédaient sous le premier temple. Cf. *Ant. jud.*, XI, IV, 5; *Cont. App.*, II, 21, 23. — Ainsi finit dans l'obscurité cette branche de la tribu de Lévi, que nous avons surtout cherché à mettre en relief, sans perdre de vue la branche sacerdotale. Dans son ensemble, la tribu que nous avons suivie depuis son origine jusqu'à sa fin eut au sein du peuple israélite un rôle des plus importants, mais qu'il nous est impossible d'apprécier ici, en dehors d'une histoire détaillée du sacerdoce. Chacune des autres tribus a eu son caractére particulier, sa part plus ou moins grande dans les événements nationaux, celle-ci a eu une place de choix dans le plan divin, dans la vie d'un peuple dont les destinées ont été surtout religieuses. Comme les autres, elle a eu ses vicissitudes, ses gloires et ses défections, mais, en somme, elle a été l'âme de cette nation choisie, dont la raison d'être dans l'antiquité a été de rendre au vrai Dieu le culte qui lui est dû. Dispersée au milieu de ses frères, elle y a maintenu l'unité, dont le châtiment et l'épreuve n'ont fait que resserrer les liens. Le sacrifice et la prière, qui furent son unique apanage, ont mis á son front une auréole dont l'éclat illumine toute l'histoire d'Israël.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — J. Lightfoot, *Ministerium Templi quale erat tempore nostri Salvatoris,* dans ses *Opera,* Rotterdam, 1686, t. I, p. 671-758; G. Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis,* Francfort et Leipzig, 1748; H. Graf, *Zur Geschichte des Stammes Levi,* dans Merx, *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes,* t. I, 1867-1869, p. 68-106, 208-236; S. J. Curtiss, *The Levitical Priests, a contribution to the criticism of the Pentateuch,* Édimbourg et Leipzig, 1877; W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums untersucht,* Leipzig, 1889; Id., *Priests and Levites,* dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible,* Édimbourg, 1898-1902, t. IV, p. 67-97; J. Benzinger, *Hebräische Archäologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 405-428; W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. II, p. 87-130; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig,

t. II, 1898, p. 214-299; A. van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire des Hébreux*, Louvain, 1899; Fr. von Hummelauer, *Das vormosaische Priesterthum in Israel*, Fribourg-en-Brisgau, 1899.

A. Legendre.

3. LÉVI (Λευΐς), nom de l'apôtre et évangéliste saint Matthieu dans Marc., II, 14; Luc., V, 27, 29. Voir Matthieu.

4. LÉVI (Λευΐ), fils de Melchi et père de Mathat, un des ancêtres de Notre-Seigneur, nommé le quatrième dans la généalogie de saint Luc, III, 24.

5. LÉVI (Λευΐ), fils de Siméon et père de Mathat, ancêtre de Notre-Seigneur, nommé le trente-deuxième dans la généalogie ascendante de Jésus-Christ en saint Luc, III, 29.

LÉVIATHAN (hébreu : *livyâṭân*), nom qui désigne des animaux divers dans l'Ancien Testament. Gesenius, *Thesaurus*, p. 747, fait dériver ce mot de *livyâh*, « couronne, guirlande, » avec la terminaison adjective *ân*, et lui attribue la signification d'animal sinueux, qui se roule en spirales. D'autres lexicographes lui donnent pour étymologie *livyâh* et *ṭân*, « monstre tortueux. » — On le lit six fois dans la Bible hébraïque. Les Septante l'ont rendu cinq fois par δράκων et une, Job, III, 8, par μέγα κῆτος. La Vulgate a conservé le nom de Léviathan dans Job, III, 8; XL, 20; Is., XXVII, 1 (deux fois); elle l'a traduit par *draco*, Ps. LXXIII (LXXIV), 14; CIII (CIV), 26, la traduction de ces deux derniers passages étant faite directement sur le grec des Septante. Dans ces six passages, le mot *livyâṭân* est employé dans trois sens différents. — 1° Il désigne le crocodile dans Job, XL, 20-XLI, 25 (hébreu, XL, 25-XLI, 26). Voir Crocodile, t. II, col. 1120. *Livyâṭân* (*draco*) a aussi la signification de crocodile dans le Psaume LXXIV, 14, mais ce grand saurien qui habite les eaux du Nil est en cet endroit l'emblème du pharaon d'Égypte. Cf. Is., LI, 9; Ezech., XXIX, 3. — 2° Dans le Ps. CIII (CIV), 26, *livyâṭân* est dit d'un monstre marin « qui se joue dans les flots », c'est-à-dire la baleine, d'après plusieurs exégètes; la grande et vaste mer nommée ℣. 25, est la Méditerranée. — Isaïe, XXVII, 1, pour annoncer la chute du roi de Babylone, dit : « En ce jour, Jéhovah frappera de son glaive dur, grand et fort le léviathan, serpent (*nâḥâš*) fuyant, le léviathan, serpent (*nâḥâš*) tortueux, et il tuera le monstre qui est dans la mer. » Léviathan est ici un cétacé, emblème du roi de Babylone, et le mot *nâḥâš* ne doit pas s'entendre d'un serpent proprement dit, mais d'un grand poisson dont les mouvements onduleux ressemblent à ceux du serpent. — 3° Enfin, Léviathan, dans Job, III, 8, est, d'après plusieurs commentateurs, la constellation du Dragon. Frz. Delitzsch, *Das Buch Job*, 1864, p. 52. Cf. Dragon, t. II, col. 1505. D'autres pensent, au contraire, que léviathan doit s'entendre aussi du crocodile dans ce passage. Voir H. Zschokke, *Das Buch Job*, 1875, p. 19; J. Knabenbauer, *Comment. in Job*, 1886, p. 62.

LÉVIRAT, loi hébraïque qui, par dérogation à la prohibition des mariages entre beau-frère et belle-sœur, Lev., XVIII, 16; XX, 21, autorisait et même obligeait jusqu'à un certain point un beau-frère à épouser sa belle-sœur, quand celle-ci avait été laissée veuve sans enfants. Le beau-frère qui se trouvait dans ce cas particulier portait le nom de *yâbâm*. La loi qui le concernait a reçu, dans nos langues modernes, le nom de lévirat, tiré du mot latin *levir*, qui signifie beau-frère.

1° *A l'époque patriarcale.* — La première application de la coutume du lévirat est très antérieure à Moïse. L'un des fils de Jacob, Juda, avait pour fils Her, Onan et Séla. Il maria l'aîné, Her, à Thamar. Après la mort prématurée de Her, Juda dit à son second fils, Onan : « Va à la femme de ton frère, et comme *yâbâm* épouse-la, pour susciter une postérité à ton frère. » Onan, sachant que cette postérité ne serait pas pour lui, trahit son devoir de *yâbâm* et mourut comme son aîné. L'obligation d'épouser Thamar passait à Séla. Juda, prétextant que celui-ci était encore trop jeune, et espérant peut-être que Thamar trouverait un autre époux, lui dit d'attendre dans la maison de son père. C'est alors que Thamar, frustrée dans ses droits, Gen., XXXVIII, 26, s'arrangea pour obtenir criminellement de Juda lui-même la postérité qu'elle désirait. Gen., XXXVIII, 6-11. Dans ce récit, le lévirat apparaît à l'état de coutume obligatoire dans le pays de Chanaan, et l'obligation en est reconnue par Juda lui-même, qui dit de Thamar, après son inceste : « Elle est moins coupable que moi, puisque je ne l'ai pas donnée à mon fils Séla. » Gen., XXXVIII, 26. Cette coutume n'était pas particulière aux Chananéens. On l'a constatée chez d'anciens peuples d'Italie, Diodore de Sicile, XII, 18, chez les Arabes, les Indiens, les Perses, les Mongols, les Éthiopiens, les Druses, les Gallas d'Abyssinie, les Caucasiens, etc. Cf. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, Leipzig, 1838, t. II, p. 23; Fr. de Hummelauer, *In Deuteron.*, Paris, 1901, p. 417. Le lévirat avait pour but évident d'assurer une descendance au frère aîné mort prématurément, afin que le nom de celui qui était arrivé à l'âge d'homme et avait déjà contracté mariage ne se perdît pas. Par le fait même, l'héritage du défunt, au lieu de passer à des collatéraux, était assuré à la descendance directe que lui procurait le lévirat. Enfin, l'exemple consigné dans la Genèse montre, qu'à défaut du second frère, c'était au troisième et aux suivants qu'incombait le devoir d'épouser la veuve. La chose était encore ainsi comprise au temps de Notre-Seigneur, puisque les sadducéens lui proposent l'exemple de sept frères épousant successivement la même femme. Matth., XXII, 23-27; Marc., XII, 18-23; Luc., XX, 27-32.

2° *Dans la loi mosaïque.* — Moïse inséra dans sa législation la loi du lévirat. Cette loi, qui n'apparaît que dans le Deutéronome, n'a dû être promulguée que sur la fin du séjour au désert, peu avant l'entrée du peuple d'Israël dans ce pays de Chanaan où le lévirat était en usage depuis si longtemps. Rien ne permet d'affirmer que cette coutume ait été en vigueur parmi les Hébreux durant leur séjour en Égypte. Il est probable que si le lévirat avait été pratiqué alors, Moïse en aurait rappelé la loi dès le commencement du séjour au désert, en même temps que celles qui règlent les mariages. Lev., XVIII, 1-25. La loi mosaïque suppose des frères habitant ensemble, par conséquent des frères du même père, puisque entre des frères de même mère mais de pères différents il n'y a communauté ni d'héritage, ni d'habitation. Si l'aîné meurt sans enfant, selon l'hébreu : « sans fils, » *bên 'ên-lô*, tandis que les Septante disent : « sans descendance, » et la Vulgate : « sans enfants, » la veuve ne peut épouser un étranger; le frère du défunt doit la prendre en qualité de *yâbâm*, et le premier-né de cette union porte le nom et reçoit l'héritage de celui qui n'est plus. Il arrivait pour l'ordinaire que le second frère n'était pas encore marié au moment où l'aîné mourait sans laisser d'enfant. La loi, qui tolère la bigamie, ne dit rien du cas où le second frère était déjà marié quand mourait l'aîné. La veuve ne pouvait donc accepter en mariage un autre que son beau-frère; par contre, celui-ci pouvait se soustraire à l'obligation d'un pareil mariage. La veuve le citait alors devant les anciens, qui devaient chercher à le persuader. S'ils n'y réussissaient pas, la veuve s'approchait de lui en présence des anciens, lui ôtait son soulier du pied, lui crachait au visage, ou peut-être simplement crachait devant lui, et disait : « Ainsi en arrivera-t-il de l'homme qui ne relève pas la maison de son frère. » La maison de celui qui avait refusé d'être *yabâm* était désormais appelée en Israël : *bêṭ ḥălûṣ han-nă'al*, « maison de celui qui a quitté son soulier. » Deut., XXV, 5-10. Se laisser ôter son soulier,

c'était renoncer à un droit, se rendre incapable de mettre le pied sur un héritage, de même que jeter son soulier sur un pays, c'était s'en emparer. Ps. LX (LIX), 10. La veuve crachait ensuite, pour signifier que le beau-frère, par son refus, devenait souverainement méprisable. Voir t. II, col. 1099. Il suit de là que le mariage avec la veuve s'imposait au *yâbâm* comme un devoir de haute convenance et presque de justice à l'égard de l'aîné; s'il se refusait à le remplir, malgré les admonestations des anciens, il était disqualifié aux yeux de ses concitoyens.

3° *Le cas de Ruth.* — Le livre de Ruth, IV, 1-3, montre en action les formalités prescrites pour le refus ou l'acceptation du lévirat. Voir BOOZ, t. I, col. 1851. Booz était parent d'Élimélech, beau-père de Ruth, la Moabite veuve elle-même, qu'il désirait épouser. Il se rend donc à la porte de la ville, où arrive de son côté un autre parent plus rapproché de Ruth. Là, devant dix anciens, il propose à ce dernier le droit de préemption pour un champ que possédait leur « frère » commun, c'est-à-dire leur parent, et que Noémi, veuve d'Élimélech, voulait vendre. Le parent rapproché consent à acheter le champ, mais quand Booz lui fait observer qu'il devra aussi épouser Ruth, l'héritière, pour relever le nom de son mari défunt, Mahalon, fils d'Élimélech, il se désiste, par crainte des inconvénients qu'il croit voir à ce mariage. Lui-même alors ôte son soulier, en signe de désistement, et Booz conclut solennellement le contrat en présence des anciens. Il résulte de cet exemple que, si les frères avaient à épouser la veuve de leur aîné défunt, l'obligation était étendue, à défaut de frères, aux parents les plus proches. Mais alors l'obligation s'imposait sans doute moins impérieusement. De fait, ce n'est pas Ruth, mais Booz qui règle l'affaire avec le parent plus rapproché. L'acquisition du champ et le mariage avec Ruth semblent constituer pour ce dernier un droit plutôt qu'un devoir; il y renonce volontairement et ôte lui-même son soulier, sans que la veuve le lui retire, comme le prescrivait la loi du Deutéronome, XXV, 9. D'ailleurs, dans le livre de Ruth, IV, 7, l'abandon du soulier est formellement indiqué comme le signe extérieur d'un contrat de vente ou d'échange passé devant les anciens; ce signe n'est pas considéré comme caractéristique de la renonciation au lévirat. Cf. Sagittarius, *De nudipedalibus veterum*, 3, dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XXIX; Rosenmüller, *Das alte und das neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. III, p. 70. Josèphe, *Ant. jud.*, V, IX, 4, complète le récit en disant que, sur l'invitation de Booz, Ruth retira le soulier de son parent et lui cracha au visage. L'historien se méprend visiblement en introduisant dans le récit des traits empruntés à la législation, mais non nécessairement applicables au cas de Ruth. — A part l'allusion des sadducéens dans l'Évangile, il n'est plus question du lévirat dans la Sainte Écriture. Néanmoins la loi en dut être fréquemment appliquée dans le cours des âges. On estime qu'elle intervient trois fois dans la série des ancêtres du Sauveur, et c'est ainsi qu'on explique les différences qui existent entre les deux listes généalogiques de saint Matthieu et de saint Luc. Voir GÉNÉALOGIE DE JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 170, et Cornely, *Introd. in lib. N. T.*, Paris, 1886, t. III, p. 198-200.

4° *A l'époque évangélique.* — La loi du lévirat était toujours en vigueur à cette époque. Le commentaire de cette loi fait l'objet du traité *Jebamoth* de la Mischna. Voici ce que les docteurs juifs avaient réglé à ce sujet. Le *yâbâm* ne pouvait épouser la veuve que trois mois au moins après la mort du premier mari, afin qu'on pût au préalable constater qu'elle n'était pas enceinte. Le mariage était même alors précédé des fiançailles, en présence de deux témoins, et moyennant la tradition d'une pièce d'au moins un *prutah*, de la valeur du λεπτόν, Luc., XII, 59, c'est-à-dire d'à peu près un centime. Si le parent se refusait au mariage, la veuve procédait à son égard comme il est prescrit au Deutéronome, XXV, 5-10. Les juges avaient d'ailleurs donné au *yâbâm* une consultation préalable pour l'exhorter soit à accepter soit à refuser le mariage. On avait un soulier tout préparé, dans des conditions spéciales, pour le mettre au pied du refusant. La veuve devait être à jeun pour l'accomplissement de la formalité officielle; on avait même réglé la quantité de salive qu'elle devait émettre, quantité suffisante pour qu'on pût l'apercevoir à terre. Les juges criaient ensuite par trois fois : *ḥălûṣ han-nâ'al,* « dépouillé de son soulier, » à celui qui n'acceptait pas le mariage, et ils lui délivraient un certificat constatant le fait. Le *yâbâm* dépouillé de son soulier pouvait ensuite se marier comme il l'entendait; la veuve abandonnée par lui recouvrait aussi sa liberté, sans pouvoir cependant épouser un prêtre. Si elle épousait un autre homme, avant la renonciation du *yâbâm*, elle était passible de la flagellation, ainsi que son mari, et celui-ci devait la renvoyer avec une lettre de divorce. Le grand-prêtre, d'après la loi, Lev., XXI, 13, 14, ne pouvait épouser qu'une vierge; il était donc par là même exempté de l'obligation du lévirat. Le premier fils qui naissait du mariage contracté en vertu du lévirat, prenait le nom du défunt, lui succédait dans ses biens et continuait sa race. Il est à remarquer pourtant qu'Obed est traité comme fils de Booz, et non comme fils de Mahalon. Ruth, IV, 21, 22; Matth., I, 5. La cause en est probablement que Booz n'était pas frère, mais seulement cousin de Mahalon. Les docteurs décidaient encore que dans le cas où il se trouvait plusieurs veuves, un frère n'en avait qu'une à épouser, que l'obligation passait du plus âgé au puîné, que cette nouvelle union entraînait les mêmes empêchements matrimoniaux avec les parents de la veuve qu'une union normale, mais que l'obligation du lévirat n'existait qu'entre parents unis à un degré qui prohibait le mariage. Cf. *Yebamoth*, II, 3, 8; IV, 5, 7, 10; X, 1, 3.

5° *Cas où le défunt ne laissait que des filles.* — Comme il a été dit plus haut, la loi suppose que le défunt n'a pas laissé de fils, *bên*. Il suivrait de là en rigueur que, s'il ne laissait que des filles, le lévirat s'imposait. Pourtant les filles pouvaient être héritières, Num., XXXVI, 1-12, et le lévirat eût été d'une application bien difficile si les frères puînés se trouvaient déjà mariés au moment de la mort d'un aîné ne laissant que des filles, ou s'il y avait trop grande disproportion d'âge entre eux et la veuve. Il est clair que le frère déjà marié était exempt du lévirat, autrement la loi eût prescrit la bigamie, au lieu de la tolérer simplement. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, V, IX, 4, le parent de Ruth refuse le mariage parce qu'il a déjà femme et enfants. Il est à croire que, dans le texte de la loi, le mot *bên* est à prendre dans le sens large. C'est ce que font les Septante : σπέρμα, « descendance; » la Vulgate : *absque liberis*, « sans enfants, » et Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 23 : ἄτεκνος, « sans enfant. » Dans l'exemple cité par les sadducéens, le défunt laisse la veuve μὴ ἔχων σπέρμα, « sans descendance, » Matth., XXII, 25; Marc., XII, 20, ἄτεκνος, « sans enfant. » Luc., XX, 29. D'après l'interprétation juive, la loi du lévirat ne s'appliquait donc pas si, à défaut de fils, le défunt laissait une ou plusieurs filles. — Cf. Benary, *De Hebræorum leviratu*, Berlin, 1835; Redslob, *Die Leviratsehe bei den Hebräern*, Leipzig, 1836; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 504-507. H. LESÊTRE.

LÉVITES, voir LÉVI 2, col. 203.

LÉVITIQUE, troisième livre du Pentateuque. Voir PENTATEUQUE.

LÉVITIQUES (VILLES), villes assignées aux prêtres et aux lévites comme lieu d'habitation dans les différentes tribus d'Israël. Num., XXXV, 1-8; Jos., XXI; I Par., VI, 54-81. Voir LÉVI (TRIBU DE), col. 207.

I. Noms et groupes. — Ces villes étaient au nombre de 48. Num., xxxv, 7. Deux documents parallèles nous en ont conservé la liste, Jos., xxi, et I Par., vi, 54-81. Malgré des variantes et certaines lacunes dans les Paralipomènes, nous avons, au fond, identité de renseignements dans les deux endroits. Voici par familles lévitiques et par tribus la nomenclature de ces villes :

I. Fils de Caath. — Cette ligne se divisait en deux branches :

1° *Aaronides ou prêtres.* — Ceux-ci eurent dans les deux tribus de :

A) Juda et Siméon. — 1. **Hébron** (hébreu : *Ḥébrôn;* Septante : Χεϐρών), Jos., xxi, 11; I Par., vi, 57 (hébreu, 40, 42), aujourd'hui *El-Khalil,* au sud de la Palestine, dans la montagne de Juda. Voir Hébron 3, t. iii, col. 554.

2. **Lobna** (hébreu : *Libnâh*; Septante, *Codex Vaticanus :* Λεμνά; *Codex Alexandrinus :* Λεϐνά, Jos., xxi, 13; *Vat.* et *Alex. :* Λοϐνὰ, I Par., vi, 57 [hébreu, 42], appelée aussi *Labana,* Jos., xv, 42, et *Lebna,* Jos., x, 29-32; xii, 15. L'emplacement est inconnu, mais devait se trouver dans les environs de *Beit-Djibrin.*

3. **Jéther** (hébreu : *Yaṭṭir;* Septante, *Vat. :* Αἰλώμ, transposition fautive; *Alex. :* Ἰέθερ, Jos., xxi, 14; *Vat. :* Ἰεθθάρ; *Alex. :* Ἰέθερ, I Par., vi, 58 [hébreu, 43], actuellement *Khirbet 'Attîr,* au sud d'*El-Khalil,* sur la frontière de Juda et de Siméon. Voir Jéther 6, t. iii, col. 1519.

4. **Esthémo** (hébreu : *'Eštemôa';* Septante, *Vat. :* Τεμά; *Alex. :* Ἐσθεμώ, Jos., xxi, 14; *Vat.* et *Alex. :* Ἐσθαμώ, I Par., vi, 57 [hébreu, 42], appelée ailleurs *Istemo,* Jos., xv, 50; *Esthamo,* I Reg., xxx, 28, et justement identifiée avec *Es-Semu'a,* au nord-est de la précédente. Voir Esthémo, t. ii, col. 1972.

5. **Holon** (hébreu : *Ḥôlôn,* Jos., xxi, 15; *Ḥilên,* I Par., vi, 58 [hébreu, 43]; Septante, *Vat. :* Γελλά; *Alex.,* Ὠλών, Jos., xxi, 15; *Vat. :* Σελνά; *Alex. :* Νηλών, I Par., vi, 58 [hébreu, 43; Septante, 57], appelée aussi *Hélon,* I Par., vi, 58, et *Olon,* Jos., xv, 51. Inconnue. Voir Hélon 2, t. iii, col. 586.

6. **Dabir** (hébreu : *Debîr;* Septante : Δαϐείρ), également appelée *Cariathsenna,* Jos., xv, 49, et *Cariath-Sépher,* Jos., xv, 15, peut vraisemblablement être placée à *Edh-Dhâheriyéh,* au sud-ouest d'Hébron. Voir Dabir 2, t. ii, col. 1197.

7. **Aïn** (hébreu : *'Aïn;* Septante, *Vat. :* Ἀσά; *Alex. :* Ἀΐν), Jos., xxi, 17; **Asan** (hébreu : *'Âšân*; Septante : Ἀσάν), d'après I Par., vi, 59 (hébreu, 44). Position incertaine. Voir Aïn 2, t. i, col. 315, et Asan, t. i, col. 1055.

8. **Jéta** (hébreu : *Yuṭṭâh;* Septante : Τανύ), omise dans la liste des Paralipomènes. C'est aujourd'hui le village de *Yutta,* situé au sud d'Hébron. Voir t. iii, col. 1517.

9. **Bethsamès,** Jos., xxi, 16; **Bethsémès,** I Par., vi, 59 (hébreu, 44) (hébreu : *Bêṭ-Šémêš;* Septante : Βαιθσαμύς, Jos., xxi, 16; I Par., vi, 59 [hébreu, 44]; *Alex. :* Βεθσαμές, Jos., xxi, 16), actuellement *Aïn Schems,* sur la limite de Juda et de Dan. Voir Bethsamès 1, t. i, col. 1732.

B) Benjamin. — 10. **Gabaon** (hébreu : *Gib'ôn;* Septante : Γαϐαών), omis dans la liste des Paralipomènes, correspond au village d'*El-Djib,* au nord-ouest de Jérusalem (t. iii, col. 15).

11. **Gabaé,** Jos., xxi, 17; **Gabée,** I Par., vi, 60 (héb., 45) (hébreu : *Géba';* Septante, *Vat. :* Γαθέθ, Jos., xxi, 17; Γάϐαι, I Par., vi, 60: *Alex. :* Γαϐέε, Jos., xxi, 17; I Par., vi, 60), appelée aussi *Gabaa,* I Reg., xiv, 5, aujourd'hui *Djéba',* au nord nord-est de Jérusalem. Voir Gabaa 2, t. iii, col. 3.

12. **Anathoth** (hébreu : *'Ânâṭôṭ;* Septante : Ἀναθώθ) = *'Anâta,* au nord-est de Jérusalem. Voir Anathoth 3, t. i, col. 550.

13. **Almon** (hébreu : *'Almôn;* Septante, *Vat. :* Γάμαλα; *Alex. :* Ἀλμών), Jos., xxi, 18; **Almath** (hébreu : *'Allémét;* Septante, *Vat. :* Γαλέμεθ; *Alex. :* Γαλήμεθ), I Par., vi, 60 (hébreu, 45) = *Khirbet Almît,* près d'*'Anâta,* vers le nord-est. Voir Almath 2, t. i, col. 397.

2° *Lévites.*

C) Tribu d'Éphraïm. — 14. **Sichem** (hébreu : *Šekém;* Septante : Συχέμ), Jos., xxi, 21; I Par., vi, 67 (hébreu, 52), aujourd'hui *Naplouse.*

15. **Gazer** (hébreu : *Gézér;* Septante, *Vat. :* Γαζαρά. *Alex. :* Γάζερ, Jos., xxi, 21; *Vat. :* Γάζερ, I Par., vi, 67 [52]) = *Tell Djézer,* au sud-est de *Ramléh.* Voir Gazer 1, t. iii, col. 126.

16. **Cibsaïm** (hébreu : *Qibṣaïm;* Septante, *Vat. :* omis; *Alex. :* Καϐσαειμ), Jos., xxi, 22; **Jecmaam** (hébreu : *Yoqme'âm :* Septante, *Vat. :* Ικαάμ; *Alex. :* Ιεκμαάν), I Par., vi, 68 (53). Il y a peut-être ici une faute de copiste produite par la confusion de certaines lettres, t. ii, col. 749. En tout cas, la ville est inconnue. Voir cependant Jecmaam 2, t. iii, col. 1212.

17. **Bethoron** (hébreu : *Bêṭ Ḥôrôn;* Septante, Βαιθωρών) = *Beit 'Ur et-taḥta* ou *el-fôqâ,* sur la frontière d'Éphraïm et de Benjamin (t. i, col. 1699).

D) Tribu de Dan. — 18. **Elthécon** (hébreu : *'Élṭeqê';* Septante, *Vat. :* Ἑλκωθαίμ; *Alex. :* Ἐλθεκώ), omise dans la liste des Paralipomènes (t. ii, col. 1707). Cette ville est aussi appelée *Elthéeé,* Jos., xix, 44 (t. ii, col. 1706), mais n'a pu jusqu'ici être identifiée.

19. **Gabathon** (hébreu : *Gibbeṭôn;* Septante, *Vat. :* Γεθεϐάν; *Alex. :* Γαϐεθών), omise dans les Paralipomènes, appelée ailleurs *Gebbéthon,* Jos., xix, 44, peut-être actuellement *Qibbiyéh,* à l'est de *Ludd.* Voir Gebbéthon, t. iii, col. 142.

20. **Aïalon** (hébreu : *'Ayyâlôn;* Septante, *Vat. :* Αἰλών; *Alex. :* Ἰαλών), Jos., xxi, 24; **Hélon** (hébreu : *'Ayyâlôn;* Septante, *Vat. :* Ἐγλάμ; *Alex.,* Ἠλών), I Par., vi, 69 (54). Le premier nom est le vrai et subsiste encore dans celui de *Yâlô,* village situé un peu au nord de la route de Jaffa à Jérusalem. Voir Aialon 1, t. ii, col. 296.

21. **Gethremmon** (hébreu : *Gaṭ-Rimmôn;* Septante, *Vat. :* Γεθερεμμών; *Alex. :* Γεθρεμμών, Jos., xxi, 24; *Vat. :* Γεθωρών; *Alex. :* Γέθρεμμών, I Par., vi, 69 [54]). Inconnue. Voir Gethremmon 1, t. iii, col. 229.

E) Demi-tribu occidentale de Manassé. — 22. **Thanach** (hébreu : *Ta'nak;* Septante, *Vat. :* Τανὰχ; *Alex. :* Θαανάχ), Jos., xxi, 25; **Aner** (hébreu : *'Ânêr;* Septante, *Vat. :* Ἀμὰρ; *Alex. :* Ἐνήρ), I Par., vi, 70 (55). Il y a probablement ici une corruption de mot ou un faute de copiste. Voir Aner 2, t. i, col. 575. Thanach a subsisté jusqu'à nos jours sous le même nom de *Ta'annûk,* au nord-ouest de *Djenin.*

23. **Gethremmon** (hébreu : *Gaṭ-Rimmôn;* Septante, *Vat. :* Ἰεϐαθά; *Alex. :* Βαίθσα), Jos., xxi, 25; **Balaam** (hébreu : *Bil'âm;* Septante, *Vat. :* omis; *Alex. :* Ἰϐλαάμ), I Par., vi, 70 (55). Il est probable que *Gethremmon* est une répétition fautive du même nom propre mentionné au verset précédent. D'autre part, on pense, d'après la leçon des Septante, Ἰεϐαθά, Ἰεϐλαάμ, que Balaam est identique à *Jéblaam* (hébreu : *Yble'âm*), aujourd'hui *Khirbet Bel'améh,* à deux kilomètres au sud de *Djenîn.* Voir Gethremmon 2, t. iii, col. 229.

II. Fils de Gerson. — *F) Demi-tribu orientale de Manassé.* — 24. **Gaulon** (hébreu : *Gôlân;* Septante, *Vat. :* Γαυλών; *Alex. :* Γωλάν, Jos., xxi, 27; *Vat. :* Γωλάν; *Alex. :* Γαυλών, I Par., vi, 71 [56]), aujourd'hui *Sahem el-Djaûlân,* au delà du Jourdain, à la hauteur du lac de Tibériade, sur l'*ouadi esch-Schéféil.* Voir Gaulon, t. iii, col. 116.

25. **Bosra** (hébreu : *Be'ešterâh;* Septante, *Vat. :* Βοσορά; *Alex. :* Βεεθάρα), Jos., xxi, 27; **Astaroth** (hébreu : *'Aštârôṭ;* Septante, *Vat. :* Ἀσηρώθ; *Alex. :* Ῥαμώθ), I Par., vi, 71 (56). Plus probablement *Astaroth,* actuellement *Tell el-Asch'ari* ou *Tell 'Aštara,* au sud-est et au nord-est de *Sahem el-Djaûlân.* Voir Bosra 2, t. i, col. 1860.

G) Tribu d'Issachar. — 26. **Césion** (hébreu : *Qišyôn,*

Septante, *Vat.* : Κεισών ; *Alex.* : Κισιών), Jos., XXI, 28 : **Cédès** (hébreu : *Qèdèš*; Septante, *Vat.* : Κέδες ; *Alex.* : Κέδεε), I Par., VI, 72 (57). A quel nom donner la préférence? On ne sait. Césion n'est pas connue. Cédès est identifiée avec *Tell Abu Qudéis,* dans la plaine d'Esdrelon, au sud-est d'*El-Ledjdjûn.* Voir Cédès 3, t. II, col. 369.

27. **Dabereth** (hébreu : *Dâberaṭ,* Jos., XXI, 28; *Dobraṭ,* I Par., VI, 57 [72]; Septante, *Vat.* : Δεββά ; *Alex.* : Δεβράθ, Jos., XXI, 28; *Vat.* : Δεβερεί, I Par., VI, 72) = *Debûriyéh,* à l'ouest et au pied du Thabor (t. II, col. 1195).

28. **Jaramoth** (hébreu : *Yarmûṭ;* Septante, *Vat.* : Ῥεμμάθ ; *Alex.* : Ἱερμώθ), Jos., XXI, 29; **Ramoth** (hébreu : *Râ'môṭ;* Septante, Ῥαμώθ), I Par., VI, 73 (58). Les deux noms ne diffèrent que par la forme; la ville est inconnue. Voir Jaramoth, t. III, col. 1128.

29. **Engannim** (hébreu : *'Ên-Gannim;* Septante : Πηγὴ γραμμάτων), Jos., XXI, 29; **Anem** (hébreu : *'Ânêm;* Septante : Αἰνάν), Par., VI, 73 (58). Le dernier nom est probablement une contraction du premier. Engannim s'appelle aujourd'hui *Djénîn,* au sud de la plaine d'Esdrelon. Voir Engannim 2, t. II, col. 1802.

H) Tribu d'Aser. — 30. **Masal** (hébreu : *Miš'âl,* Jos., XXI, 30; *Mâšâl,* I Par., VI, 59 [74]; Septante, *Vat.* : Βασέλλά ; *Alex.* : Μασαάλ, Jos., XXI, 30; *Vat.* : Μαασά ; *Alex.* : Μασάλ, I Par., VI, 74), peut-être *Khirbet Misiliyéh,* au nord d'*Athlit.*

31. **Abdon** (hébreu : *'Abdôn;* Septante, *Vat.* : Δαββών ; *Alex.* : Ἀββών, Jos., XXI, 30; *Vat.* : Ἀβαρά ; *Alex.* : Ἀβδών, I Par., VI, 74 [59] = *Khirbet 'Abdéh,* au nord-est d'*Ez-Zîb.* Voir Abdon 5, t. I, col. 25.

32. **Helcath** (hébreu : *Ḥèlqâṭ;* Septante : *Vat.* : Χελκάτ ; *Alex.* : Θελκάθ), Jos., XXI, 31; **Hucac** (hébreu : *Ḥûqôq*; Septante, *Vat.* : Ἰκάκ ; *Alex.* : Ἰακάκ), I Par., VI, 75 (60), appelée aussi *Halcath,* Jos., XIX, 25, aujourd'hui *Yerka,* au nord-est de Saint Jean-d'Acre. Voir Halcath, t. III, col. 403.

33. **Rohob** (hébreu : *Reḥôb.,* Septante, *Vat.* : Ῥαάβ ; *Alex.* : Ῥοώβ, Jos., XXI, 31 ; *Vat.* : Ῥοώβ, I Par., VI, 75 [60]), peut-être *Tell er-Rahib.*

I) Tribu de Nephthali. — 34. **Cédès en Galilée** (hébreu : *Qédèš bag-Gâlîl*; Septante : Κάδες, Κέδες ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ) a subsisté jusqu'à nos jours sous le même nom de *Qadès* ou *Qédès,* au nord-ouest du lac Mérom ou *Bahr el-Hûléh.* Voir Cédès 1, t. II, col. 360.

35. **Hammoth Dor** (hébreu : *Ḥammôṭ Dô'r;* Septante, *Vat.* : Νεμμάθ ; *Alex.* : Ἐμαθδώρ), Jos., XXI, 32; **Hamon** (hébreu : *Ḥammôn;* Septante : *Vat.* : Χαμώθ ; *Alex.* : Χαμών), I Par., VI, 76 (61). Les deux mots se rattachent à la même racine et représentent la même ville appelée ailleurs *Émath,* Jos., XIX, 35, aujourd'hui la localité d'*El-Hammâm,* voisine de Tibériade (t. III, col. 408).

36. **Carthan** (hébreu : *Qarṭân;* Septante, *Vat.* : Θεμμών ; *Alex.* : Νοεμμών), Jos., XXI, 32; **Cariathaïm** (hébreu : *Qiryâṭaîm;* Septante : Καριαθαΐμ), I Par., VI, 76 (61). C'est le même nom, malgré la différence de forme; la ville est inconnue. Voir Carthan, t. II, col. 324.

III. FILS DE MÉRARI. — *J) Tribu de Zabulon.* — 37. **Jecnam** (hébreu : *Yoqne'âm;* Septante, *Vat.* : Μαάν ; *Alex.* : Ἐκνάμ), omise dans la liste des Paralipomènes. Elle est appelée aussi *Jachanan,* Jos., XII, 22, et *Jéconam,* Jos., XIX, 11. On a cherché à l'identifier avec *Tell el-Qaîmûn,* à la pointe sud du Carmel, position douteuse. Voir Jéconam, t. III, col. 1213.

38. **Cartha** (hébreu : *Qarṭâh;* Septante, *Vat.* : Κάδης ; *Alex.* : Καρθά), omise dans les Paralipomènes. Inconnue. Voir Cartha, t. II, col. 324.

39. **Damna** (hébreu : *Dimnâh;* Septante, *Vat.* : omis ou remplacé par Σελλά ; *Alex.* : Δαμνά), Jos., XXI, 35; **Remmono** (hébreu : *Rimmônô* : Septante, *Vat.* : Ῥεμμών), I Par., VI, 77 (62). La vraie forme du nom est probablement *Rimmono* ou *Rimmônâh,* dont Dimnâh ne serait qu'une lecture fautive. Dans ce cas, la ville serait actuellement représentée par *Rummanéh,* village situé au nord de Nazareth. Voir Damna, t. II, col. 1231.

40. **Naalol** (hébreu : *Nahălol;* Septante, *Vat.* : omis; *Alex.* : Νααλώλ), Jos., XXI, 35; **Thabor** (hébreu : *Ṭâbôr;* Septante, *Vat.* : Θαχχειά; *Alex.* : Θαβώρ), I Par., VI, 77 (62). Le premier nom est identifié par plusieurs auteurs avec *Ma'lûl,* à l'est-sud-est de *Semûniyéh.* On ne sait au juste ce que représente le second. Voir Thabor.

K) Tribu de Ruben. — 41. **Bosor** (hébreu : *Bèṣèr;* Septante : Βοσόρ). Jos., XX, 8; I Par., VI, 78. Plusieurs l'identifient avec *Qsûr el-Beschéir,* au sud-ouest de *Dhibân.* Voir Bosor 1, t. I, col. 1856.

42. **Jaser** (hébreu : *Yahṣâh;* Septante : Ἰαζήρ), Jos., XXI, 36; **Jassa** (hébreu : *Yahṣâh;* Septante : Ἰασά), I Par., VI, 78 (63). Ce dernier nom est le vrai. Inconnue, malgré de nombreuses hypothèses. Voir Jasa, t. III, col. 1138.

43. **Jethson** (hébreu : *Qedêmôṭ;* Septante, *Vat.* : Δεκμών ; *Alex.* : Γεδσών), Jos., XXI, 36; **Cadémoth** (hébreu : *Qedêmôṭ*; Septante, *Vat.* : Καδαμώς; *Alex.* : Καμηδώθ, sans doute pour Καδημώθ), I Par., VI, 79 (64). *Jethson* est fautif, comme on le voit d'après l'hébreu; *Cadémoth* est inconnue. Voir Jethson, t. III, col. 1523.

44. **Mephaath** (hébreu : *Mêfâ'aṭ;* Septante, *Vat.* : Μαφά ; *Alex.* : Μασφά, Jos., XXI, 37 ; *Vat.* : Μαεφλά ; *Alex.* : Φαάθ, I Par., VI, 79 [64]). Inconnue.

L) Tribu de Gad. — 45. **Ramoth en Galaad** (hébreu : *Râmôṭ' bag-Gil'âd;* Septante : Ῥαμὼθ ἐν τῇ Γαλαάδ, Jos., XXI, 38; *Vat.* : Ῥαμμών ; *Alex.* : Ῥαμὼθ Γαλαάδ, I Par., VI, 80 [65]). Position incertaine; peut-être *Es-Salt.*

46. **Manaïm** (hébreu : *Maḥănaîm* : Septante, *Vat.* : Καμεὶν ; *Alex.* : Μαναΐμ, Jos., XXI, 38; *Vat.* : Μααναίθ ; *Alex.* : Μαχαναΐμ, I Par., VI, 80 [65]. Peut-être *Mahnéh,* au nord du *Nahr ez-Zerqa.*

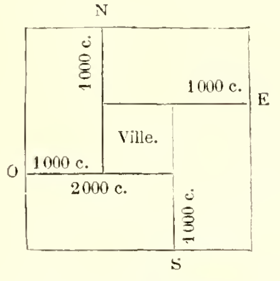
47. **Hésébon** (hébreu : *Ḥèšbôn;* Septante : Ἐσεβών), aujourd'hui *Hesbân,* au nord du mont Nébo (t. III, col. 657).

48. **Jazer** (hébreu : *Ya'zêr;* Septante : Ἰαζήρ), Jos., XXI, 39; **Jézer** (hébreu *Ya'ăzêr;* Septante, *Vat.* : Γαζέρ ; *Alex.* : Γαζήρ), I Par., VI, 81 (66), probablement *Khirbet Sâr,* à l'ouest d'*Ammân* (t. III, col. 1150).

Comme on le voit, les deux documents se suivent d'assez près. Celui des Paralipomènes a des lacunes : six noms sont tombés de la liste, bien que l'énumération relative à chacun des groupes renferme les mêmes chiffres que le livre de Josué, c'est-à-dire treize villes pour les prêtres, I Par., VI, 60; dix pour les Lévites Caathites, ℣. 61; treize pour les Gersonites, ℣. 62; douze pour les Mérarites, ℣. 63. Les différences de noms s'expliquent soit par la confusion de certaines lettres, soit par la corruption ou la contraction du mot, soit par une répétition fautive; dans quelques cas seulement, le choix est difficile entre les deux textes. La version des Septante n'apporte que peu de secours. La Vulgate suit généralement bien l'hébreu; on se demande cependant pourquoi elle a mis *Hélon* au lieu de *Aïalon,* ℣. 69; *Jethson* pour *Cadémoth,* Jos., XXI, 36; *Jaser* pour *Jassa,* Jos., XXI, 36; de même *Misor,* Jos., XXI, 36, est une addition fautive. — Parmi les villes lévitiques sont comprises les six villes de refuge : trois à l'ouest du Jourdain, c'est-à-dire *Hébron, Sichem* et *Cédès* de Nephthali; trois à l'est, *Bosor, Ramoth Gaalad* et *Gaulon.* Jos., XX, 7. 8. — On remarquera enfin comment on avait réservé aux prêtres la proximité de Jérusalem. Jos., XXI, 13-19.

II. Dispositions légales. — C'est le livre des Nombres, XXXV, 1-8, qui renferme les prescriptions légales concernant les villes lévitiques. Nous y voyons d'abord, ℣. 3, qu'elles n'étaient pas données à la *tribu de Lévi* comme un *territoire,* mais aux *lévites* comme lieu d'*habitation,* et non à titre de propriété; ils n'en étaient même pas les seuls habitants. Cependant l'ex-

clusion du partage de la Terre Promise n'entraînait pas pour eux l'incapacité de posséder des immeubles. Le Lévitique, XXV, 32-34, suppose que, dans leurs villes, ils possèdent des maisons, lesquelles, venant à être aliénées, pourront toujours être rachetées; sinon, elles reviendront à leurs anciens propriétaires en l'année du jubilé. Les pâturages qui leurs sont concédés dans le voisinage ne pourront jamais être aliénés; ils ont une affectation spéciale d'ordre public. Quant au mode d'établissement des Lévites, il est permis de croire, d'après les données de la loi, qu'il leur était réservé des quartiers plus ou moins étendus suivant leurs besoins et les ressources des localités. — Le même texte, ℣. 3-5, délimite ensuite strictement l'étendue des pâturages qui leur étaient accordés dans la banlieue des villes. On comptait d'abord « depuis le mur de la cité vers le dehors, tout autour », c'est-à-dire dans la direction des quatre points cardinaux, une ligne de 1000 coudées (525 mètres). Puis, à l'est, au midi, à l'ouest et au nord, on mesurait perpendiculairement à cette ligne une autre de 2000 coudées, ce qui déterminait comme quatre terrains rectangulaires, destinés aux troupeaux des Lévites. Tel est du moins le sens qu'il faut attribuer aux ℣. 4 et 5, et que le diagramme suivant aidera à comprendre.



Enfin, après avoir fixé le nombre des villes lévitiques, c'est-à-dire 48, dont 6 de refuge, ℣. 6-7, la Loi définit, ℣. 8, que la part à céder par les différentes tribus pour la demeure des Lévites sera en proportion de l'importance du territoire de chacune. Malgré cela, il est facile de voir, d'après l'énumération donnée ci-dessus, que les villes sont assez uniformément réparties raison de quatre par tribu, à l'exception de Juda et de Siméon réunis qui en fournissent neuf, et de Nephthali, qui n'en fournit que trois. Mais il faut remarquer que le ℣. 8 ne dit pas, à la rigueur, que le *nombre* des villes à céder par chaque tribu sera proportionné à l'étendue de son territoire; il porte, en effet, d'après l'hébreu : « Quant aux villes que vous donnerez de la possession des fils d'Israël, de la (tribu) grande, vous donnerez beaucoup et de la (tribu) petite, vous donnerez peu; chacun en proportion de son lot donnera (une part) de ses villes aux lévites. » Il y là une formule générale qui peut s'entendre de l'importance plus ou moins considérable des cités, de la place plus ou moins vaste qui y était laissée aux Lévites. A. LEGENDRE.

LÈVRE (hébreu : *śâfâh;* assyrien : *šaptu;* Septante : χεῖλος; Vulgate : *labium*), partie charnue qui forme le contour de la bouche, et qu'on distingue en lèvre supérieure et lèvre inférieure.

I. AU SENS PROPRE. — 1° Les lèvres recouvrent les dents. Job, XIX, 20. Les lèvres de l'Épouse sont comme un fil cramoisi, Cant., IV, 3, à cause de leur couleur vermeille; comme des *šôšanim* (Vulgate : *lilia;* voir ANÉMONE, t. I, col. 575) d'où découle la myrrhe, Cant., V, 13, à cause de la beauté de leur forme et de la douceur de leurs paroles. Les lèvres frémissent sous l'influence de la crainte, Habac., III, 16, et elles remuent doucement chez celui qui prononce des paroles sans émission de voix. Job, XVI, 6; I Reg., I, 13; Judith, XIII, 6. — Les Assyriens passaient un frein en forme d'anneau, *méṭég*, dans les lèvres de leurs prisonniers. Voir ANNEAU, et la fig. 158, t. I, col. 636-637, qui montre des prisonniers d'Assurbanipal avec ce frein. De la part du Seigneur, Isaïe, XXXVII, 29, dit à Sennachérib, qui menace Jérusalem : « Je mettrai mon *méṭég* à tes lèvres. » IV Reg., XIX, 28. — 2° Les lèvres sont un des instruments du langage; elles concourent à la formation de la parole, donnent leur caractère aux labiales et doivent nécessairement s'entr'ouvrir pour laisser passer les sons. « Ouvrir les lèvres, » c'est donc parler. Job, XI, 5; XXXII, 20; Prov., VIII, 6; XX, 19. Ouvrir les lèvres à quelqu'un, c'est le faire parler. Ps. LI (L), 17. « Fermer les lèvres, » Prov., XVII, 28, « retenir les lèvres, » Prov., X, 19; Ps. XL (XXXIX), 10, c'est se taire. Celui qui ferme les yeux et « se mord les lèvres » pour ne rien dire, mais pense au mal qu'il veut commettre, est déjà coupable. Prov., XVI, 30. Moïse dit de lui-même qu'il est *'ăral śefâṭayim*, *incircumcisus labiis*, « incirconcis des lèvres, » Exod., VI, 12, 30, pour signifier qu'il n'a pas les lèvres dégagées, qu'il parle difficilement, qu'il est, selon les expressions des Septante, ἄλογος, « sans parole, » ἰσχνόφωνος, « de voix faible » ou « bégayant ».

II. AU SENS FIGURÉ. — Les lèvres sont habituellement prises pour la parole elle-même. 1° On attribue aux lèvres ce qu'énonce la parole, le serment, Lev., V, 4, le vœu, Deut., XXIII, 23, etc. Cf. Job, XII, 20; XIII, 6; XV, 6, etc.; Prov., X, 21, 32, etc.; Jer., XVII, 16. — 2° Elles sont mises pour la langue qu'on parle. Primitivement, les hommes n'ont qu'une seule lèvre et c'est à Babel que les langues se diversifient. Gen., XI, 1, 6, 7 (*lingua*), 9. Dans le texte hébreu, la lèvre de Chanaan, Is., XIX, 18, la lèvre obscure à entendre, Is., XXXIII, 19; Ezech., III, 5, 6, les lèvres d'étrangers, Ps. LXXXI (LXXX), 6; I Cor., XIV, 21, désignent la langue chananéenne, une langue barbare et des langues étrangères. — 3° Les qualités morales de la parole sont souvent appliquées aux lèvres mêmes. Il y a des lèvres pures, Soph., III, 9, et des lèvres souillées, Is., VI, 5, perverses, Prov., XIX, 1, iniques, Prov., XVII, 4, menteuses. Ps. XII (XI), 3, 4; XXXI (XXX), 19; Prov., XII, 12; frauduleuses, Ps. CXX (CXIX), 2; Prov., X, 18; XVII, 4, 7, etc. — 4° Quand les lèvres parlent seules, c'est que la pensée est légère, sotte ou hypocrite. S'exprimer légèrement des lèvres, c'est faire un serment répréhensible, Lev., V, 4, et parler inconsidérément. Ps. CVI (CV), 33. L' « homme de lèvres » est un bavard (*verbosus*). Job, XI, 2 (hébreu). Les paroles des lèvres, c'est-à-dire celles qui ne sont que sur les lèvres, ne mènent à rien de bon. Prov., XIV, 21; Is., XXXVI, 5 (hébreu). Aussi Dieu réprouve ceux qui l'honorent des lèvres quand leur cœur est loin de lui. Is., XXIX, 13; Jer., XII, 2 (Vulgate : *os*); Matth., XV, 8; Marc., VII, 6. — 5° Les effets de la parole sont attribués aux lèvres. En bonne part, les lèvres sont savantes, Prov., XX, 15, ou gardent la science. Mal., II, 7. Elles glorifient Dieu, Eccli., L, 22; Heb., XIII, 15. Job, I, 22; II, 10, n'a pas péché par ses lèvres. Sur les lèvres sont les chants d'allégresse, Job, VIII, 21; les oracles du roi, Prov., XVI, 10; la grâce, Ps. XLV (XLIV), 3; Eccli., XXI, 19, le miel et la myrrhe, Cant., IV, 11; V, 13, c'est-à-dire les paroles douces, aimables et sages. Les lèvres des prophètes sont préparées à la parole par des contacts qui les purifient, Is., VI, 7, et les inspirent. Dan., X, 16. Judith, IX, 13, demande à Dieu la grâce de frapper Holoferne avec ses lèvres, c'est-à-dire de le prendre par ses paroles. En mauvaise part, le miel que distillent les lèvres, ce sont les paroles qui invitent au mal. Prov., V, 3. Le venin des aspics sur les lèvres, Ps. CXL (CXXXIX), 4; XIV (XIII), 3; Rom., III, 13, figure la calomnie et la méchanceté des discours. Le feu ardent sur les lèvres du pervers, Prov., XVI, 27, est celui de la malice. Des lèvres brûlantes sur un cœur dépravé, Prov., XXVI, 23-24, sont un

signe d'hypocrisie : elles marquent une affection que le cœur n'a pas. Les lèvres qui se font les instruments de la sottise, Prov., x, 8, 10; Eccle., x, 12, et de la méchanceté, Ps. CXL (CXXXIX), 10; Sap., I, 6; Eccli., XXVI, 28, attirent le malheur sur le sot et le méchant. — 6° Une réponse juste est comparée à un baiser sur les lèvres. Prov., XXIV, 26. Voir BAISER, t. I, col. 1389. — 7° Les lèvres figurent aussi une porte qui donne passage à la parole et a besoin de surveillance. Ps. CXLI (CXL), 3. Saint Pierre recommande aux chrétiens de préserver leurs lèvres des paroles trompeuses. I Pet., III, 10.

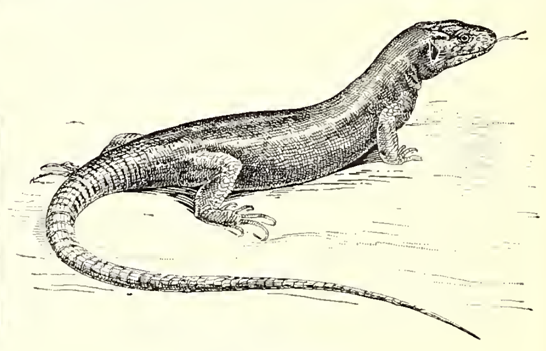
III. PAR ANALOGIE. — En hébreu, on donne le nom de « lèvre » à ce qui constitue une bordure, parce que la partie vermeille des lèvres humaines borde les contours de la bouche. 1° On appelle donc ainsi la bordure d'or de la table de proposition, Exod., XXV, 24, 25; XXXVII, 11, 12; Ezech., XL, 43; celle de l'autel du temple d'Ézéchiel, XLIII, 13; les bords de la mer d'airain, III Reg., VII, 23, 24, 26; II Par., IV, 2, 5; la bordure d'un vêtement, Exod., XXVIII, 32, et des tentures du Tabernacle. Exod., XXVI, 4-10; XXXVI, 11 (*ora*). — 2° En poursuivant l'analogie, on désigne encore en hébreu sous le nom de « lèvre » le rivage de la mer, Gen., XXII, 17; Exod., XIV, 30 (31); Jos., XI, 4; Jud., VII, 12; la rive du Nil, Gen., XLI, 3, 17; Exod., II, 3; VII, 15; celle du Jourdain, IV Reg., II, 13, celle d'un torrent, Deut., II, 36; IV, 48. Dans un autre passage, Jud., VII, 23, le mot *šâfâh, crepido,* est employé dans le sens de limite d'une localité.

H. LESÊTRE.

LEWIN Thomas, historien anglais, né à Ifield (Sussex), le 19 avril 1805, mort à Londres le 5 janvier 1877. Il fit ses études à Oxford et exerça la profession d'avocat. Parmi ses écrits, le plus important est *The Life and Epistles of St. Paul,* 2 in-12, Londres, 1851; 2e édit., 2 in-4°, 1874; 3e édit., 1875; ces deux dernières avec illustrations archéologiques. Il consacra quarante années de sa vie à le préparer et à le revoir et visita plusieurs fois les localités principales qu'il avait à décrire. Mentionnons aussi de lui : *An Essay on the Chronology of the New Testament,* in-8°, Oxford, 1854; *Jerusalem, a Sketch of the City and Temple from the earliest times to the Siege by Titus,* in-8°, Londres, 1861; *The Siege of Jerusalem by Titus : with the Journal of a recent Visit to the Holy City and a General Sketch of the Topography of Jerusalem from the earliest times down to the Siege,* in-8°, Londres, 1863; *Fasti sacri : or a Key to the chronology of the New Testament,* in-8°, Londres, 1865.

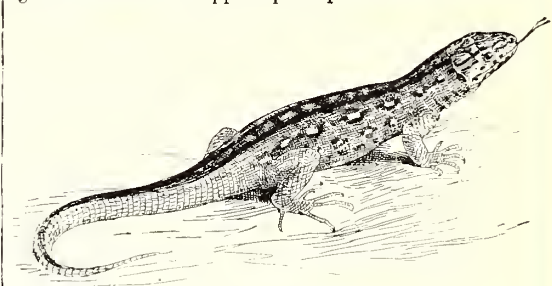
LÉZARD, reptile de l'ordre des sauriens. Les sauriens sont des reptiles ordinairement quadrupèdes, bien que plusieurs soient apodes. Ils ont les côtes et les vertèbres dorsales mobiles, la peau écailleuse, la bouche fortement dentée, la queue longue et les doigts pourvus d'ongles crochus. Les principales familles de l'ordre des sauriens sont les crocodiliens, voir CROCODILE, t. II, col. 1120, les geckotiens, voir GECKO, t, III, col. 143, les caméléoniens, voir CAMÉLÉON, t. II, col. 90, les lacertiens ou lézards, les scincoïdiens, les varaniens, etc. Les lézards sont caractérisés par le prolongement des os du crâne formant bouclier sur le dessus de la tête, une double rangée de dents au fond du palais, quatre pattes courtes et grêles munies de cinq doigts avec ongles déliés, et une queue assez longue qui se désarticule très aisément et repousse ensuite. Les lézards sont pour la plupart ovipares; quelques espèces seulement sont vivipares. Il existe en Palestine de nombreuses espèces de lézards. Ces animaux abondent dans les terrains stériles; ils habitent les rochers et les fissures des gorges et sont en nombre immense dans les sables des déserts. Certaines espèces fréquentent les plaines cultivées, d'autres les montagnes et les forêts de Galaad et de Galilée. Les enfants de Jérusalem disent encore aujourd'hui dans leurs chansons : « Dis ta prière, ô lézard, ta mère est morte dans le four. » Cf. G. H. Dalman, *Palästinischer Diwân,* Leipzig, 1901, p. 174. Ces paroles font allusion à la posture que prend le gros lézard de Palestine, quand, penché au sommet des pierres, il lève la tête comme pour regarder le ciel. On trouve cinq noms dans la Bible pour désigner différentes espèces de lézards ou de sauriens similaires :

1° Le *Letâ'âh, σαύρα, lacerta.* Lev., XI, 30. C'est le lézard proprement dit, représenté en Palestine par un grand nombre d'espèces et abondant dans les parties cultivées du pays. On distingue spécialement le *Lacerta viridis,* le lézard vert du sud de l'Europe (fig. 56), et le



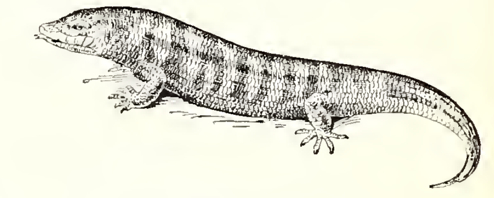
56. — Lézard vert.

Lacerta lævis. Ils se nourrissent d'insectes, de sauterelles, de vers et d'œufs de petits oiseaux dont ils atteignent les nids sur les branches des arbres. Ils sont absolument inoffensifs et restent tout l'hiver endormis dans des creux de rochers. Attaqués, ils se cramponnent avec grande ténacité au support qui se présente à eux. La *Zoo-*



57. — Lézard des murailles.

toca vivipara ou lézard des murailles (fig. 57) est très commune en Palestine et y compte plusieurs variétés. On la trouve partout dans les rocs, ou dans les murs. Ce lézard se prend aisément; c'est le plus éveillé et le plus intelligent des animaux de son espèce, et il se laisse très docilement apprivoiser. Les Bédouins le mangent, bien qu'il soit un objet d'horreur pour tout rigide mahométan. A la famille des scinques appartient le



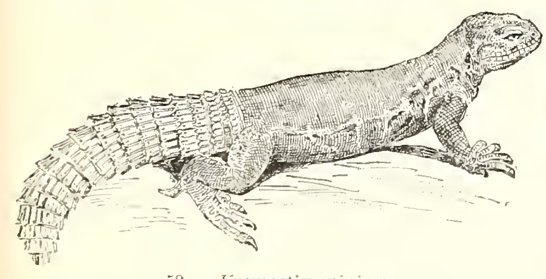
58. — *Plestiodon auratus.*

Plestiodon auratus (fig. 58), de couleur jaune avec des taches rouges et orange. C'est le plus grand des sauriens

de Palestine. On le trouve peu dans les endroits cultivés; il fréquente de préférence les régions arides et rocheuses, comme les environs de la mer Morte. A la différence des lézards, il ne grimpe pas, mais se cache dans le sable ou sous les pierres. Les pattes des scinques sont très courtes ; chez certaines espèces, elles sont rudimentaires ou même cachées sous la peau, ce qui fait que ces animaux se meuvent à la manière des serpents. Le *Pseudopus pallasii,* serpent de verre ou orvet, a les pattes invisibles et la peau noire, ce qui fait prendre ce saurien pour un serpent par les indigènes. Rien pourtant de plus inoffensif que cet animal. Il est long de deux pieds à deux pieds et demi, sa queue comptant pour les deux tiers de sa longueur. Il vit surtout dans les plaines cultivées et s'y nourrit de petits lézards et de souris. Aux environs de Nazareth, on rencontre dans les herbes et dans les pierres d'énormes *Pseudopus,* dont plusieurs atteignent presque le diamètre du poignet. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 176.

2° Le *ḥomét,* χαλαβώτης (ἀσκαλαβώτης, « lézard moucheté, » Aristote, *Hist. animal.,* IV, XI, 9), *stellio,* Lev., XI, 30, est vraisemblablement un saurien du genre seps, le lézard des sables ou *chulaca* des Arabes, qui habite les lieux secs et sablonneux, surtout dans le désert de Judée, la vallée du Jourdain et la presqu'île sinaïtique. Les animaux de ce genre sont généralement petits et ont la couleur du sable dans lequel ils se terrent. Plusieurs espèces n'ont pas de pattes visibles. Les Arabes les appellent « poissons de sable » et en mangent la chair qui est blanche et agréable. Il est assez à croire que Moïse aura voulu désigner par un nom particulier ce petit animal que les Hébreux rencontrèrent à tout instant dans le désert et qui avait toutes les allures du serpent.

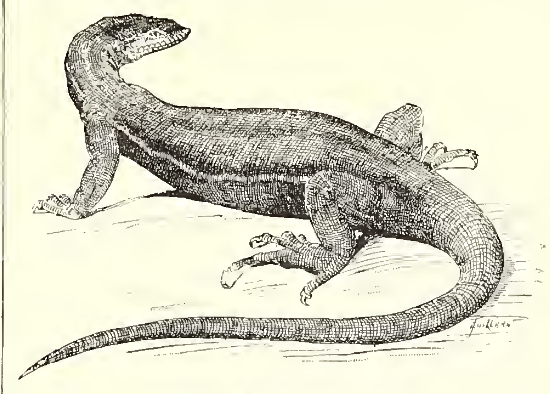
3° Le *ṣâb,* κροκόδειλος, *crocodilus,* Lev., XI, 29, a été regardé par les versions comme un saurien de taille considérable, puisqu'ils le prennent pour le crocodile. C'est le *dhabb* des Arabes, l'*Uromastix spinipes* (fig. 59),



59. — *Uromastix spinipes.*

grand lézard commun dans le nord de l'Afrique, en Arabie et dans le désert de Judée. Il atteint quelquefois une longueur de deux pieds. Il a une forte queue; large et massive, couverte par des rangées concentriques d'écailles très piquantes, dont il se sert avec succès comme d'une arme défensive. Il vit dans les trous de rochers et peut se terrer dans le sable. Il est de couleur verte, tachetée de brun, se fonçant quand l'animal est irrité. Il se nourrit d'insectes, mais ne craint pas parfois de s'attaquer même à des poulets. Les Arabes prétendent qu'il tient tête au céraste, et que, quand celui-ci envahit son trou, il a bientôt les vertèbres disloquées par les coups de la puissante queue du *dhabb.* Ce lézard a une allure lente, gauche et craintive en apparence. On peut l'apprivoiser et les Bédouins le mangent. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 255-256, 266-269.

4° Le *koaḥ,* Lev., XI, 30, dans lequel les versions voient un caméléon, bien que le nom de ce dernier soit *tinšémét.* Voir t. II, fig. 33, col. 90. Le mot *koaḥ* désigne probablement les sauriens appelés monitors ou varans, dont la taille est intermédiaire entre celle des crocodiles et celle des lézards ordinaires. Le *Monitor terrestris* (fig. 60) et l'*Hydrosaurus niloticus* font la chasse



60. — *Monitor terrestris.*

aux œufs de crocodile et en détruisent un grand nombre. Le premier, appelé aussi *Psammosaurus scincus,* long parfois de quatre à cinq pieds, est commun dans les sables de l'Égypte, dans la presqu'île sinaïtique, la partie méridionale de la Judée et même dans la vallée du Jourdain. Les gens du pays le mangent. Le second est maintenant plus abondant en Égypte, où il était jadis un objet de respect. Il atteint 1m30 à 1m65 centimètres de long. On le trouve en Palestine, mais assez rarement. Cf. Tristram, *The natural History,* p. 262; Fillion, *Atlas d'hist. nat. de la Bible,* Paris, 1884, p. 64.

5° Le *šemâmiṭ,* καλαβώτης, *stellio,* est le lézard ordinaire, le même que le *letâ'âh.* Il est dit de lui : « Le lézard saisit avec les mains et se trouve dans les palais des rois. » Prov., XXX, 28. Il est mis sur le même rang que la fourmi, le daman et la sauterelle, et tous quatre sont qualifiés de petits animaux fort sages. Le lézard justifie cette mention, parce qu'en grimpant il sait trouver un refuge jusque dans les palais des rois. En dehors de ce dernier passage, la Bible ne parle des lézards que pour défendre aux Hébreux de les manger. Cette défense avait sans doute pour motif la difficulté de discerner ceux qui sont comestibles et que les Bédouins pauvres sont d'ailleurs les seuls à manger, et aussi la ressemblance de certains d'entre eux avec les serpents.

H. LESÊTRE.

LIA (hébreu : *Lê'âh;* Septante : Λεία), fille de l'araméen Laban et sœur de Rachel. Gen., XXIX, 16. Elle devint, par une supercherie de son père, l'épouse de Jacob, à la place de Rachel, qui était désirée par Jacob, et pour laquelle celui-ci avait servi Laban pendant sept années. Lia se prêta à cette fraude, s'appuyant, comme son père, sur une coutume d'après laquelle une fille cadette ne devait pas être mariée avant sa sœur aînée. Gen., XXIX, 22-26. Moins favorisée de la nature que Rachel, elle avait de plus une infirmité d'yeux qu'il est difficile de déterminer. C'était, d'après les Septante, une faiblesse de vue, ὀφθαλμοὶ ἀσθενεῖς; des « yeux chassieux », selon la Vulgate, dont la traduction ne semble pas justifiée. Gen., XXX, 17. Tant à raison de cette infirmité que pour la fraude qui l'avait faite épouse de Jacob, Lia ne put jamais obtenir de son mari une grande affection. Au contraire, Rachel que, huit jours après son mariage avec Lia, Jacob avait prise comme seconde épouse, voir POLYGAMIE, fut toujours l'objet de sa prédilection. Voir RACHEL. C'est pourquoi, au moment critique où Ésaü s'avançait menaçant, à la tête d'une troupe armée, Jacob plaça le plus loin possible du dan-

ger Rachel et ses enfants, puis, devant elle, Lia et ses enfants, enfin en avant, et les plus exposées, les deux esclaves Zelpha et Bala. Gen., XXXIII, 1, 2. Malgré cela, Lia semble avoir gardé à l'égard de Jacob une parfaite fidélité. Tandis que Rachel demeurait stérile, Lia donna tout d'abord à Jacob quatre fils : Ruben, Siméon, Lévi et Juda. Gen., XXIX, 32-35; cf. XXXV, 23. Dans la suite elle cessa elle-même d'avoir des enfants, et comme Rachel, par la substitution de Bala, sa servante, avait trouvé moyen de donner deux fils à Jacob, Lia, devenue jalouse, employa le même procédé, et par le moyen de sa servante Zelpha, elle donna à Jacob Gad et Aser. Gen., XXX, 9-13. Ruben, l'aîné des fils de Lia, fut pour sa mère l'occasion d'une nouvelle fécondité. Car, comme en revenant de la campagne, il apportait à sa mère des mandragores, celle-ci les ayant cédées à Rachel, Gen., XXX, 14-15, put devenir mère d'Issachar. Voir MANDRAGORE. Elle eut ensuite un nouveau fils, qu'elle appela Zabulon, puis enfin une fille nommée Dina. Gen., XXX, 18-21. Il semble probable que Lia vivait encore lorsque sa fille Dina fut déshonorée, Gen., XXXIV, et qu'elle survécut à Débora, la nourrice de Rébecca, et à Rachel. Gen., XXXV, 8-19. Il est probable qu'elle mourut en Chanaan, car il n'est pas fait mention d'elle dans la nomenclature des émigrants en Égypte. Gen., XLIV, 8-27. Elle fut ensevelie dans le tombeau de famille à Hébron. Gen., XLIX, 31. P. RENARD.

LIBAN (hébreu : *Lebânôn,* avec l'article dans les livres historiques, excepté IV Reg., XIX, 23; II Par., II, 7 [Vulgate, 8]; plus souvent sans article dans les livres poétiques et prophétiques; Septante : Ἀντιλίβανος, Deut., I, 7; III, 25; XI, 24; Jos., I, 4; IX, 1; partout ailleurs, Λιβάνος), chaîne de montagnes de Syrie, frontière septentrionale de la Palestine et renommée pour ses cèdres. Deut., I, 7; III, 25; Jos., I, 4; III Reg., IV, 33; V, 6, 9, etc.

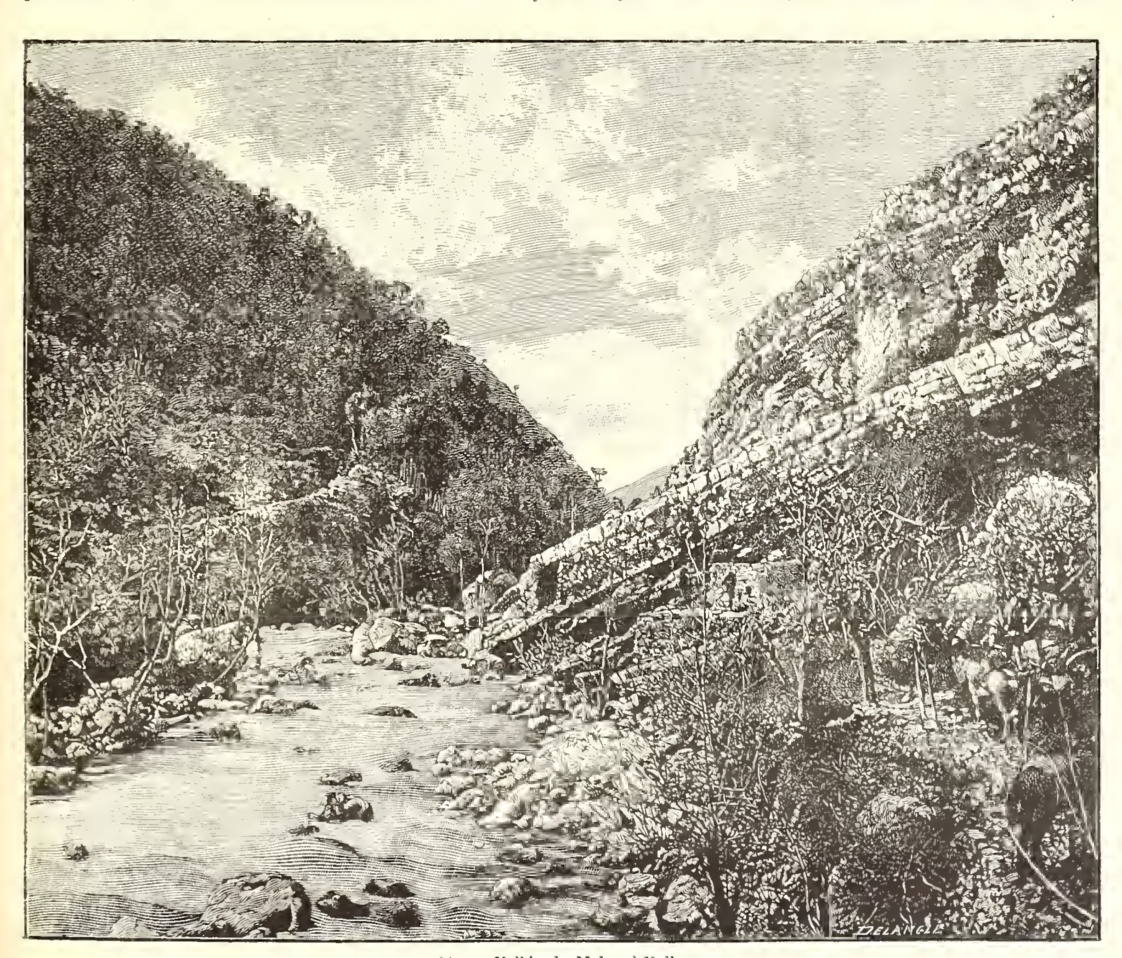
I. NOM. — L'hébreu *Lebânôn* se rattache à la racine *lâban,* « être blanc. » La chaîne syrienne est donc le « mont blanc » de l'Asie antérieure, nom qui lui vient, soit de la couronne de neige dont elle est couverte une partie de l'année, soit de l'aspect blanchâtre que présente la masse de ses roches. C'est cette dernière explication qu'adopte E. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land,* Londres, 1865, p. 309 : « Près de la mer, dit-il, les dernières pentes du Liban s'abaissent d'une manière abrupte, de telle sorte qu'à celui qui le voit d'en bas, tout ce côté de la montagne semble uniquement composé de masses immenses de roches nues et blanchâtres, sillonnées de ravins profonds qui descendent vers la plaine par des pentes rapides. Cette apparence blanchâtre de la montagne, quand la lumière est renvoyée par les roches de la surface, explique suffisamment l'ancien nom de *Lebânôn,* ou « montagne Blanche ». L'appellation ne vient pas de ses neiges; car en été la neige ne se trouve que dans des places abritées, voisines du sommet et que l'on n'aperçoit pas d'en bas, de sorte que les crêtes n'en sont pas blanchies. » Il suffit cependant, semble-t-il, que le Liban soit couronné de neige une bonne partie de l'année pour que ce fait ait frappé l'esprit des Orientaux autant et plus que l'éclat des roches calcaires et crétacées, et lui ait valu son nom. Les monuments assyriens ont conservé ce nom sous les formes *Labnânu, Labnâna, Labnâni.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 183, 209, 220; Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 103. Il subsiste peut-être dans l'égyptien *Ramanu.* Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 197. La dénomination arabe est *Djébel el-Libnân.*

II. LE LIBAN DANS L'ÉCRITURE. — Le Liban est mentionné plus de soixante fois dans l'Ancien Testament, pas une fois dans le Nouveau. Il détermine la frontière septentrionale de la Terre Promise. Deut., I, 7; III, 25; XI, 24; Jos., I, 4; IX, 1; XIII, 5, 6. Mais il est surtout cité à cause de ses cèdres. Jud., IX, 15; III Reg., IV, 33; V, 6, 9; IV Reg., XIX, 23; II Par., II, 8; I Esd., III, 7; Ps. XXVIII (hébreu, XXIX), 5; XXXVI (XXXVII), 35; XCI (XCII), 12: CIII (CIV), 16; Eccli., XXIV, 17; Is., II, 13; X, 34; XIV, 8; XXXVII, 24; LX, 13; Ezech., XVII, 3; XXVII, 5; XXXI, 3; Zach., XI, 1. Voir CÈDRE, t. II, col. 374. La Bible parle aussi de ses pins, de ses cyprès, de ses bois et de ses forêts en général. IV Reg., XIX, 23; II Par., II, 8, 16; Cant., III, 9; Is., XXXVII, 24; XL, 16; des eaux qui l'arrosent, Cant., IV, 15; des bêtes sauvages qui l'habitent, IV Reg., XIV, 9; II Par., XXV, 18; des fleurs qui y poussent, Nah., I, 4; du vin qu'il produit, Ose., XIV, 8; des senteurs qui s'échappent de ses bois, Cant., IV, 11; Ose., XIV, 7; de la neige qui couvre ses sommets, Jer., XVIII, 14; enfin de sa beauté ou de sa gloire. Cant., V, 15; Is., XXXV, 2; LX, 13. Elle compte les Hévéens parmi ses habitants. Jud., III, 3. Il semble que Salomon ait élevé certaines constructions, peut-être des maisons de campagne, sur le Liban. III Reg., IX, 19; II Par., VIII, 6. Le palais qu'il se construisit à Jérusalem s'appelait « la maison de la forêt du Liban », à cause de ses colonnades en bois de cèdre, qui lui donnaient quelque ressemblance avec cette forêt si vantée. III Reg., VII, 2; X, 17, 21; II Par., IX, 20. La « vallée du Liban » (hébreu : *biq'aṭ hal-Lebânôn*), dont il est question dans Josué, XI, 17; XII, 7, n'est pas, comme l'ont cru plusieurs auteurs, la Cœlésyrie ou la grande vallée qui s'étend entre les deux chaînes du Liban et de l'Anti-Liban, mais plutôt la plaine qui se trouve au sud et au sud-ouest de Banias, « sous l'Hermon. » Cf. CŒLÉSYRIE, t. II, col. 820; BAALGAD, t. I, col. 1336.

III. DESCRIPTION. — La chaîne du Liban commence au sud du *Nahr el-Kebir,* et se prolonge du nord-nord-est au sud-sud-ouest jusqu'à la brèche que s'est creusée le *Nahr el-Qasimiyéh.* Plus régulière encore que la côte de Syrie, dont elle est éloignée de 20 à 25 kilomètres en moyenne, 35 dans le nord, elle s'étend sur une longueur de 150 kilomètres. « Vue de la mer, la longue crête du Liban, bleue en été, argentée de neige en hiver et au printemps, est d'un aspect grandiose; les vapeurs de l'espace prêtent aux monts éloignés une transparence aérienne, mais à cette douceur se mêle la force que donnent les puissants contours des sommets et les escarpements des pentes. De près, la montagne paraît moins belle. Le long rempart ne présente guère que des croupes jaunâtres et sans arbres, des vallées monotones, des sommets à rondeur uniforme. Dans le nord, principalement sur le versant cœlésyrien, on ne voit que parois nues dominant de longues pentes de terre rougeâtre, restes morainiques d'avalanches et de coulées de glace. Vers le sud, les vallées sont plus fertiles, plus riantes, mieux cultivées, et çà et là on rencontre des paysages pittoresques. » E. Reclus, *L'Asie antérieure,* Paris, 1884, p. 692. Le Liban s'abaisse vers la Méditerranée par une série de plateaux en gradins, et par des ramifications allant de l'est à l'ouest ou du nord-est au sud-ouest, entre lesquelles les rivières se sont creusé de profondes vallées. Le versant oriental, au contraire, est très abrupt : il borde comme un long mur la plaine de la *Beqa'a.* Aucun de ses sommets n'atteint la zone des neiges persistantes. Au nord, le *Djébel Akkar* a 2 129 mètres; le *Djébel Aito,* le point le plus élevé des chaînes latérales, 1936 mètres. Divers massifs se succèdent ensuite vers le sud. Le *Djébel Makmel* prolonge, sur une étendue de 20 kilomètres, ses sommets aux formes aiguës et pyramidales; sa crête se hérisse de sept à huit pics, dont le plus septentrional, le *Dhor el-Khodib,* avec ses 3 068 mètres, est généralement considéré comme le point culminant de la chaîne, à moins que, suivant certains voyageurs, le premier rang ne soit

attribué au *Tiz-Marûn,* situé plus au nord dans le même massif et auquel on assigne une hauteur de 3 212 mètres. Le *Fum el-Mizab* en a 3 049. C'est dans ces parages que se trouvent les quelques cèdres encore subsistants. Voir t. II, fig. 120, col. 377. Plus loin se dressent les deux massifs du *Djébel Akura* et du *Djébel Munéitirah,* entre lesquels est un col de 1 982 mètres, puis le *Djébel Sannin,* 2 490 mètres, et le *Djébel Kenéiséh,* 2 033 mètres. C'est au sud de ce dernier que passe le plus important des cols qui échancrent la chaîne, celui de Mughittéh, que franchit, à l'altitude de 1 585 mètres, la route de Beyrouth à Damas. Les autres massifs, qui vont en diminuant de hauteur vers le sud, sont le *Djébel Barûk,* 2 151 mètres; le *Djébel Niha,* 1 890 mètres; le *Djébel Rihan,* 1 715 mètres.

Les deux versants de la chaîne diffèrent par l'abondance des eaux. Celui de l'est n'a presque pas de sources, la neige à peine tombée s'évaporant très vite. La seule rivière perpétuelle est le *Berdani,* qui se jette dans le Léontès. Quelques lacs se rencontrent sur cette pente : celui de *Yamunéh* est un profond entonnoir, où les eaux s'engouffrent pour reparaître probablement sur l'autre versant en sources abondantes. Le côté occidental, au contraire, est bien arrosé. Grâce à l'humidité et aux vapeurs qui montent de la mer, la neige tombe davantage, est plus persistante, et constitue de vastes réservoirs qui alimentent de nombreux cours d'eau ou perpétuels ou intermittents. Ces torrents sont, en descendant du nord au sud, le *Nahr-Akkar,* au-dessous du *Nahr el-Kebir,* le *Nahr el-Arka,* le *Nahr el-Barid,* le *Nahr Abu Ali* ou *Kadischa,* qui reçoit les eaux des plus hautes cimes et se jette dans la mer près de Tripoli, le *Nahr el-Djôz,* le *Nahr Fedar,* le *Nahr Ibrahim* (Adonis), dont l'une des branches sort de la grande grotte d'Afka, le *Nahr el-Kelb* (Lycus) (fig. 61), au nord de Beyrouth, le *Nahr Béirût,* le *Nahr ed Damur* (Tamyras); enfin l'*ouadi el-Aulé* (Bostrenus) et l'*ouadi ez-Zaharâny,* l'un au-dessus, l'autre au-dessous de Sidon, ne sont que des rivières temporaires. En descendant des hautes cimes, les torrents ont découpé la montagne en énormes cirques d'érosion. Quand ils n'ont pu déblayer la roche, ils l'ont percée de manière à former de gigantesques arcades. Ainsi, au nombre des curiosités les plus intéressantes du Liban, on compte le pont naturel jeté sur le *Nahr el-Leben,* une des sources du *Nahr el-Kelb.* Situé au-dessus d'une gorge profonde, il mesure cinquante mètres d'ouverture et vingt de hauteur. L'arche est si régulière qu'on se demande si elle n'a pas été rectifiée de main d'homme. De gros blocs éboulés dans le lit de la rivière font jaillir en écume des eaux glaciales qui, à la fonte des neiges, prennent une blancheur éclatante, d'où est venu le nom de *Nahr el-Leben* ou « fleuve du lait ». Quelquefois les eaux disparaissent dans les fissures du sol, et des ruisseaux sou-



61. — Vallée du Nahr el-Kelb.
D'après de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* Atlas, pl. 1.

errains s'échappent en sources magnifiques, descendent en cascades de rocher en rocher, remplissent du bruit de leur chute la solitude des hautes vallées. Ce sont là « les puits d'eaux vives, qui coulent avec impétuosité du Liban ». Cant., IV, 15. Un spectacle plus imposant encore est celui du cirque d'Afka et des cascades du *Nahr Ibrahim*. Voir APHÉCA 1, t. I, col. 732.

Au point de vue géologique, la chaîne du Liban est composée, dans son ensemble, de dolomites, de calcaires grossiers, de marbres, de grès et de marnes, que des basaltes ont percés sur d'innombrables points sans en déranger les assises. Les roches sont coupées par des fissures profondes, dirigées du nord au sud et de l'est à l'ouest, et qui partagent le Liban en massifs distincts. La partie centrale est constituée par des calcaires gris, compacts, caverneux ou oolithiques, avec polypiers, térébratules, grandes natices, nérinées et baguettes de *Cidaris glandifera*. Au-dessus de ces roches généralement rangées dans le terrain jurassique, viennent les grès rougeâtres, auxquels succèdent des calcaires et des marnes que tous les auteurs rapportent au terrain crétacé. Ces différentes couches, sur le versant occidental, inclinent vers la mer, tandis que, sur le versant opposé, elles plongent en sens inverse. « Le calcaire crétacé finit par atteindre jusqu'à 3000 mètres d'altitude, formant au sommet un plateau horizontal et presque rectiligne, semé de déserts de pierres et de dolines, dont la masse se dresse comme un mur en face de la Méditerranée. L'élévation du calcaire s'est faite par une série de cassures parallèles, qui dessinent autant de terrasses. » A. de Lapparent, *Leçons de géographie physique*, Paris, 1898, p. 598. Parmi les fossiles recueillis dans le Liban, les plus remarquables sont les poissons dont on trouve les empreintes dans les calcaires argileux, feuilletés, sans silex, de *Sahel Alma*, à 100 mètres au-dessus de la mer, et à *Hakel*, dans une vallée profonde. Cf. de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, Paris (sans date), t. III, *Géologie*, par Louis Lartet, p. 52-58.

Trois noms spéciaux désignent, dans la bouche des habitants, les zones de climat et de végétation, sur les pentes occidentales du Liban. La région du littoral est le *Sahil* ou *Sahel*, étroite bande de terrain, d'une extrême fertilité, où s'élevaient les cités commerçantes de l'ancienne Phénicie. Au-dessus, jusqu'à 1 200 mètres environ, s'étend la région moyenne, ou *Wusut*, moins peuplée que la précédente, mais encore parsemée de villages; on y cultive le tabac, des céréales, les pommes de terre; les arbres y croissent en plus grand nombre : les pins (*Pinus brutia*), qui donnent à certaines pentes un aspect verdoyant; plus bas, les chênes nains; plus haut, les cyprès et les cèdres, auxquels se mêlent quelques chênes, des charmes, le pin d'argent de Cilicie, le genévrier, le *Rhododendron ponticum*. La troisième zone, appelée le *Djurd*, est celle de la stérilité, des vents furieux et des avalanches (fig. 62); cependant les cultures se montrent encore à 1 800 et 2 000 mètres, mais seulement dans les vallons et les bassins abrités : çà et là, s'élèvent des bouquets de chênes aux troncs rabougris, des térébinthes, des érables, des poiriers sauvages, des genévriers, dont quelques-uns ont de puissantes dimensions. En été, les troupeaux de brebis et de chèvres montent des plaines vers le Djurd pour paître les herbages et les feuilles des arbrisseaux. En général, le Liban n'a ni forêts, ni pâturages, mais seulement de rares endroits où croît une herbe peu abondante, et le plus souvent des pentes nues. C'est dans la région



62. — Paysage des hautes régions du Liban.
D'après Van de Velde, *Le pays d'Israël*, pl. 95.

supérieure, à plus de 2000 mètres d'altitude, près d'un col ouvert au sud du *Djébel Makmel,* que se trouvent les fameux cèdres, dont l'odeur pénétrante avait fait jadis du Liban la « montagne des Parfums ». — La faune du Liban n'a rien de remarquable : les ours n'y sont plus très nombreux ; on rencontre encore l'once et la panthère, et plus souvent le sanglier, l'hyène, le loup, le renard, le chacal et les gazelles. — La population, qui descend pour la plus grande partie des anciens Syriens, est répandue dans de nombreux villages, accrochés aux flancs des montagnes (fig. 63). Elle se distingue moins par l'origine et le sang que par la différence des cultes, sous le rapport desquels elle comprend les Druses, les Métoualis et les Maronites. — Le Liban a conservé peu de traces d'antiquités. Les roches calcaires sont percées de grottes nombreuses, dont quelques-unes se prolongent fort loin dans l'intérieur de la montagne, et où l'on trouve des restes d'animaux et d'habitations humaines. On voit encore, vis-à-vis de la source d'Afka, un peu au sud, les ruines du temple de Vénus Aphaca, dont les soubassements seuls sont restés à peu près intacts. Près de l'embouchure du *Nahr el-Kelb,* les rochers gardent, dans des inscriptions célèbres le souvenir des invasions étrangères en Syrie et en Phénicie. Les Égyptiens, les Assyriens, les Perses, les Grecs d'Alexandre, les légions romaines, les croisés, les Français de l'expédition de Syrie, ont franchi cet étroit défilé.



63. — Le village d'Arbeyh. (Mont Liban, au sud-est de Beyrouth.)
D'après Van de Velde, *Le pays d'Israël,* pl. 2.

IV. Bibliographie. — Col. Churchill, *Mount Lebanon,* 3 in-8°, Londres, 1853 ; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 421, 530, 546-548, 624-625 ; Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 411-414 *f* ; W. M. Thomson, *The Land and the Book,* Londres, 1886, t. III, p. 1-316 ; R. P. Burton et C. F. Tyrwhitt Drake, *Unexplored Syria,* Londres, 1872 ; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLIV, p. 394-416 ; E. Reclus, *L'Asie Antérieure,* Paris, 1884, p. 692-696.

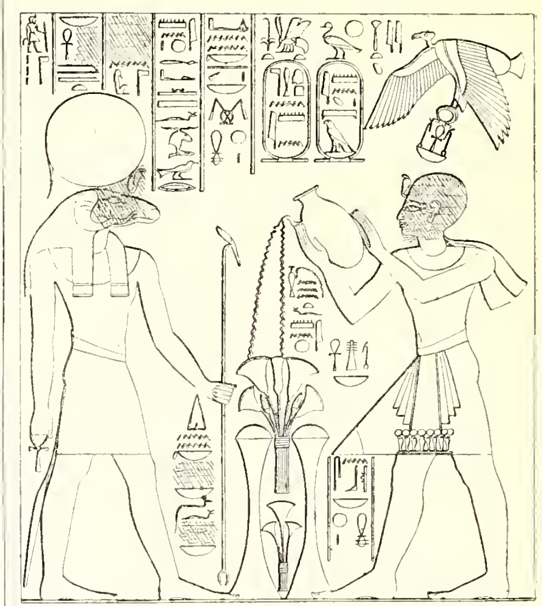
A. Legendre.

LIBATION (hébreu : *nések, nêsék, nâsik ;* Septante : σπονδή ; Vulgate : *libamen, libamentum, libatio*), effusion de vin ou d'un autre liquide en l'honneur de la divinité. Quand Jacob consacra le monument de Bethel, « il fit une libation et y versa de l'huile. » Gen., XXXV, 14. Il est probable qu'il ne s'agit ici que d'une libation d'huile, d'une onction, comme dans une circonstance antérieure. Gen., XXVIII, 18. Voir Bétyle, t. I, col. 1766 ; Onction.

I. Libations liturgiques. — 1° Des libations devaient accompagner la plupart des sacrifices, chez les Hébreux. Ces libations se faisaient habituellement avec du vin, « le sang du raisin, » Gen., XLIX, 11 ; Deut., XXXII, 14, ce qui avait pour but de consacrer au Seigneur l'un des plus importants produits du pays de Chanaan. Pour justifier l'assimilation du vin avec le sang, on avait ordinairement soin qu'il fût rouge, et l'on écartait le vin vieux qui avait perdu sa couleur. Cf. *Menacholh,* VIII, 6 ; *Sukka,* IV, 9 ; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 303, 316. — 2° Les libations ne se faisaient jamais seules ; elles accompagnaient les offrandes des holocaustes et des sacrifices pacifiques ou d'actions de grâces, mais elles étaient exclues des sacrifices pour le délit et pour le péché. Elles sont souvent mentionnées à ce titre. Lev., VI, 14 ; XXIII, 18, 37 ; Num., VI, 17 ; XXVIII, 31 ; I Par., XXIX, 21 ; II Par., XXIX, 35 ; I Esd., VII, 17 ; Ezech., XLV, 17. Une libation suivait l'immolation de l'agneau du sacrifice quotidien, matin et soir, Num., XXVIII, 7, 8, et pendant

cette libation, les trompettes sonnaient neuf fois. Cf. *Sukka,* v, 5. D'autres libations analogues se faisaient aux néoménies, Num., xxviii, 14, 15, au jour de l'offrande des prémices, Lev., xxiii, 13, après le sacrifice du *nazir,* Num., vi, 15, et en général après tous les sacrifices non expiatoires, sauf dans l'holocauste pour la purification du lépreux. Lev., xiv, 31. Il n'y avait pas non plus de libation après les sacrifices d'oiseaux, ni après ceux des premiers-nés, ou de l'agneau pascal. Cf. *Menakhoth,* ix, 6; *Siphra,* 109, 2. — 3° La quantité de vin à répandre dans les libations était ainsi réglée par la loi : un quart de *hin* de vin pour l'offrande des prémices, Lev., xxiii, 13; la même quantité avec l'holocauste d'un agneau, un tiers de hin avec le sacrifice d'un bélier, et un demi-hin avec le sacrifice d'un bœuf. Num., xv, 5-10; xxviii, 7, 14. La quantité de vin nécessaire à la libation était donc de 1 lit. 62, 2 lit. 16 ou 3 lit. 24, suivant la nature des victimes. Voir Hin, t. iii, col. 714. Le lépreux ajoutait un quart de hin à chacune de ses offrandes de farine. — 4° Les libations se faisaient avec des vases d'or pur. Exod., xxv, 29; xxxvii, 16. D'après le Talmud, celui qui avait à offrir des libations en payait le prix à un préposé « au cachet » qui lui délivrait un jeton; celui-ci était remis à un préposé « aux libations » qui présentait le vin à l'autel. Cf. *Schekalim,* v, 3-5. Le prêtre le versait à l'angle sud-ouest de l'autel, et de là le vin s'écoulait par un conduit intérieur et se perdait dans le sol. Cf. *Eduyoth,* vi, 1; *Sukka,* iv, 7. Il n'était pas nécessaire que la libation suivît immédiatement le sacrifice; elle pouvait attendre jusqu'au dixième jour, pourvu que le vin ne passât pas la nuit dans les vases, ce qui l'eût rendu impur. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 209. Les libations ne pouvaient jamais se faire à l'autel des parfums, Exod., xxx, 9, mais seulement à celui des sacrifices. — 5° Après avoir fait construire dans le Temple un autel conforme au modèle qu'il avait vu à Damas, le roi Achaz y monta lui-même et y offrit son holocauste, son offrande et ses libations; les libations continuèrent ensuite sur cet autel. II Reg., xvi, 13, 15. Osée, ix, 4, et Joël, i, 9, annoncent qu'Israël infidèle à Dieu ne pourra plus offrir ses libations. Après le retour de la captivité, le grand-prêtre Onias offrait lui-même la libation, avec « le sang du raisin », et cette libation parfumait le fondement de l'autel, c'est-à-dire descendait du coin, où on la versait, jusqu'à la base de l'autel, où elle était absorbée. Eccli., l, 16, 17. — 6° Saint Paul fait allusion à la libation qui accompagnait le sacrifice, quand il dit de lui-même : σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ, *immolor supra sacrificium,* ma vie est « une libation versée avec le sacrifice de votre foi ». Phil., ii, 17. Sur le point de mourir, il dit encore : ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, *ego enim jam delibor,* je suis moi-même comme une libation qui va être répandue. II Tim., iv, 6. — En plusieurs passages, Num., xxix, 11-29; Lev., vi, 14, etc., les versions mentionnent des libations là où le texte hébreu ne parle que d'offrandes. Les deux en effet allaient ordinairement ensemble. Le mot *nesâkîm* désignait même parfois les deux objets à la fois, et le préposé *'al han-nesâkîm* délivrait les jetons pour les offrandes et les libations. Cf. *Schekalim,* v, 4.

II. Libations d'eau. — 1° La libation d'eau est employée par Samuel à Masphath, comme symbole de pénitence; sur son ordre, les Israélites puisent l'eau, la répandent devant Jéhovah, jeûnent tout le jour et disent : « Nous avons péché contre Jéhovah. » I Reg., vii, 6. Samuel alors prie pour eux. — 2° Quand trois vaillants hommes rapportèrent à David l'eau qu'ils étaient allés chercher à la citerne de Bethléhem, à travers le camp de Philistins, le roi ne voulut pas la boire, mais il la répandit devant Jéhovah. II Reg., xxiii, 16; I Par., xi, 18. Il faisait ainsi hommage à Dieu d'une eau qui aurait pu coûter la vie à trois de ses guerriers. — 3° Il n'y avait pas de libations d'eau prescrites par la Loi pour le service liturgique du Temple. Néanmoins, Notre-Seigneur fait allusion à des libations de cette nature qui avaient lieu solennellement pendant l'octave de la fête des Tabernacles. Chaque jour un prêtre descendait à la fontaine de Siloé, y remplissait d'eau un vase d'or, de la contenance de trois *logs*, soit 1 litre 42, remontait au Temple, et pendant la libation qui accompagnait le sacrifice du matin, versait l'eau dans le conduit qui se trouvait le plus à l'ouest, à l'angle sud-ouest de l'autel. Cet angle en effet était muni de deux conduits d'argent pour recevoir l'un les libations de vin, l'autre les libations d'eau. Les docteurs n'étaient pas d'accord sur l'origine de cette institution des libations d'eau pour la fête des Tabernacles. Les uns croyaient que Moïse lui-même les avait prescrites, sans doute en souvenir de l'eau accordée au peuple dans le désert. Cf. *Gem. Jer. Sukka,* 54, 2. S'il en était ainsi, le Pentateuque en ferait mention. D'autres rattachent cette institution à David, II Reg., xxiii, 16, cf. *Midr. Ruth,* 48, 3, ou aux prophètes, Is., xii, 3; Jo., iii, 18; Zach., xiii, 1; cf. *Gem. Sukka,* 50, 2; *Midr. Ruth,* 48,



64. — Her-Hor, pharaon de la xxi[e] dynastie, offrant une libation. Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 245.

2. Il est possible aussi que ce rite ait eu pour but de demander à Dieu les pluies qui allaient être nécessaires après les semailles prochaines. Toujours est-il que les sadducéens désapprouvaient ces libations. Un jour, un prêtre de cette secte ayant versé l'eau de la libation sur ses pieds, au lieu de la répandre dans le conduit de l'angle de l'autel, on lui fit un mauvais parti et la corne de l'autel fut brisée par les projectiles; on dut la remplacer par une corne de pierre. A partir de ce jour, le peuple criait au prêtre pendant la libation : « Lève la main, pour que nous voyions si tu verses l'eau dans le conduit. » Cf. *Sukka,* iv, 9; *Gem., Yoma,* 26, 2; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* p. 321; Reland, *Antiquitates sacræ,* Brême, 1741, p. 242, 243. — 4° L'acte du prophète Élie faisant verser par trois fois quatre cruches d'eau sur son holocauste ne peut guère être considéré comme une libation : c'est plutôt une précaution que prend le prophète pour bien convaincre le peuple qu'il n'y a aucun feu naturel sur son autel, et que le feu du ciel

seul consumera son sacrifice. III Reg., XVIII, 34, 35, 38.

III. LIBATIONS IDOLATRIQUES. — Les libations de vin ou d'eau, quelquefois avec mélange de sang, étaient fréquentes dans les religions païennes, en l'honneur des divers dieux. Cf. *Odys.*, XII, 363; XVIII, 151; *Iliad.*, XI, 775; Hésiode, *Oper.*, 336; Sophocle, *Elect.*, 270; Euripide, *Elect.*, 512; *Orest.*, 1322; Hérodote, I, 132; Salluste, *Catil.*, 22; Silius Italicus, II, 360, etc. Chez les Assyriens, le roi, au retour de la chasse, ne manquait pas d'offrir un sacrifice d'actions de grâces à Assur ou à Istar. Il prenait la coupe pleine de vin, l'effleurait de ses lèvres et en versait le contenu sur la tête des victimes immolées. Cf. Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 57; Layard, *The monuments of Nineveh*, t. I, pl. 12. Voir t. I, col. 1160, fig. 321. Les monuments égyptiens représentent fréquemment des rois (fig. 64) et des prêtres (voir LÉOPARD, fig. 50, col. 174) faisant des libations à leurs dieux. Les libations aux idoles sont prévues au Deutéronome, XXXII, 38, et reprochées aux Israélites par les prophètes. Isaïe, LVII, 6, parle de libations offertes aux pierres des torrents. Voir BÉTYLE, t. I, col. 1757. Jérémie, VII, 18; XIX, 13, mentionne les libations faites par ses contemporains aux faux dieux. Il rapporte leurs propos au sujet de la volonté qu'ils ont d'offrir des libations à la reine du ciel, à la lune, Jer., XLIV, 17-19, 25, et leur annonce que les Chaldéens ruineront ces maisons sur le toit desquelles on faisait des libations aux dieux. Jer., XXXII, 29. Ezéchiel, XX, 28, parle aussi des libations idolâtriques. En quoi ces libations peuvent-elles servir aux idoles? Eccli., XXX, 19. En deux endroits, Ps. XVI (XV), 4; Zach., IX, 7, il est fait allusion aux libations que les idolâtres avaient coutume de faire avec le sang. — Sur l'emploi du sang dans le culte liturgique du Temple, voir SANG. H. LESÈTRE.

LIBER (grec : Διόνυσος), nom latin de Bacchus dans II Mach., VI, 7; XIV, 33. Voir BACCHUS, t. I, col. 1374.

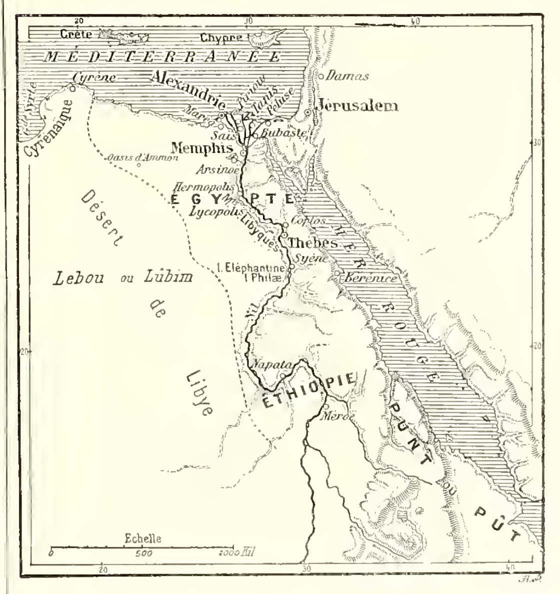
LIBERTÉ. Ce mot a dans l'Écriture plusieurs sens distincts. — 1° Il désigne l'état d'une personne libre, par opposition à servitude et à captivité. Cette liberté s'appelle en hébreu *ḥufšâh* (Septante : ἐλευθερία; Vulgate : *libertas*), Lev., XIX, 20; la mise en liberté se nomme *derôr* (Septante : ἄφεσις; Vulgate : *libertas, indulgentia*), Jer., XXXIV, 8 (hébreu), 15, 17; Is., LXI, 1; l'année jubilaire, où l'on rendait la liberté aux esclaves, *šenaṭ hadderôr*, « l'année de la mise en liberté » (Septante : ἔτος τῆς ἀφέσεως; Vulgate : *annus remissionis*). Ezech., XLVI, 17; cf. Lev., XXV, 10. L'homme libre, par opposition à l'esclave ou au captif, est dit, en hébreu, *ḥofšî*, Job, III, 19; Deut., XV, 12, 13, etc.; en grec, ἐλεύθερος; en latin, *liber*. Joa., VIII, 33; I Cor., VII, 22, etc. Cf. ESCLAVAGE, ESCLAVE, t. II, col. 1918, 1921. — 2° Dans le Nouveau Testament les mots ἐλευθερία, ἐλεύθερος, ont pris un sens particulier; ils signifient dans plusieurs endroits la liberté de ne pas pratiquer la loi mosaïque, l'affranchissement du joug des pratiques rituelles des Juifs. Gal., II, 4; V, 1, 13; IV, 26; I Pet., II, 16. Cf. I Cor., X, 29. Dans cette acception, la loi chrétienne est une loi de liberté νόμος τῆς ἐλευθερίας, Jac., I, 25; II, 12; et là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. II Cor., III, 17; cf. Rom., VIII, 21. Voir aussi Joa., VIII, 36. — 3° La liberté morale, c'est-à-dire la faculté qu'a l'homme de choisir entre le bien et le mal, ce qu'on appelle aussi le libre arbitre, n'a pas de nom spécial dans le langage biblique. L'Écriture suppose partout son existence, puisqu'elle attribue toujours à l'homme la responsabilité de ses actes bons ou mauvais, Gen., IV, 7; Ps. XVII, 21; L, 5-6, Ezech., XVIII, 4-32; Joel, II, 12, etc., mais elle ne possède point de terme particulier pour l'exprimer et elle se sert de périphrases, d'ailleurs parfaitement claires et précises. « Vois, dit Moïse à son peuple, Deut., XXX, 15-20, je mets aujourd'hui devant toi la vie et la mort, le bien et le mal..., la bénédiction et la malédiction... *Choisis* la vie, afin que tu vives. » Cf. Lev., XVIII, 5; Jos., XXIV, 15; Eccli., XV, 14-18; Matth., VII, 24, etc. — Voir J. C. Erler, *Commentatio exegetica de libertatis christianæ notione in Novi Testamenti libris obvia*, in-4°, Sorau, 1830.

LIBERTINI (SYNAGOGUE DES) à Jérusalem. Act., VI, 9. Voir AFFRANCHIS, t. I, col. 255.

LIBONOTUS, nom latin du vent du sud-ouest. Quelques-uns l'ont confondu à tort avec le χῶρος *corus*, vent du nord-ouest, mentionné dans les Actes, XXVII, 12. Voir CORUS, t. II, col. 1030.

LIBRE ARBITRE. Voir LIBERTÉ, 3°.

LIBYENS (Septante : Λίβυες; Vulgate : *Libyes*). Sous ce nom les Septante et la Vulgate désignent deux peuples qui portent en hébreu deux noms différents Le premier s'appelle dans le texte original *Lûbim* (*Lebim*, Dan., XI, 43), le second *Phut* ou *Pût* (fig. 65). La distinction entre les deux est clairement indiquée dans Nahum, III, 9. Ce prophète cite parmi les peuples au service de Thèbes, Pût et les Lûbim (Vulgate : *Africa* et *Libyes*). Les Septante ont mal lu le verset et ont rendu Pût par φυγῆς, qu'ils ont joint au membre de phrase précédent : « Il n'y aura pas de terme à sa fuite (de l'Égypte). »



65. — Carte de la Libye et du Pût.

1. LIBYENS (hébreu : *Lûbim*), peuple d'Afrique. Les Libyens sont nommés parmi les peuples qui composent l'armée de Sésac, roi d'Égypte, dans sa campagne contre Roboam, II Par., XII, 3; ils figurent également dans l'armée égyptienne que vainquit Asa, roi de Juda. Voir ASA, t. I, col. 1051; ROBOAM, SÉSAC. La Libye était pour les Égyptiens le désert qui s'étendait à l'ouest de leur pays, depuis la Méditerranée au nord, jusqu'à l'Éthiopie au sud et dont les limites étaient mal définies à l'ouest. Les habitants de cette région sont représentés sur les monuments égyptiens comme des hommes grands, bien bâtis, plus blancs que les Syriens et les Européens, avec des yeux bleus, une chevelure et une barbe blonde. C'est tout à fait le type des Kabyles actuels qu'on a souvent regardés comme des descendants des Germains.

Les peintures égyptiennes tendraient à faire croire qu'ils sont au contraire les fils des Libyens. Leur chevelure est ornée de plumes d'autruche; elle est liée des deux côtés en une queue, pendant par-dessus l'oreille, et, au contraire, coupée à moitié de la longueur derrière la tête; la barbe est pointue fig. 66). Des tatouages bleus, variant selon les tribus, sont marqués sur leur corps. Leur vêtement consiste en un pagne et un long manteau de laine ou de toile teinte et rayée. C'est un peuple de guerriers (fig 67) et surtout de pasteurs, errant à travers



66. — Libyen.
D'après Rosellini, *Monumenti*, pl. CLIX, 4.

le désert avec ses tentes de peaux et ses troupeaux. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. II, p. 282; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, 1897, p. 430-431. Cf. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, in-fo, Paris, 1833-1845, pl. CCL, 1-2; CCLXXIII, 1; Rosellini, *Monumenti dell' Egitto e della Nubia, Monumenti storici*, in-fo, Florence, 1833-1838, pl. CLVI, CLVIII, CLIX, CLX, 4; CLXI, 5; Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, in-fo, Berlin, 1850-1858, t. III, p, 126, 204. Les tribus libyennes portaient des noms différents, la principale était celle des *Labu*, *Lebu*, ou *Lubu* qui figurent sur les textes de Ramsès II. *Papyrus Anastasi II*, pl. III, l. 2. Cf. Chabas, *Études sur l'antiquité historique d'après les sources égyptiennes et les monuments réputés préhistoriques*, in-8o, Chalon-sur-Saône, 1872, p. 184; Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, in-8o, Berlin, t. II, p. 79-80. Ces peuples avaient facilement repoussé la race de Phût ou Pût qui était établie dans le pays ou s'était incorporé la partie de ce peuple qui n'avait pas émigré. Fr. Lenormant, *loc. cit.*; G. Maspero, *Hist. anc.*, p. 431. Séti Ier avait fait des invasions heureuses dans le désert libyque et à Karnak, il est représenté en vainqueur des Libyens en même temps que des Asiatiques. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 238; G. Maspero. *Hist. anc.*, t. II, p. 373. Les Libyens envahirent à leur tour l'Égypte sous Ménephtah; *Inscription triomphale de Ménephtah*, lig. 4, 13, 37; Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. II, p. 193; Lepsius, *Denkmäler*, t. III, p. 199 *a*; Brugsch, *Geographische Inschriften*, t. II, pl. XXXV; E. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte*, in-fo, 1877-1879, pl. CLXXXIX-CXCVIII. Ils furent vaincus près de Piriou; leur défaite fut un véritable massacre que chantèrent les poètes égyptiens et qui assura la tranquillité des Pharaons pour un temps assez long. *Stèle de l'Amenophium de Thèbes*, Flinders Petrie, dans la *Contemporary Review*, 1896, n. 365, p. 362. Cf. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 285-290; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 431-437. Les prisonniers libyens étaient employés comme matelots sur les vaisseaux égyptiens. Dès le temps de la reine Hatespou et surtout à partir de Ramses III, les Pharaons les enrôlèrent dans leurs armées. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 214, n. 4, p. 458. Les Libyens attaquèrent de nouveau l'Égypte la cinquième année du règne de ce prince. Celui-ci les battit, mais leur empire resta comme un péril redoutable pour l'Égypte. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 301-304; G. Maspero, *Hist. anc.* t. II, p. 459-461. L'invasion recommença quelques années plus tard et de nouveau les Libyens furent exterminés. Les tribus confédérées cessèrent d'être unies; elles furent refoulées au delà de la chaîne des monts Libyques, des forteresses leur barrèrent la route et leur pays ne fut plus qu'une réserve où les Pharaons levèrent chaque année des soldats. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 316-318; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 470-474. La décadence de l'esprit militaire chez les Égyptiens donna une importance de plus en plus grande aux Libyens. Bientôt ils furent les maîtres du pays. Ils avaient conservé leur armement et leur coiffure spéciale. Leurs chefs avaient une influence prépondérante à la cour, certains d'entre eux en profitèrent pour monter sur le trône, d'autres faisaient ou défaisaient les rois à leur gré. La dynastie Tanite qui avait cru se consolider en s'appuyant sur eux se trouva bientôt entièrement à leur merci. Les chefs libyens de Bubaste s'emparèrent du trône et fondèrent la vingt-deuxième dynastie. Sésac ou Scheschonq appartenait à cette famille libyenne. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 356; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 765-769; Stern, *Die XXII Manethonische Königsdynastie*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1883, p. 15-26. Le chef de la vingt-quatrième dynastie saïte. Tafnakti, était probablement de sang libyen. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 340. C'est donc à cette race qu'ap-



67. — Guerrier libyen.
D'après les *Monuments Piot*, t. IX, fasc. 2.

partenaient les Pharaons de la période des prophètes.

Sous l'influence des Grecs établis à Cyrène, des Carthaginois et plus encore des Romains, les Libyens se civilisèrent au moins superficiellement dans les cités, mais la partie de ce peuple qui continua à habiter le désert garda ses habitudes pastorales et nomades, se livrant à l'élève des troupeaux et à la chasse (fig. 68). Ils avaient adopté depuis longtemps le culte égyptien d'Ammon dont le principal temple était dans l'oasis de ce nom, au nord-est de la Libye. Daniel, XI, 43, annonce que le roi du Septentrion, c'est-à-dire de la Syrie, s'emparera de l'Égypte et que la Libye et l'Éthiopie lui seront soumises. C'est la prophétie des victoires des rois de Syrie contre les Ptolémées, dans le royaume desquels la Libye était comprise. J. G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme,* trad. franç., in-8°, Paris, 1883-1885, t. III, p. 310, 315, 337. — Parmi les Juifs de la dispersion qui entendirent le discours de saint Pierre, le jour de la Pentecôte, les Actes, II, 10, nomment les habitants de la Libye voisine de Cyrène. Les Romains désignaient sous le nom de Libye la partie du désert libyque située sur les côtes, entre l'Égypte et la grande Syrte. Cyrène et les pays qui l'environnaient formaient la Libye grecque. Voir CYRÈNE, t. II, col. 1177. Elle faisait partie de la province de Crète et Cyrénaïque. Le reste de la Libye était réparti entre la province d'Égypte et celle d'Afrique. Les tribus y avaient conservé leur nom, leur culte et en partie leur autonomie. Henzen, dans les *Annali dell' Instituto archeologico di Roma,* 1860, p. 54, 80-82.

BIBLIOGRAPHIE. — P. della Cella, *Viaggio da Tripoli di Barber, alle frontiere occidentali dell' Egitto,* in-8°, Gênes, 1819; J. R. Pacho, *Voyage dans la Marmarique et la Cyrénaïque,* in-8°, Paris, 1827; Vivien de Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique dans l'antiquité grecque et romaine,* in-8°, Paris, 1863; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne,* trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 126-127.

E. BEURLIER.



68. — Chasseurs libyens. D'après l'original. Musée du Louvre.

2. LIBYENS, nom, dans la Vulgate, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXVII, 10; XXXVIII, 5, des descendants de Phuth. Elle appelle aussi Libye le pays de Phuth dans Ézéchiel, XXX, 8. Elle n'a conservé le nom de Phuth que dans Gen., X, 6; I Par., I, 8. Dans tous ces passages, l'hébreu porte *Pût.* — Pût ou Phuth, comme transcrit la Vulgate, est le nom du troisième fils de Cham. Gen., X, 6; I Par., I, 8. Il est placé entre Mesraïm et Chanaan. Tandis que les descendances de Mesraïm et de Chanaan sont indiquées, celles de Phuth ne le sont pas. D'après Josèphe, *Antiq. jud.,* I, VI, 2, Phoutès peupla la Libye. Il cite un fleuve de ce nom en Mauritanie. Ce fleuve est également cité par Ptolémée, IV, I, 3, qui l'appelle Phthuth, et par Pline, *H. N.,* V, I, mais les Égyptiens ne connaissaient pas la Mauritanie, il ne peut donc y avoir de rapport entre le fleuve et le peuple. C'est sans doute à cause de la tradition juive rapportée par Josèphe, que dans les prophètes les Septante traduisent Pût par Λίβυες et la Vulgate par *Libyes.* Jérémie, XLVI, 9 (Septante, XXVI, 9), les nomme parmi les auxiliaires de l'Égypte armés du bouclier. Nahum, III, 9, les distingue des *Lûdîm* et la Vulgate traduit dans ce passage le mot Pût par *Africa.* Ézéchiel, XXVII, 10, les cite parmi les mercenaires au service de Tyr. Cela semble étonnant au premier abord, car il est difficile de comprendre que les Tyriens aient été si loin chercher des soldats, mais cela n'est pas plus invraisemblable que la présence des Perses nommés dans le même verset; un peuple commerçant devait recruter des soldats partout. Les Tyriens étaient en relations permanentes avec les Égyptiens et pouvaient avoir trouvé chez eux des esclaves ou des matelots du pays de Pût. Enfin après le percement du canal de Néchao qui reliait le Nil à la mer Rouge, leurs vaisseaux avaient pu étendre leur commerce jusqu'au pays des aromates et de l'encens, c'est-à-dire jusqu'au Pût. Néchao lui-même avait lancé les capitaines phéniciens de sa flotte dans cette direction. C'est alors qu'ils firent le tour de l'Afrique de la mer Rouge à la Méditerranée en passant par le sud. Hérodote, IV, 42. Cf. G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 532-533. Ézéchiel, XXXVIII, 5, place Pût dans les peuples qui formèrent l'armée de Gog. Cela paraît plus surprenant encore, puisqu'il s'agit de l'armée d'un roi scythe, mais il est aussi question dans ce passage des Éthiopiens, autre peuple d'Afrique. Cela s'explique par la campagne que les Scythes firent en Égypte. Psammétique les arrêta par des présents. C'est là qu'ils durent recruter des soldats africains. Hérodote, I, 105; Justin, II, 3. Cf. G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 479. Dans la version grecque de Judith, II, 23, Φούδ est nommé près de Λούδ parmi les peuples que battit Holoferne, c'est peut-être une interpolation due à l'habitude qu'avaient les copistes d'associer ces deux mots. La campagne d'Holoferne se passe en Asie et il ne peut s'agir d'un peuple africain. On peut aussi supposer, sans que rien du reste prouve la vérité de cette hypothèse, qu'il y avait en Asie un peuple dont le nom se rapprochait de celui de Φούδ. Isaïe, LXVI, 19, annonce que le Messie sera prêché à Pûl, il faut probablement lire Pût, c'est ainsi qu'ont lu les Septante qui traduisent par Φούδ et la Vulgate qui traduit par *Africa.*

Les textes de la Bible ne donnent aucune indication de quelque précision sur la situation géographique du pays de Pût, sinon qu'il est africain et dépend de l'Égypte. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 282 suppose que la nation de ce nom habitait originairement la Libye, d'où elle fut chassée par les Lûbim; si cette hypothèse est vraie, la race de Phuth se serait retirée dans le pays que les inscriptions égyptiennes appellent *Punt, Puent* ou *Pouanit*. D'après la plupart des égyptologues c'est le pays des Somalis. Krall, *Das Land Punt*, dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien*, t. XXXI, 1898 p. 1-81; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 247; Naville, *The Temple of Deir el Bahari*, in-8°, Londres, 1894, p. 21-22. Cf. *Egypt Exploration Fund, Archæological Report*, 1894-1895, p. 34. Les premières expéditions égyptiennes dans ce pays au temps de la douzième dynastie n'avaient pas dépassé Souakin et Massouah. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. I, p. 495-496; Id., *De quelques navigations des Égyptiens sur les côtes de la mer Érythrée*, dans la *Revue historique*, t. IX, 1879. Le Pount proprement dit commençait au delà. Au temps de la reine Hatespou, la flotte égyptienne y aborda. Le principal fleuve du pays s'appelait la rivière de l'Éléphant. Les vaisseaux égyptiens le remontèrent et se trouvèrent dans un village dont les cabanes, éparses au milieu des sycomores et des palmiers, étaient construites en tissus d'osier et posées sur des pilotis. Les indigènes étaient de couleur brune, leur barbe se terminait en pointe et leur chevelure était soit coupée court, soit étagée en petites mèches ou en nattes minces (fig. 69). Les hommes étaient vêtus d'un pagne, les



69. — Indigène du pays de Put.
D'après Prisse d'Avesnes, *Histoire de l'art égyptien*, pl. 50.

femmes d'une robe jaune sans manches, serrée à la taille et tombant jusqu'à mi-jambes. Voir t. I, fig. 145, col. 571, la reine de Pount et sa suite. Les Égyptiens échangèrent les produits de leur pays surtout contre de l'ivoire, de l'or, de l'ébène, de la myrrhe, des singes verts, et des arbres à encens. Les arbres furent plantés à Deir el-Bahari. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 247-253. Les prophètes ne distinguent pas entre les diverses tribus du pays de Pût, comme le font les Égyptiens, ils englobent probablement sous ce nom toute la côte est de l'Afrique située au sud de l'Égypte et de l'Éthiopie.

La grande inscription perse de Nakhsch-i-Roustem dans la liste des vingt-huit pays tributaires de Darius le Mède, nomme *Kutiya, Putiya* et *Masiya*, en babylonien *Pûta, Kûšu* et *Massû*. Cf. F. H. Weissbach-Beng, *Die Altpersischen Keilinschriften*, in-4°, Leipzig, 1893, fig. 22-30, p. 36-37. Ce texte confirme l'identification de Pût avec le Pount des Égyptiens. Ceux-ci prononçaient le *t* après l'*n* par un son que les Grecs rendraient par δ et les Sémites par *t*. *Punt* fait donc régulièrement *Pût*. Cf. G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, in-8°, Leipzig, 1868, t. I, p. 64. — Les Coptes appellent ϕⲁⲓⲁⲧ, *Faiat*, la Libye, spécialement la partie ouest du Delta; on ne connaît pas l'hiéroglyphe correspondant à ce mot, mais il paraît probable que les Septante ont été influencés par le terme copte lorsqu'ils ont traduit Pût par Λίϐυες. E. BEURLIER.

LICORNE (Septante : μονόκερως; Vulgate : *unicornis*), animal fabuleux, qui n'aurait eu qu'une corne au milieu du front. Il est question de la licorne dans les auteurs profanes, Aristote, *General. animal.*, III, 2; *Hist. anim.*, II, 1, 32; Plutarque, *Pericl.*, 6; Élien,



70. — La licorne (Antilope).
D'après Coste et Flandin, *Perse ancienne*, pl. CXXXVI.

Nat. animal., XVI, 20; Pline, *H. N.*, VIII, XXI, 30; XI, XLVI, 106. Les Septante emploient le mot μονόκερως dans huit passages, Num., XXIII, 22; XXIV, 8; Deut., XXXIII, 17; Job, XXXIX, 9; Ps. XXI, 22; XXVIII, 6; LXXVII, 69; XCI, 11, et la Vulgate le mot *unicornis* dans les quatre passages des Psaumes et dans Isaïe, XXXIV, 7 (*rhinoceros*, dans les autres endroits). Dans deux passages, Deut., XXXIII, 17; Ps. XXI, 22, ces versions parlent au pluriel des cornes de la licorne. Dans tous ces textes, excepté Ps. LXXVII, 69, les versions traduisent ainsi l'hébreu *re'êm*, qui est le nom de l'aurochs. Voir AU-

rochs, t. i, col. 1260. Le licorne n'est donc ni l'antilope oryx, voir Oryx, ni un animal à part, caractérisé par une seule corne. Les anciens auteurs qui mentionnent la licorne ne font que rapporter ce qu'ils ont entendu dire et, en réalité, personne n'a jamais vu ni licorne, ni antilope à une corne. Cf. Frz. Delitzsch, *Die Psalmen,* Leipzig, 1873, t. i, p. 259. Ce qui paraît beaucoup plus probable, c'est que les traducteurs grecs de la Bible ne connaissaient le *re'êm* que par les représentations qui existaient dans les monuments de Persépolis et de Babylone. Or, dans tous les monuments assyriens et chaldéens, le procédé de perspective adopté par les artistes fait que, quand deux objets symétriques sont placés l'un derrière l'autre, celui qui est au second plan disparaît, complètement caché par celui qui est au premier plan. Si un animal est représenté de profil, on ne lui voit qu'une corne, quelquefois une seule oreille, etc. Cf. t. i, fig. 235, col. 908; fig. 320, col. 1160; fig. 367, 368, col. 1264; fig. 563, 564, col. 1837; t. ii, fig. 213, col. 602. Le même procédé était familier aux Perses (fig. 70). Cf. Flandin et Coste, *Voyage en Perse, Atlas,* 1843-1854, pl. cxxxvi; Dieulafoy, *L'art antique de la Perse,* Paris, 1884-1889, t. iii, pl. xviii; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. v, 1890, p. 835, 841, 842, etc. On le retrouve quelquefois dans les représentations égyptiennes. Cf. t. ii, fig. 148, col. 446. Il y a donc tout lieu de croire que les anciens traducteurs de la Bible n'ont pas connu d'autres animaux à une corne que ceux qui étaient ainsi figurés sur les monuments. — Voir Quatremère, dans le *Journal des Savants,* mai 1845, p. 273-280; W. Haughton, *On the Unicorn of the Ancients,* dans *Annals and Magazine of natural History,* t. x, 1862, p. 363-370, 416-417 (avec une bibliographie, p. 363-364); Schrader, *Sitzungsber. der königl. Preuss. Akadem. der Wissenschaft,* 1892, p. 573. H. Lesêtre.

LICTEUR (grec : ῥαβδοῦχος; Vulgate : *lictor*). — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — La Vulgate emploie une fois le mot *lictor* pour traduire le mot hébreu *malě'âk* que les Septante traduisent par ἄγγελος. I Reg. (Sam.), xix, 20. Il s'agit des satellites ou envoyés du roi. Ailleurs elle traduit le même mot par *nuntius,* I Reg. (Sam.), xvi, 19; *satelles,* xix, 11; *apparitor,* xix, 14.


71. — Licteur romain. D'après Visconti, *Musée Pio-Clémentino,* t. v, pl. 32.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — Le mot *lictor,* ῥαβδοῦχος, est employé dans son sens technique, c'est-à-dire pour désigner les appariteurs des magistrats romains. Les préteurs ou duumvirs de la colonie romaine de Philippes en Macédoine envoient leurs licteurs pour dire au geôlier de faire sortir de prison Paul et Silas. Saint Paul répondit aux licteurs que cela ne suffisait pas, qu'ils avaient affaire à des citoyens romains et que les magistrats devaient venir eux-mêmes pour les mettre en liberté. Act., xvi, 35-38. Nous savons en effet que les magistrats des colonies romaines avaient à leur service des licteurs, comme ceux de la capitale. *Lex coloniæ Juliæ Genetivæ,* c. lxii. *Corpus inscriptionum latinarum,* t. ii, suppl., n. 5439; t. xii, n. 4428. C'étaient par eux que ces magistrats faisaient exécuter leurs ordres. Ils marchaient devant eux un à un dans les cérémonies publiques. Leur présence était le symbole du droit de commandement et de justice. Les licteurs étaient revêtus de la toge et portaient, comme emblèmes de leurs fonctions, des faisceaux. Les faisceaux des licteurs accompagnant les magistrats romains à l'armée se composaient d'une hache mise à l'extérieur et de plusieurs verges ou bâtons réunis par une courroie rouge. Les verges étaient de bouleau ou d'orme. Le licteur portait le faisceau de la main gauche sur l'épaule gauche par le manche (fig. 71). Dans les funérailles ils portaient le faisceau renversé. Les licteurs des magistrats municipaux étaient au nombre de deux et ne portaient pas de hache, pour marquer que les magistrats n'avaient pas le pouvoir de vie et de mort sur les citoyens. Il en était du reste de même pour les licteurs des magistrats romains à Rome. E. Beurlier.

LIE (hébreu : *šěměr;* Septante : ἰλύς, τρυγίας, « vin ayant un dépôt de lie; » Vulgate : *fæx*), dépôt qui se forme dans le vin reposé et qui se compose de particules solides renfermant des ferments de vin, des débris de raisin, des sels, de la crème de tartre, etc. Ces différentes substances tombent d'elles-mêmes, après la fermentation, au fond du récipient qui contient le vin. Les anciens laissaient volontiers le vin reposer sur sa lie, afin de lui conserver son goût et sa force. Jérémie, xlviii, 11, mentionne cet usage quand il dit de Moab : « Il reposait sur sa lie, sans avoir été transvasé d'un récipient dans un autre, sans être allé en captivité. Ainsi son goût lui est resté et son bouquet ne s'est pas modifié. » Moab s'était maintenu fort et tranquille en restant toujours sur son même territoire. Sophonie, i, 12, parle des hommes de Juda « qui reposent sur leurs lies », c'est-à-dire qui vivent dans l'insouciance et ne s'inquiètent nullement de l'intervention de la Providence. Pour les châtier, Dieu va fouiller Jérusalem avec des lampes, comme quand on veut examiner un cellier pour voir en quel état se trouve le vin. Pour obtenir du vin clarifié, Is., xxv, 6, et complètement débarrassé de sa lie, on le transvasait, comme le suppose Jérémie, xlviii, 11, de manière que la lie restât au fond du premier récipient, ou bien on le filtrait au moyen d'un sac de linge à tissu serré que la Mischna appelle *mešamměrét.* Cf. *Schabbath,* xx, 1; *Pirke Aboth,* 5. La lie qui reste au fond du récipient ou qui se dépose au fond de la coupe, quand le vin est trouble, a un goût amer et désagréable. Il est dit des méchants qu'ils boiront jusqu'à la lie la coupe de la colère de Dieu, Ps. lxxv (lxxiv), 9, c'est-à-dire qu'ils subiront les effets de cette colère dans leur plénitude et leur amertume. Jérusalem boira aussi jusqu'à la lie la coupe de l'étourdissement, Is., li, 17, elle la sucera, de manière à n'en rien perdre; coupable envers le Seigneur, elle sera l'objet de sa colère, et cette colère produira en elle un étourdissement pareil à celui de l'ivresse et qui l'empêchera de marcher. — Au Psaume xxxix, 3, la Vulgate parle de « lie » quand il est question de « boue » dans le texte hébreu. Dans Isaïe, xlix, 6, elle appelle « lies d'Israël », ce qui reste du peuple d'Israël, ceux que l'hébreu nomme *neṣûrê Iśrâ'êl,* « les préservés d'Israël, » ceux qui ont été délivrés de l'exil. Enfin, là où Ézéchiel, xxiii, 34, parlant de la coupe de désolation qu'a vidée Samarie, dit à Jérusalem : « Tu la boiras, tu la suceras, » la Vulgate rend ce second verbe par : « Tu la boiras jusqu'aux lies. » Voir Vin.

H. Lesêtre.

LIEN, corde, courroie ou autre objet souple et solide dont on se sert pour attacher. En hébreu, le lien a différents noms : — 1° *'ăguddâh,* qui désigne les liens du joug, στραγγαλιά, *fasciculus,* Is., lviii, 6, et un lien, c'est-à-dire un bouquet d'hysope, Exod., xii, 22; — 2° *'ésûr,* χαλκίδιον, *vinculum,* les cordes qui lient Samson.

Jud., xv, 14, et, au figuré, les liens de la passion, Eccle., vii, 27, en chaldéen, *'ĕsûr,* Dan., iv, 12, 20; I Esd., vii, 26; — 3° *môsêr,* δεσμός, *vinculum,* le lien avec lequel on attache les esclaves et les prisonniers, Job, xxxiii, 16; xxxix, 5; Ps. ii, 3; cvii (cvi), 14; cxvi (cxv), 16; Is., xxviii, 22; lii, 2; Jer., ii, 20; v, 5; xxvii, 2; xxx, 8; Nah., i, 13; — 4° *ma'ădannôṭ,* δεσμός, *conjungere,* les liens qui unissent les étoiles de la constellation des Pléiades. Job, xxxviii, 31. Le plus souvent, l'idée de « lien » est exprimée par les verbes qui signifient « lier » : *'âsar, ḥâbaš, qâšad, 'âṣam, 'âqad, ṣâmad, ḥâzaq,* dont les quatre derniers ne sont employés qu'une seule fois; chaldéen, *kefaṭ;* Septante : δεσμεύειν, δεῖν, δῆσαι, ἐπιδεῖν, καταδεῖν, ἀφαπτεῖν; Vulgate : *ligare, alligare, vincire.*

I. Au sens propre. — 1° Il y a des liens qui servent à attacher les animaux. Gen., xlix, 11; IV Reg., vii, 10; Matth., xxi, 22; Marc., xi, 2, 4; Luc., xix, 30. Mais certains animaux, comme le buffle et le crocodile, ne peuvent être attachés. Job, xxxix, 10; xl, 24. Au bœuf qui foule le grain, on ne doit pas lier la bouche. Deut., xxv, 4; I Cor., ix, 9; I Tim., v, 18. Voir Bœuf, t. i, col 1830. — 2° Quelquefois on liait les victimes avant de les immoler. Ps. cxviii (cxvii), 27 (hébreu). C'est ainsi qu'Abraham procéda à l'égard d'Isaac. Gen., xxii, 9. — 3° Il est question de liens pour faire des gerbes, Gen., xxxvii, 7; Judith, viii, 3; des bouquets d'hysope, Exod., xii, 22; des bottes de mauvaises herbes, Matth., xiii, 30; pour attacher différents objets, des coffres et des ballots de marchandises, Ezech., xxvii, 24; le rational, Exod., xxxix, 19; Lev., viii, 13; Ezech., xxiv, 17; un ornement à la coiffure, Exod., xxviii, 37; une épée au côté, II Reg., xx, 8; un objet à un autre, Judith, xiii, 8; Is., lviii, 6; Jér., li, 63; ou enfin pour servir de signe Gen., xxxviii, 27; Jos., ii, 18. Voir Ceinture, t. ii, col. 389; Corde, t. ii, col. 964. — 4° On liait de cordes ou de chaînes ceux dont on voulait s'emparer ou que l'on gardait prisonniers. La Sainte Écriture mentionne ainsi les liens de Joseph, Sap., x, 14; de Siméon, Gen., xlii, 16, 34, 36; de Samson, Jud., xvi, 5, 6, 12, 13; de saint Jean-Baptiste, Matth., xi, 2; xiv, 3; de Notre-Seigneur pendant sa passion, Joa., xviii, 12, 24; de saint Paul, Act., xx, 23; xxiii, 29; xxvi, 29, 31; Phil., i, 7, 13, 14, 17; Col., iv, 18; II Tim., ii, 9; Philem., 10, 13; des serviteurs de Dieu, Heb., xi, 36; des premiers disciples du Sauveur, Act., ix, 14; de prisonniers, Ezech., iii, 25; iv, 8; de fous à châtier, Prov., vii, 22; de possédés furieux. Luc., viii, 29, etc. Parfois on liait les mains et les pieds de ceux qu'on voulait maltraiter. Judith, vi, 9; Dan., iii, 21; Matth., xxii, 13; Act., xxi, 11, 13, 33; xxii, 29. Voir Chaîne, t. ii, col. 481. — 5° Les liens devenaient encore des bandeaux pour couvrir les yeux, Is., xxxiii, 15 (hébreu); des bandages pour panser les blessures, Job, v, 18 (hébreu); Is., xxx, 26; Jer., xxx, 13; Ezech., xxx, 21; xxxiv, 4, 16; Ose., vi, 1 (hébreu); Luc., x, 34, et des bandelettes pour ensevelir les morts. Joa., xi, 44; xix, 40. Voir Bandelettes, t. i, col. 1427. — 6° On lit dans l'Épître de Jérémie, Baruch, vi, 42-43, que les femmes babyloniennes se tiennent assises sur les chemins « ceintes de liens », περιθέμεναι σχοινία, *circumdatæ funibus,* en signe de consécration au culte d'Istar. Voir Hérodote, i, 199; Strabon, xvi, 1. Un bas-relief trouvé à Charcamis (fig. 72) représente peut-être une de ces femmes.

II. Au sens figuré — 1° Les liens désignent d'abord toute contrainte physique, celle de la servitude, Is., xxviii, 22; lii, 2; Jer., ii, 20; v, 5; xxvii, 2; xxx, 8; Nah., i, 13; du châtiment, Ps. cxlix, 8; Is., xxviii, 22; de l'infirmité qui empêche de parler, Marc., vii, 35, ou de se mouvoir. Luc., xiii, 16. Il est dit qu'Abner n'avait pas les mains liées, pour signifier qu'il aurait pu se défendre. II Reg., iii, 34. Les pires liens sont ceux des démons dans leur enfer. Judæ, 6. — 2° Ils désignent ensuite la contrainte morale, de caractère odieux, celle qu'il faut imposer aux puissances spirituelles adverses, Matth., xii, 29; Marc., iii, 27; celle qu'une langue perverse exerce sur ses victimes, Eccli., xxviii, 23; celle qui résultait des minutieuses prescriptions des pharisiens, Matth., xxiii, 4; celle enfin à laquelle la sagesse soumet un sot. Eccli., xxi, 22. — 3° Les liens marquent encore les obligations morales imposées ou proposées à la volonté de l'homme. Ainsi sont mentionnés le lien du mariage, Rom., vii, 2; I Cor., vii, 27, 39; le lien de l'alliance, Ezech., xx, 37; le lien de la sagesse, Eccli., vi, 26; le lien de la paix, Eph., iv, 3; le lien de la perfection, qui est la charité, Col., iii, 14; les liens d'amour qui attirent la créature au Créateur. Ose., xi, 4. — 4° Enfin la Sainte Écriture marque sous cette forme l'attachement qu'il faut avoir pour la Loi. L'Israélite doit lier les commandements à ses mains et à son cou, Deut., vi, 8; xi, 18;



72. — Femme avec des liens autour de la ceinture.
D'après le *Graphic,* 11 décembre 1880, p. 608.

Prov., iii, 3; vi, 21; vii, 3, c'est-à-dire qu'il doit les avoir sans cesse présents à la pensée afin de les pratiquer dans sa conduite. Les pharisiens prirent à la lettre cette prescription, et se crurent fidèles à la loi en portant sur eux des bandes d'étoffe ou de parchemin sur lesquelles étaient écrits des versets de la Loi. Voir Phylactères.

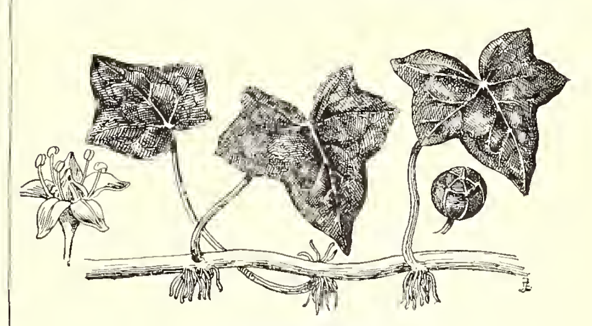
III. Le pouvoir de « lier » et de « délier ». — Notre-Seigneur donne à Pierre les clefs du royaume des cieux, et ajoute : « Ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Matth., xvi, 19. Il dit ensuite à tous les Apôtres : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Matth., xviii, 18. Comme dans le premier passage l'idée de lier et de délier semble dépendre du don des clefs, plusieurs auteurs ont pensé que la métaphore employée par Notre-Seigneur supposait des clefs servant à lier ou à délier des cordes ou des courroies. Chez les Grecs, il est question d'un verrou ou clef, κλείς, que deux courroies font manœuvrer par ses extrémités, même du dehors, pour fermer ou ouvrir une porte. *Iliad.,* xiv, 168; *Odyss.,* i, 442; iv, 802, etc. D'autres fois, ce sont des courroies qui assujettissent un verrou, κλεῖθρον, et qu'on délie pour ouvrir. Eschyle, *Sept.,* 396. Il n'y a pas là, cependant, de clef ou de verrou liant et déliant; d'ailleurs, les serrures en usage chez les Hébreux étaient d'autre nature, et ne semblent pas avoir comporté de nœuds à faire ou à défaire. Voir Clef, t. ii, col. 800. Il n'y a donc pas de dépendance entre les deux métaphores. Pierre reçoit les clefs du royaume

des cieux, ce qui signifie symboliquement qu'il est constitué le grand dignitaire de l'Église. Comme tel, il aura le pouvoir de lier ou de délier. Les Apôtres reçoivent ce même pouvoir, sans cependant recevoir les clefs, ce qui confirme encore l'indépendance mutuelle des deux symboles. Dans deux auteurs grecs, on lit les expressions : ἐγὼ δήσω, οὐδεὶς δύναται λῦσαι, « je lierai, personne ne pourra délier, » paroles inscrites sur le tombeau d'Isis, d'après Diodore de Sicile, I, 27, et οὓς ἐθέλοιεν λύειν τε καὶ δεῖν, « nous voulons qu'ils aient pouvoir de délier et de lier, » paroles par lesquelles la reine Alexandra consacre l'influence politique des pharisiens. Josèphe, *Bell. jud.*, I, v, 2. Mais le sens de ces expressions ne paraît nullement comporter une autorité souveraine. Dans une lettre des chrétiens de Gaule, citée par Eusèbe, *H. E.*, v, 2, t. XX, col. 436, les deux mots λύειν et δεσμεύειν sont pris dans le sens restreint de rejeter ou d'admettre le bien fondé d'une accusation. La même expression est fréquente dans le Talmud pour signifier « interdire » et « permettre ». Cf. Fillion, *Évang. selon S. Matthieu*, Paris, 1878, p. 326, 327. Il est certain qu'à l'époque de Notre-Seigneur les docteurs de la Loi jouissaient d'une très haute autorité en Israël. A eux appartenait de formuler théoriquement le droit, de l'enseigner à leurs disciples et de l'appliquer pratiquement. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. II, 1898, p. 320-328. Ils liaient et déliaient, c'est-à-dire imposaient des obligations morales ou en dégageaient, soit en droit, soit en fait. Notre-Seigneur fait allusion au pouvoir qu'ils exerçaient quand il dit d'eux : « Ils lient des fardeaux lourds et intolérables, » δεσμεύουσι φορτία βαρέα καὶ δυσβάστακτα, Matth., XXIII, 4, paroles qui visent leur enseignement. De plus, ces docteurs prétendaient à un tel respect de leurs décisions qu'ils en étaient venus à déclarer leurs paroles plus « aimables que celles de la Loi, plus importantes que celles des prophètes ». *Beracholh*, f. 3, 2. La formule employée par le Sauveur s'explique dans un sens analogue, et plus étendu encore. Les Apôtres reçoivent le droit de lier et de délier dans le nouveau royaume. Ce droit n'est pas limité ; c'est ce que donnent à conclure les expressions : ὃ ἐὰν δήσῃς, « ce que tu lieras, » ὅσα ἐὰν δήσητε, « ce que vous lierez, » dans lesquelles les pronoms ὅ, ὅσα sont indéterminés. Le pouvoir de lier et de délier s'étend donc à la croyance, à la morale, à tout ce qui peut être du domaine religieux. Enfin Notre-Seigneur ne compare pas le pouvoir qu'il donne à ses Apôtres à l'autorité de Moïse ou des prophètes ; il se contente de déclarer que l'exercice de ce pouvoir sera ratifié dans les cieux, ce qui le consacre par la plus haute autorité qui existe. Cette interprétation semble bien la plus naturelle. Elle s'appuie, du reste, sur des usages connus des Juifs et des idées qui leur étaient familières. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 66, 67. H. LESÊTRE.

LIÉNARD Jacques-Antoine, théologien catholique, né à Douai en 1792, mort en cette ville dans la première moitié du XIXe siècle. Il fut professeur à Douai et avait laissé des *Elucidationes in Novum Testamentum* qui furent publiés par Ledent, 4 in-8°, Douai, 1859. — Voir Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III (1895), col. 1034.
B. HEURTEBIZE.

LIERRE (Septante : κισσός ; Vulgate : *hedera*, plante grimpante.

I. DESCRIPTION. — Le lierre, *Hedera Helix* de Linné (fig. 73), famille des Araliacées, est un arbrisseau à tige rampante, appliquée contre le sol ou plus souvent le long d'un support vertical, tel que les murs ou les troncs d'arbres, auquel elle se fixe par de nombreuses petites racines latérales modifiées en forme de crampons, pouvant atteindre ainsi la hauteur d'une vingtaine de mètres ou davantage. Quand les racines adventives plongent dans la terre, elles développent des ramifications nombreuses et servent alors à l'absorption. La tige appliquée ou rampante reste stérile, pourvue seulement de feuilles pétiolées à limbe toujours vert, luisant, et échancré sur le pourtour de 5 lobes plus ou moins profonds. Mais les



73. — *Hedera Helix.*

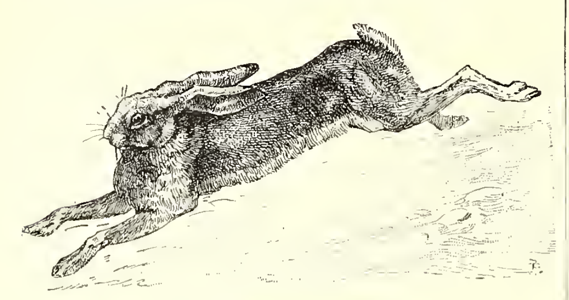
rameaux qui s'en détachent, surtout dans la partie élevée, pour flotter librement dans l'air sont munis de feuilles plus étroites, presque indivisées, puis se terminent par des fleurs. L'inflorescence est une anthèle d'ombelles hémisphériques dont la terminale seule, formée de fleurs hermaphrodites, devient fructifère, les inférieures réduites à des fleurs mâles se détachant après l'anthèse. Les sépales peu distincts alternent avec 5 pétales jaunâtres et sont surmontés d'autant d'étamines. Un disque glanduleux entoure le style et couronne le fruit en baie globuleuse, ordinairement noire, mais parfois jaune, qui renferme sous sa pulpe un nombre variable de noyaux, souvent deux, charnus eux-mêmes, et au sein desquels est inclus un très petit embryon entouré d'un albumen ruminé. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le lierre est rare en Palestine, excepté le long des côtes et sur les montagnes. Il n'est mentionné nulle part dans la Bible hébraïque et seulement une fois dans la partie grecque. II Mach., VI, 7. Dans la persécution d'Antiochus, lorsqu'on célébrait la fête de Bacchus, on contraignait les Juifs de suivre la procession solennelle, πομπεύειν, ayant du lierre, κισσοὺς ἔχοντες, c'est-à-dire portant des couronnes de lierre, et des thyrses ou tiges entourées de lierre. La Vulgate met seulement : « aller par les rues couronnés de lierre. » On sait que le lierre était une plante consacrée à Bacchus ; *Hedera gratissima Baccho*, dit Ovide, *Fast.*, III, 767. — D'après le IIIe livre des Machabées, II, 29, Ptolémée Philopator faisait marquer les Juifs d'Égypte au fer rouge d'une feuille de lierre, marque de la consécration à Bacchus. Voir BACCHUS, t. I, col. 1377. — Le mot *hedera*, « lierre, » se lit aussi dans la Vulgate comme traduction du mot hébreu *qîqâyôn*, Jonas, IV, 6, 7, 9, 10, mais cette traduction n'est pas plus exacte que celle des Septante qui ont mis κολοκύνθη, «courge. » Le *qîqâyôn* est le ricin. Voir COURGE et RICIN. E. LEVESQUE.

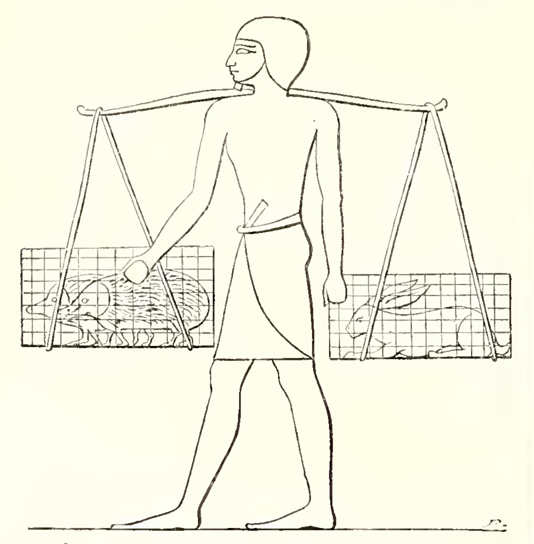
LIÈVRE (hébreu : *'arnébéṭ*, désignant le même animal que l'assyrien *annabu* et l'arabe *'arneb* ; Septante : δασύπους ; Vulgate : *lepus*), quadrupède de l'ordre des rongeurs et de la famille des léporidés, comme le lapin. Les lièvres ont le museau arrondi, les yeux latéraux et saillants, la lèvre supérieure fendue et très mobile, les oreilles longues et molles, le poil long, rude, et ordinairement d'un gris roux. Timides et inoffensifs, ils sont avertis du danger par la subtilité de leur ouïe, et s'y soustraient grâce à la rapidité de leurs musculeuses et longues jambes. Ils se nourrissent de végétaux, sont très féconds, ne terrent point comme le lapin, mais ne supportent pas la domesticité. Le *lepus syriacus* est commun dans le nord de la Palestine et dans les parties boisées ou cultivées du pays, notamment dans la plaine

d'Esdrelon. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 185. Il est semblable à celui de nos pays, avec les oreilles plus courtes et la tête plus large. Le *lepus Judææ* (fig. 74) fréquente les régions méridionales de la Judée et la vallée du Jourdain; il abonde dans les lieux les plus arides. Il a la taille plus petite que le précédent, de longues oreilles et le pelage fauve. On trouve des levrauts à toutes les époques de l'année, les deux espèces précédentes ayant quatre petits à chaque portée. D'autres espèces, peu différentes d'ailleurs, mais de moindre taille encore, se rencontrent accidentellement du côté de la frontière du sud-est, le *lepus sinaiticus*, qui est le lièvre d'Arabie, le *lepus ægyptiacus*, commun en Égypte, et le *lepus isabellinus*, ainsi nommé à cause de sa couleur chamois. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible* Londres, 1889, p. 99. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 413, 455, a constaté dans les environs de Jéricho la fréquence en nombre du *lepus sinaiticus*. Les Hébreux avaient connu dans la terre de Gessen le lièvre sinaïtique et le lièvre d'Égypte. Les monuments figurés les représentent (fig. 75), et le nome central de la Moyenne-Égypte s'appelait le « nome du lièvre ». Les Arabes estiment beaucoup la chair du lièvre. La loi mosaïque la défend aux Israélites, Lev., XI, 6; Deut., XIV, 7, sans doute parce que cette nourriture est lourde et facilement indigeste, surtout dans les pays chauds. Les Syriens d'aujourd'hui ne mangent pas la chair du lièvre, qui pourtant abonde autour d'eux; ils prétendent que cet aliment peut donner la fièvre. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., Paris, 1992, t. IV, p. 434. Pour permettre de distinguer le lièvre et de le ranger parmi les animaux impurs, le texte sacré dit qu'il rumine. Or, on sait que le lièvre ne peut prendre rang à aucun titre parmi les ruminants. De là une difficulté, soulevée déjà au sujet du daman, voir CHŒROGRYLLE, t. II, col. 714, et qu'on ne se lasse pas de mettre en avant. Cf. *L'encyclique et les catholiques anglais et américains*, Paris, 1894, p. 36-37, traduction d'un article de la *Contemporary Review*, avril 1894. L'expression hébraïque que la Vulgate rend par le mot *ruminare* est *hĕ'ĕlâh gêrâh*, que les Septante traduisent par ἀναγεῖν μηρυκισμόν, « ramener en haut la rumination. » Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 161, rattache *gêrâh* à la racine *gârâh*, dont le sens n'est déterminable que par celui des dérivés *gârôn*, « gosier, » et l'arabe *gêrn*, « gosier. » Le mot *gêrâh* a donc un sens analogue, très probablement le même que μυκτηρισμός; il marque l'acte de ruminer, ou ce qui remonte dans le gosier. L'expression hébraïque signifierait donc « faire remonter ce qui est dans le gosier », ou, en un seul mot, « ruminer. » On arrive au même sens en acceptant l'étymologie de Gesenius, *Thesaurus*, p. 305, qui rattache *gêrâh* à la racine *gârar*, à laquelle il attribue le sens de « ruminer ». Il est donc certain que l'auteur sacré n'entend pas donner à *hĕ'ĕlâh gêrâh* le sens de « remuer les lèvres », mais celui de ruminer. Toutefois, on ne pourrait prétendre raisonnablement que par « ruminer » il veuille signifier « avoir plusieurs estomacs et en faire remonter la nourriture pour la remâcher ». Il caractérise la rumination par une marque extérieure, facile à reconnaître, le mâchonnement perpétuel, sans affirmer qu'il y a rumination réelle. Il parle d'après les apparences, comme le font si souvent, et à si bon droit, les écrivains inspirés. C'est ici un de ces cas où, suivant l'enseignement de l'Encyclique *Providentissimus*, cf. t. I, p. XXIX, l'auteur sacré décrit un phénomène naturel « en se servant du langage communément usité de son temps, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans la vie ordinaire ». Il est curieux de rapprocher de cette observation de l'Encyclique la manière dont Linné parle du lièvre dans son *Systema naturæ*, Lyon, 1789, t. I, p. 160-161 : *Victitat ruminans ramulis fruticum et cortice arborum*, « il se nourrit, en ruminant, de rejetons d'arbrisseaux et d'écorce d'arbres. » Cf. Rosenmüller, *In Levit.*, Leipzig, 1798, p. 62. Le savant s'exprime ici comme le législateur antique; on ne l'accusera pas, cependant, d'avoir pris le lièvre pour un ruminant. Moïse exige deux conditions pour que les animaux puissent servir de nourriture : qu'ils soient ruminants, et qu'ils aient aux pieds une corne fendue. Lev., XI, 2. Le daman et le lièvre, qui semblent ruminer, sont exclus parce qu'ils n'ont pas aux pieds des cornes fendues. Les quatre doigts que le lièvre porte à chaque patte ne forment point de corne, et sont enfermés dans une peau qui ne laisse distinguer que les quatre ongles.

H. LESÊTRE.



74. — *Lepus syriacus.*



75. — Égyptien portant un lièvre et deux hérissons dans des cages. Beni-Hassan. XIIe dynastie.
D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 120.

1. **LIGHTFOOT** John, théologien protestant anglais, né le 29 mars 1602, à Stocke, dans le comté de Stafford, mort à Ely, le 6 décembre 1675. Après avoir suivi les leçons du docteur Whitehead, à Congleton, dans le comté de Chester, il entra en juin 1617 à Christ's college, à Cambridge. Après avoir achevé ses études, il passa deux ans à Repton, dans le comté de Derby, en qualité d'assistant de son vieux maître Whitehead, qui tenait une école dans cette ville. Puis il entra dans l'état ecclésiastique et fut nommé pasteur à Norton-in-Hales, dans le comté de Shrop, où il fit la connaissance de Rowland Cotton, dont il devint le chapelain, et qui lui facilita l'étude des langues orientales, en particulier de l'hébreu. Il ne tarda pas à accompagner son protecteur à Londres, puis il fut, bientôt après, nommé ministre à

Stone, dans le comté de Stafford, où il resta deux ans. En 1628, il alla habiter Hornsey, dans le Middlesex, où il espérait trouver des ressources précieuses pour ses travaux; c'est en effet dans ce lieu qu'il commença à écrire. En septembre 1630, il fut nommé recteur à Ashley, dans le comté de Stafford, où il continua ses études avec ardeur. En 1643, il devint recteur de l'église Saint-Barthélemy de Londres; en 1644, recteur de Great Munden, dans le comté de Hertford; en 1650, recteur du collège de Sainte-Catherine de Cambridge, et, en 1654, vice-chancelier de cette université. Créé chanoine à Ely le 22 janvier 1667, il mourut dans cette ville. — Lightfoot prit souvent part aux discussions religieuses de son temps, soit dans l'assemblée de Westminster, soit ailleurs : ses principes sont ceux de l'Église anglicane; du reste on reconnait généralement qu'il a beaucoup plus les qualités d'un érudit que celles d'un théologien. Ses principaux ouvrages sont : *Horæ hebraicæ et talmudicæ, impensæ in chorographiam aliquam terræ israeliticæ, in quatuor Evangelistas, in Acta Apostolorum, in quædam capita Epistolæ ad Romanos, in Epistolam primam ad Corinthios,* 3 in-4°, Cambridge, 1658 et 1679. C'est la traduction latine d'un livre qui avait paru d'abord en anglais (2 in-4°, Londres, 1644 et 1650). L'auteur, qui, selon Gibbon, « était devenu presque un rabbin lui-même à force de lire les rabbins, » a une grande tendance à expliquer le Nouveau Testament par les écrits rabbiniques et talmudiques. — *Harmony of the four Evangelists among themselves and with the Old Testament, with an Explanation of the chiefest difficulties both in language and sense,* in-4°, Londres, 1644-1650. — *Harmony, Chronicle and Order of the Old Testament,* Londres, 1647. — *Harmony, Chronicle and Order of the New Testament,* Londres, 1655. — *A few and new Observations upon the Book of Genesis, the most of them certain, the rest probable, all harmless, strange and rarely heard of before,* Londres, 1642. — *A Handfull of Gleanings out of the Book of Exodus,* in-4°, Londres, 1643; traduit plus tard en latin. — *A Commentary upon the Acts of the Apostles, c. I-XII,* in-4°, Londres, 1645. — *Description of the Temple service as it stood in the days of our Saviour,* in-4°, Londres, 1649. — *On the canon of Scripture,* 1652. — *Collatio Pentateuchi hebraici cum samaratico,* Londres, 1660. — *Rules for a Student of the Holy Scripture,* 1700. — On a imprimé plusieurs fois ses œuvres complètes, sous le titre de *Lightfootii Opera omnia;* ses ouvrages anglais y sont traduits en latin, 2 in-f°, Rotterdam, 1686; meilleure édition due à Jean Leusden, 3 in-f°, Utrecht, 1699. Une édition anglaise a été donnée par George Bright, *The Works of J. Lightfoot,* 2 in-f°, Londres, 1684; elle est précédée d'une vie de l'auteur par J. Strype. Une nouvelle édition, supérieure à toutes les précédentes et plus complète, a été éditée par J. R. Pitman, avec une vie de l'auteur, 13 in-8°, Londres, 1822-1825. Voir aussi D. M. Welton, *John Lightfoot, The English Hebraist,* in-8°, Londres, 1878.

A. Regnier.

2. **LIGHTFOOT** Joseph Barber, exégète anglican, né à Liverpool le 13 avril 1828, mort à Bournemouth le 21 décembre 1889. Il fit ses études à Cambridge, devint professeur de théologie en 1861, dans cette université, puis, en 1871, chanoine de la cathédrale de Saint-Paul; de nouveau professeur de théologie à Cambridge, en 1875 et enfin évêque de Durham en 1879. On lui doit des travaux importants sur les Pères apostoliques et les commentaires suivants : *St. Paul's Epistle the to Galatians,* in-8°, Londres, 1865; 7e édit., 1881; *St. Paul's Epistle to the Philippians,* in-8°, Londres, 1868; 4e édit., 1878; *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon,* in-8°, Londres, 1875; 6e édit., 1882. Ces commentaires sont suivis de dissertations savantes sur divers sujets scripturaires. — Voir F. J. A. Hort, dans le *Dictionary of National Biography,* t. XXXIII, 1893, p. 232-240.

LIGURE (hébreu : *lešém;* Septante : λιγύριον; Vulgate : *ligurius,* Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12), pierre précieuse du rational.

I. Description. — Les minéralogistes ne sont pas d'accord pour identifier le ligure des anciens, λιγύριον ou λιγκύριον. Pour les uns ce serait la tourmaline moderne; pour d'autres, en plus grand nombre et avec plus de raison, ce serait la pierre hyacinthe. Ce qui faisait hésiter à admettre ce dernier sentiment, c'est que Théophraste, περὶ λίθων, parlant des propriétés du ligure, dit qu'il attire à lui les parcelles de bois et de fer : or, semblait-il, l'hyacinthe n'avait pas cette propriété. Mais on a reconnu qu'elle l'acquérait, une fois frottée. Théophraste et Pline décrivent le ligure comme une pierre semblable à l'escarboucle et d'un éclat luisant comme du feu : il y a des hyacinthes qui ont cette couleur et cet éclat, en particulier celle qu'on appelle l'hyacinthe la belle. Voir Hyacinthe, t. II, col. 787.

II. Exégèse. — La pierre *lešém* n'apparait que deux fois dans la Bible hébraïque, Exod., XXVIII, 19 et XXXIX, 12: c'est dans l'énumération des pierres du rational, la première pierre du troisième rang. Les Septante et Josèphe, *Bell. jud,* V, v, 7, traduisent ce mot par λιγύριον, ce que la Vulgate transcrit par *ligurius.* Or saint Épiphane, *De duodecim gemmis,* VII, t. XLIII, col. 300, identifie cette pierre ligure avec la pierre hyacinthe. La comparaison avec les 12 pierres de l'Apocalypse, XXI, 19-20, confirme cette vue. On admet communément que les douze pierres de la Jérusalem céleste rappellent les douze pierres du rational : or, en comparant les deux listes, la pierre qui répond au *lešém,* ligure, c'est l'hyacinthe. Voir Braun, *Vestitus sacerdotum Hebræorum,* in-8°, Leyde, 1680, l. II, p. 694-703. Dans l'énumération d'Ézéchiel, XXVIII, 13, manifestement empruntée à la description du rational dans l'Exode, le texte hébreu ne donne que neuf pierres : mais les Septante en ajoutent trois, conformément à l'Exode, et parmi elles le ligure.

E. Levesque.

LILIENTHAL Michel, littérateur protestant, né à Liebstädt le 8 septembre 1686, mort à Kœnigsberg le 23 janvier 1750. Il fit ses études à Kœnigsberg et à Iéna et fut professeur à Rostock et à Kœnigsberg. En 1714, il fut nommé sous-bibliothécaire de cette dernière ville, où il exerça ensuite les fonctions de diacre. En 1711, il avait été élu membre de l'Académie de Berlin et en 1733 de celle de Saint-Pétersbourg. Parmi ses nombreux ouvrages, nous devons mentionner *Biblisch-exegetische Bibliothek,* 3 in-8°, Kœnigsberg, 1740-1744; *Biblischer Archivarius der heiligen Schrift,* 2 in-4°, Kœnigsberg, 1745-1746; les commentateurs de la Bible sont classés d'après les passages à interpréter. Il publia en outre une dissertation *De vocatis ab Adamo animalibus,* dans les *Selecta historica et litteraria,* 2 in-8°, Kœnigsberg, 1711-1719. — Voir Lilienthal, *Autobiographie,* publiée dans le t. III des *Acta Borussica,* in-8°, Kœnigsberg, 1732; Walch, *Bibliotheca theologica,* t. I, p. 83, 121.

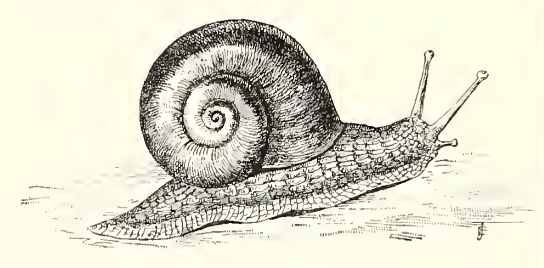
B. Heurtebize.

LILITH (hébreu : *lîlît*), mot qui ne se lit qu'une seule fois dans la Bible hébraïque, pour désigner un oiseau nocturne, très probablement le chat-huant. Voir Chat-huant, t. II, col. 627. En le traduisant par λάμια, *lamia,* Is., XXXIV, 14, les Septante et saint Jérôme semblent se conformer à une croyance populaire : le peuple, ignorant le sens primitif du mot *lîlît,* le prenait pour le nom d'une espèce de monstre nocturne. Les rabbins firent plus tard de Lilith une première épouse infidèle d'Adam, devenue la première des quatre femmes du diable et la persécutrice des nouveau-nés. Lilith en effet détestait la descendance d'Ève, qui l'avait remplacée auprès d'Adam. La croyance à son pouvoir néfaste devint

si enracinée chez les Juifs superstitieux, que, quand une femme allait accoucher, le père de famille ou quelque autre personnage connu pour sa piété attachait à la porte de la maison, aux murailles, au lit, des écriteaux avec ces mots : « Adam. Ève, dehors Lilith. » On ajoutait parfois le nom de trois anges, Senoï, Sansenoï, Sanmanglof, qui, chargés de noyer Lilith dans la mer Rouge, l'avaient épargnée à condition qu'elle ne fît aucun mal aux enfants, là où elle verrait leurs noms écrits. La nuit qui précédait la circoncision de l'enfant, on écartait Lilith par des lectures pieuses. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 512; Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue,* Paris, 1844, t. II, p. 319-325. Voir LAMIE, col. 53.

H. LESÊTRE.

LIMAÇON, mollusque gastéropode de l'ordre des pulmonés, pourvu d'une coquille qui se déroule régulièrement jusqu'à une assez large ouverture, par laquelle l'animal sort la plus grande partie de son corps. Le type de la famille des limaçons ou hélicidées est l'*helix pomatia,* escargot commun ou colimaçon qui se trouve dans tous les pays (fig. 76). Au même ordre des pulmonés, mais à la famille des limacidées, appartient la limace, qui diffère du limaçon surtout par l'absence de coquille. Ces deux sortes de mollusques sont hibernants; ils passent la mauvaise saison engourdis l'un dans sa coquille, et l'autre dans la terre. Tous deux, en rampant, laissent sur leur passage une trace brillante formée par une humeur visqueuse que leur peau dégage abondamment. Au Psaume LVIII (LVII), 9, il est dit des impies : « Qu'ils aillent en se fondant, comme le *šablûl.* » Ce mot ne se lit que dans ce passage. Les Septante et la Vulgate l'ont traduit par κήρος, *cera,* « cire, » sens suggéré par le mot *ṭémés,* « fusion, dissolution. » Mais la cire est déjà connue sous le nom de *dônag.* Voir CIRE, t. II, col. 780. Pour les anciens Juifs, le *šablûl* est un mollusque. Le Targum traduit ce mot par *zeḥil ṭiblâlâh,* « ver de limace, » et saint Jérôme par *vermis tabefactus.* Il est dit dans le *Schabbath,* 77 *b,* que Dieu a créé le *šablûl* pour panser les tumeurs, ce qui convient aux limaces et aux limaçons. Ce sont ces mollusques que l'on croit généralement aujourd'hui désignés par le mot *šablûl.* Tous deux, en effet, par la trace qu'ils laissent derrière eux, semblent bien se fondre et user leur substance. Il n'y aurait là, d'ailleurs, qu'une manière de parler populaire, car le mollusque ne perd rien de sa substance en rampant; il ne fait que dégager une humeur que sécrètent ses muqueuses, et qui facilite son glissement sur les objets plus ou moins rugueux. Frz. Delitzsch, *Die Psalmen,* Leipzig, 1873, t. I, p. 421, pense qu'il s'agit, dans le Psaume, de la limace, et non de l'hélice ou escargot, actuellement appelé *ḥalezôn* en Palestine. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 295, tout en admettant l'explication populaire qui suppose une consomption du mollusque à mesure qu'il rampe, en apporte une autre qui tient davantage compte de la réalité. Les limaçons de Palestine n'hivernent pas comme les nôtres pendant la saison froide; c'est, au contraire, durant la saison sèche qu'ils dorment retirés dans leur coquille. Beaucoup d'entre eux peuvent ainsi rester longtemps sans humidité extérieure. Pour prévenir l'évaporation de celle qu'ils possèdent, ils s'abritent alors sous les pierres, sous les mousses, ou même dans la terre. Les fissures des rochers en sont remplies. Les limaçons du désert, qui souvent ne trouvent pas d'écrans contre les rayons du soleil, sont pourvus de coquilles très épaisses qui les protègent lorsqu'ils se collent aux branches des arbrisseaux. Il arrive cependant très fréquemment que la chaleur dessèche les limaçons, malgré tous les soins qu'ils ont pris pour s'abriter. Quand la sécheresse a été longue et continue, ou quand les rayons du soleil ont pénétré dans leurs abris, les myriades de coquilles que l'on trouve adhérentes aux rochers sont à peu près vides; le mollusque qu'elles contenaient a été desséché, consumé, « fondu, » comme s'exprime le Psalmiste qui, peut-être, fait allusion à ce fait si fréquent. On signale en Palestine plus de cent quarante espèces de mollusques aquatiques ou terrestres. Ils appartiennent aux genres *helix, bulimus, pupa, clausilia* et *cyclostoma.* Par contre, les limaces, que ne protège aucune coquille, sont très rares, à cause de la sécheresse du climat. Il est donc tout à fait probable que le Psalmiste a eu en vue le limaçon.



76. — *Helix pomatia.*

H. LESÊTRE.

LIMBES, séjour des âmes qui, n'ayant pas mérité l'enfer proprement dit, ne pouvaient, avant la rédemption, entrer dans le ciel. — L'existence de ce séjour, ou de cet état particulier des âmes justes, se déduit logiquement et théologiquement des trois vérités suivantes : 1° les âmes qui ont quitté ce monde dans la grâce de Dieu ne peuvent être envoyées en enfer, séjour des damnés morts par leur faute dans l'inimitié de Dieu; 2° les expiations à subir par les âmes justes qui ont emporté avec elles des fautes légères ou les dettes résultant de fautes graves pardonnées, ne peuvent être que des expiations temporaires; 3° les âmes qui n'étaient pas en enfer ou qui étaient sorties du purgatoire avant la mort de Notre-Seigneur se trouvaient dans une condition spéciale comportant pour elles un état et un séjour particuliers. — Ce séjour a reçu, dans la tradition catholique, le nom de « limbes », du latin *limbus,* qui signifie « bordure, zone », parce que les limbes constituaient comme une bordure de l'enfer, une zone entre l'enfer que ces âmes ne méritaient pas, et le ciel qui demeurait inaccessible pour elles avant l'entrée triomphale de Jésus-Christ, au jour de son ascension. Les limbes sont mentionnées dans la Sainte Écriture sous des noms divers : le sein d'Abraham, voir t. I, col. 83; les enfers, voir ENFER, t. II, col. 1792; l'Hadès, voir t. III, col. 394; le paradis, voir PARADIS; le *še'ôl,* voir SCHEÔL. C'est surtout dans le Nouveau Testament qu'il est fait allusion à ce séjour. Là, les justes seront au festin avec Abraham, Matth., VIII, 11; Luc., XIII, 29; XIV, 15; XXII, 30; le pauvre Lazare y aura sa place, Luc., XVI, 22-26; les vierges sages y seront reçues, Matth., XXV, 10; le bon larron y entrera aussitôt après sa mort. Luc., XXIII, 43. Saint Paul dit que le Sauveur « est descendu dans les régions inférieures de la terre », Eph., IV, 9, [ce que saint Irénée, *Cont. hær.,* IV, 27, 1, t. VII, col. 1058; Tertullien, *De anim.,* 55, t. II, col. 742, etc., entendent de la visite qu'il fit après sa mort aux âmes justes qui étaient dans les limbes. Cf. Petau, *De incarn. Verbi,* XIII, XVI-XVIII. Saint Pierre, dans sa première Épître, III, 18-20, est encore plus explicite. Il dit que le Christ, après avoir été mis à mort dans sa chair, alla prêcher, ἐκήρυξεν, aux esprits qui étaient en prison et qui autrefois, aux jours de Noé, s'étaient montrés incrédules. Ces esprits en prison ne sont pas ceux de l'enfer, auxquels toute prédication serait inutile, mais ceux des limbes, parmi lesquels se trouvaient des âmes dans lesquelles le châtiment du déluge avait produit un repen-

tir salutaire. L'Évangile apocryphe de Pierre, 41-42, fait allusion à cette prédication du Christ aux limbes : « Ils entendirent des cieux une voix qui disait : As-tu prêché à ceux qui dorment? ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; et une réponse fut entendue de la croix : Oui. » Cf. *L'Évangile de Pierre,* dans la *Revue biblique,* 1894, p. 529, 557. Saint Augustin, *Ep.* CLXIII, *ad Evod.,* 21, t. XXXIII, col. 717, pense que la prédication aux esprits en prison, dont parle saint Pierre, est celle qui s'adresse aux infidèles. Cette explication n'est conforme ni au texte même ni à l'avis des autres Pères. Enfin, saint Jérôme, *In Matth.,* XI, 3, t. XXVI, col. 70, et saint Grégoire le Grand, *Hom. in Ezech.,* I, 5, et *Hom. in Evang.,* VI, 1, t. LXXVI, col. 788, 1096, émettent l'idée que quand saint Jean-Baptiste envoie demander à Jésus s'il est le Christ, Matth., XI, 3; Luc., VII, 19, c'est pour savoir s'il doit annoncer sa venue aux âmes qu'il va bientôt rejoindre dans les limbes. Cette idée ne sort pas naturellement du texte. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* IV, 11, t. XXXIII, col. 470, dit plus justement que le Christ est allé aux enfers pour annoncer la délivrance aux prophètes et particulièrement à celui qui avait dit : « Êtes-vous celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre? » — On assigne encore les limbes comme séjour aux âmes des enfants morts sans baptême. La Sainte Écriture ne fait aucune allusion directe au sort de ces âmes ni à leur séjour.

H. LESÊTRE.

LIMBORCH (Philippe van), théologien protestant hollandais, de la secte des arminiens ou remontrants, né à Amsterdam, le 19 juin 1633, mort dans cette ville le 30 avril 1712. Après avoir fait ses études au collège des Remontrants, puis à Utrecht, où il suivit les leçons de Voët, l'adversaire de Descartes, il fut choisi, en 1657, pour être ministre de ses coreligionnaires à Goude, puis, en 1667, à Amsterdam. L'année suivante, il fut nommé à la chaire de théologie de cette ville, où il professa avec un très grand succès jusqu'à la fin de sa vie. Outre l'édition presque complète des œuvres de son grand-oncle Episcopius, on lui doit plusieurs écrits théologiques, parmi lesquels : *Commentarius in Acta Apostolorum et in Epistolas ad Romanos et ad Hebræos,* in-f°, Rotterdam, 1711. — Il a paru de cet ouvrage une traduction hollandaise, imprimée à Rotterdam, en 1715, in-4°. — L'oraison funèbre de Ph. de Limborch a été faite par Jean Leclerc. A. REGNIER.

LIME, outil de métal, dont les faces sont des stries ou des dents aiguës, pour user et polir le bois, la pierre ou des métaux moins durs. Il n'est pas fait mention de la lime en hébreu. Mais dans un texte d'Isaïe, XLIV, 12, où il est dit que le forgeron fait une hache, *ma'ăṣâd,* les Septante traduisent par ὤξυνε, « il a aiguisé, » et la Vulgate par *lima operatus est,* « il a travaillé à la lime. » Il est possible qu'au lieu de מַעֲצָד, le traducteur ait lu un mot comme מְצֻהָב, *muṣhâb,* « poli, » il a rendu poli. Dans un autre passage où Ézéchiel, XXI, 9, 10, 11, 15, 28, représente l'épée sortant du fourreau, *miṭ-ṭa'erâh,* les Septante traduisent par θυμώθητι, « menace, » irrite-toi, et la Vulgate par *limatus,* « limé, » poli, ce qui suppose, au lieu de *ṭa'erâh,* le mot *ṭa'ar,* « tranchant » de l'épée. — La lime, mentionnée souvent par les auteurs classiques, Phèdre, IV, 7; Plaute, *Menech.,* I, 1, 6; Pline, *H. N.,* XXVIII, 9, 41; etc., ne devait pas être inconnue des Hébreux. Ils polissaient et aiguisaient les outils au marteau, I Reg., XIII, 20; Ps. VII, 13; Is., XLI, 7, mais employaient aussi d'autres procédés pour le polissage des métaux, et parfois probablement se servaient de la lime. Cf. II Par., IV, 16; I Esd., VIII, 27; Jer., XLVI, 4; Ezech., XXI, 14; Dan., X, 6 (hébreu).

H. LESÊTRE.

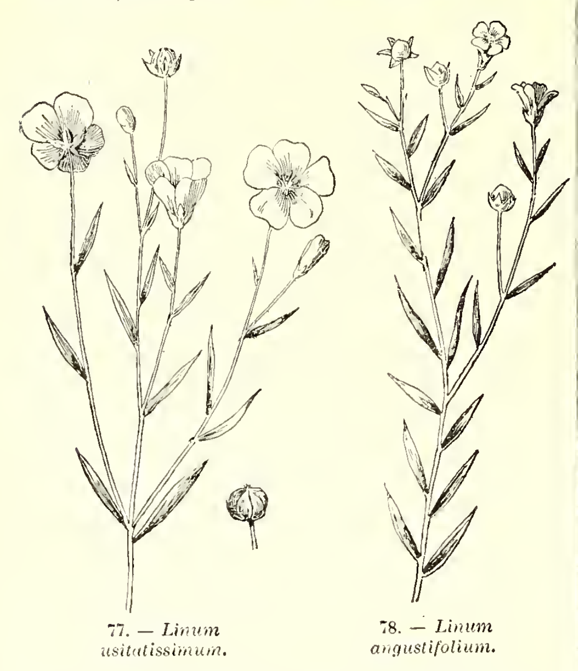
1. LIN (Λῖνος; Vulgate : *Linus*), chrétien de Rome dont saint Paul envoie les salutations à Timothée. II Tim., IV, 21. Il est simplement nommé par l'apôtre mais les anciens auteurs ecclésiastiques nous apprennent qu'il fut le successeur de saint Pierre sur le siège pontifical. On peut conclure de la mention que fait de lui saint Paul que Lin était à Rome à l'époque de la rédaction de cette Épître, puisqu'elle fut écrite dans cette ville. Eubule et Pudens étant nommés avant Lin, il en résulte que ce disciple n'occupait pas encore à cette époque une situation éminente dans l'Église. Saint Irénée, III, III, 9, t. VII, col. 849, nous fait connaître dans le passage suivant à quelle haute destinée il était réservé : Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι Ἀπόστολοι τὴν Ἐκκλησίαν Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν. Τούτου τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μέμνηται. Διαδέχεται δὲ αὐτὸν Ἀνέγκλητος, μετὰ τοῦτον δὲ τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν Ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης. Saint Lin fut donc, d'après le témoignage de saint Irénée, le successeur immédiat de saint Pierre. Eusèbe, *H. E.,* V, 6, t. XX, col. 445, a reproduit ce passage, et il répète, en plusieurs autres endroits de son Histoire, que saint Lin fut le successeur de saint Pierre, *H. E.,* III, 2, 4, col. 216, 220-221; au chapitre 13, col. 248, il ajoute que ce pontife gouverna l'Église de Rome pendant douze ans, jusqu'à la seconde année du règne de Titus (53-67). Lin est aussi nommé comme le second évêque de Rome par saint Jérôme, *De vir. ill.,* 15, t. XXIII, col. 631; saint Augustin, *Epist.* LII, *ad Generos.,* 2, t. XXXIII, col. 196; saint Épiphane, *Hær.* XXVII, 6, t. XLI, col. 372 (cf. la note *ibid.*); Théodoret de Cyr, *In II Tim.,* IV, 21, t. LXXXII, col. 856. D'après les *Constitutions apostoliques,* VII, 46, *Patr. gr.,* t. I, col. 1052, Lin, « fils de Claudia, » aurait été ordonné par saint Paul premier (πρῶτος) évêque de Rome, mais ce témoignage est sans valeur. Voir la note *ibid.* Cf. *ibid.*; Rufin, *Præf. in Recognit.,* col. 1207 et la note).

D'après le Bréviaire romain (lect. IV, 23 septembris), saint Lin était né à Volterra, en Étrurie. Il mourut martyr après un pontificat de onze ans, deux mois et vingt-trois jours, et fut enterré au Vatican, près du tombeau de saint Pierre. D'après le Pseudo-Hippolyte, *De LXX Apostolis,* 39, t. X, col. 956, et le Pseudo-Dorothée, *Chronic. Pasch.,* n° IV, t. XCII, col. 521, Lin aurait été un des soixante-dix disciples du Seigneur. Mais son origine latine rend cette supposition peu croyable; son nom n'est probablement entré dans ces listes que parce qu'on le lisait dans une des Épîtres de saint Paul. — Voir *Acta sanctorum,* 23 septembre, t. VI, 1757, p. 539-545; L. Duchesne, *Liber Pontificalis,* 2 in-f°, Paris, 1886-1892, t. I, p. 52, 121.

2. LIN (hébreu : *pêšeṭ* et *pišṭâh;* Septante : λίνον; Vulgate : *linum*), plante dont les filaments servent à fabriquer une toile fine, appelée également lin.

I. DESCRIPTION. — Herbe cultivée de temps immémorial pour les fibres textiles que fournit sa tige, le *Linum usitatissimum* de Linné (fig. 77), n'existe plus aujourd'hui nulle part à l'état spontané. Il est probable même que son origine doit être cherchée dans une des nombreuses espèces du genre, modifiée profondément dans ses caractères par une culture prolongée. Cet ancêtre du lin serait le *Linum angustifolium* Hudson (fig. 78), qui possède comme lui une tige couverte de nombreuses feuilles linéaires et terminée par un petit groupe de fleurs à 5 pétales bleus auxquelles succèdent des capsules septicides à 5 loges. Mais la plante sauvage diffère de celle de nos cultures par sa tige plus grêle, plus ramifiée, pouvant vivre plusieurs années et fleurir plusieurs fois. Elle est aussi plus réduite dans toutes ses parties, fleurs, fruits et graines, ses pétales sont entiers, etc. Mais ces différences en apparence tranchées s'effacent si l'on compare les formes de passage qui leur servent de trait d'union. La variété cultivée sous le nom de

Lin d'hiver a déjà sa tige bisannuelle; d'autre part, la forme distinguée par Jordan, sous le nom de *Linum ambiguum,* qui croît en touffes sur les coteaux arides du midi, bien qu'annuelle comme la plante cultivée,



77. — *Linum usitatissimum.* 78. — *Linum angustifolium.*

ressemble au type sauvage ordinaire par ses faibles dimensions, ses fleurs pâles à pétales non denticulés. Aux mêmes caractères correspond encore un lin subspontané dans les cultures de l'Égypte et de la Syrie que Miller avait jadis décrit sous le nom de *Linum humile.*

F. Hy.

II. Exégèse. — 1° *Plante.* — Il ne fait de doute pour personne que le nom du lin en hébreu ne soit *pêšét, pištâh.* Les Septante rendent ce mot par λίνον et la Vulgate par *linum.* Saint Matthieu, xii, 20, citant un passage d'Isaïe, xlii, 3, où ce mot se rencontre, le traduit par λίνον, *linum.* Le nom hébreu a deux formes, une masculine plus employée, *pêšét,* et une forme féminine, *pištâh.* Ce mot se rencontre dans Exod., ix, 31, pour désigner la plante poussant dans les champs; dans Jos., ii, 6, pour exprimer les tiges coupées et réunies en bottes, ou gerbes, *pištê hâ'êṣ* (Septante : λινοκάλαμη; Vulgate : *stipulæ lini*); dans Prov., xxxi, 13; Is., xix, 9; Ose., ii, 5, 9 (hébreu, 7, 11), pour les filaments ou fibres détachées de la tige; dans Jud., xv, 14, et Ezech., xl, 3, pour la corde en fil de lin; dans Is., xlii, 3, et Matth., xii, 26, pour la mèche faite de ces fils ou de la filasse. L'étoupe de lin se nomme *ne'ôrêt.* Jud., xvi, 9; Is., i, 31.

Le premier endroit où la Sainte Écriture mentionne le lin nous marque sa présence en Égypte. Exod., ix, 31. Dans la plaie de la grêle, le lin fut frappé par le fléau quand il était en fleur, ou selon d'autres en bouton. Dans sa prophétie contre l'Égypte, Isaïe, xix, 9, nous montre « ceux qui travaillent le lin peigné dans la consternation ». Le lin était connu en Égypte depuis la plus haute antiquité : c'était un des principaux produits de ce pays. On le cultivait et le travaillait un peu partout, mais surtout dans la Basse Égypte. Pline, *H. N.*, xix, 2, signale quatre espèces plus célèbres, le lin de Tanis, celui de Péluse et celui de Bouto, tous les trois dans le Delta, et celui de Tentyris dans la Haute Égypte. D'après Hérodote, ii, 37, 81, 86, 105, on en consommait d'énormes quantités pour l'usage des vivants et pour les bandelettes des morts. On a reconnu en étudiant au microscope ces bandelettes que la plupart étaient en lin, un petit nombre seulement en coton. Les capsules de lin trouvées dans les tombeaux ont permis de reconnaître que l'espèce cultivée par les anciens Égyptiens était surtout le *Linum humile :* c'est encore celle qu'on cultive dans la vallée du Nil. V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., Paris, 1892, p. 106. La mention du lin revient fréquemment dans les inscriptions funéraires soit sous la forme archaïque [hiéroglyphes], *hêmâ,* soit sous la forme plus récente et plus fréquente, [hiéroglyphes], *mâhi,* conservée en copte, ⲙⲁϩⲓ. Dès la fin de la troisième dynastie, nous voyons Amten préposé comme « directeur de tout le lin du roi » pour le nome Xoïte. Lepsius, *Denkm.,* ii, pl. 5; G. Maspero, *Études égyptiennes,* t. ii, fasc. 2, 1890, p. 160-161. Les peintures des tombeaux nous font souvent assister aux diverses opérations de la récolte et de la préparation du lin. Ici des ouvriers, selon la façon actuelle, arrachent les tiges à poignées sans les couper comme les céréales, et les lient en bottes (fig. 79). Rosellini, *Monumenti dell' Egitto,* t. i, p. 133 et t. ii, pl. 35, 36; Mariette, *Les Mastabas,* p. 337; Lepsius, *Denkm.,* ii, pl. 106-107. A côté, d'autres ouvriers tenant une botte ou petite gerbe de lin de la main droite, en frappent la main gauche pour faire tomber les graines. Lepsius, *ibid.;* G. Maspero, *Études égyptiennes,* t. ii, fasc. 1, 1888, p. 85, 86. Les peintures de Beni-Hassan nous mettent sous les yeux les opérations du rouissage du lin qu'on fait ensuite sécher, du teillage et du peignage, Is., xix, 19; du filage et du tissage (fig. 80). Lepsius, *Denkm.,* t. ii, pl. 126; Rosellini, t. ii, pl. 35, 41, 42; Wilkinson, t. iii, p. 138, 140; A. Erman, *Life in ancient Egypt,* traduct. Tirard, in-8°, Londres, 1894, p. 448; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten,* in-8°, Leipzig, 1886, p. 184-186.

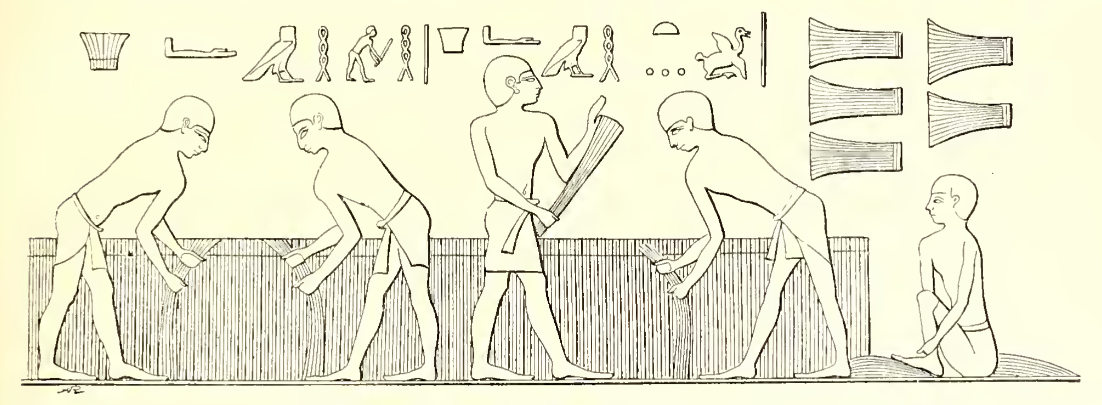
La Palestine connaissait le lin avant la conquête des Hébreux. Jos., ii, 6. Il est probable du reste que ce pays le cultiva avant l'Égypte : car selon Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées,* in-8°, Paris, 1886, p. 102, les Égyptiens auraient reçu leur lin d'Asie. On sait que son usage en Chaldée se perd dans la nuit des temps : le lin a été retrouvé dans un tombeau de l'ancienne Chaldée, remontant à une époque très reculée. De Candolle, *ibid.* Quoi qu'il en soit de son antiquité, c'était un des plus importants produits de la Palestine. Ose., ii, 5, 9 (hébreu, 7, 11). D'après le Talmud, *Kethouboth,* v, 9, c'est en Galilée que le lin était le plus abondant. On trouve actuellement en Palestine diverses espèces de lin : à côté du *Linum usitatissimum* et de l'*angustifolium,* les espèces ou variétés, *Linum humile, Linum orientale* (fig. 81), *Linnm spicatum* (fig. 82), etc. Les Hébreux, qui avaient vu la culture et la préparation du lin chez les Égyptiens, leur ont sans doute emprunté leurs procédés, connus peut-être déjà du reste par les Chananéens. Cependant, l'eau étant plus rare en Palestine, ils pouvaient ne pas employer le rouissage et se contenter de faire sécher les chènevottes au soleil. Il y est fait allusion dans Jos., ii, 6; Rahab cache les espions juifs sous des tiges de lin étendues sur le toit plat de son habitation : elle était alors occupée, explique Josèphe, *Ant. jud.,* V, i, 2, à sécher des bottes de lin sur le toit de sa maison. On fait mention du filage du lin dans Prov., xxxi, 13, 19; il y est dit de la femme laborieuse :

Elle se procure la laine et le lin
Et travaille de sa main joyeuse...
Elle met la main à la quenouille
Et ses doigts prennent le fuseau.

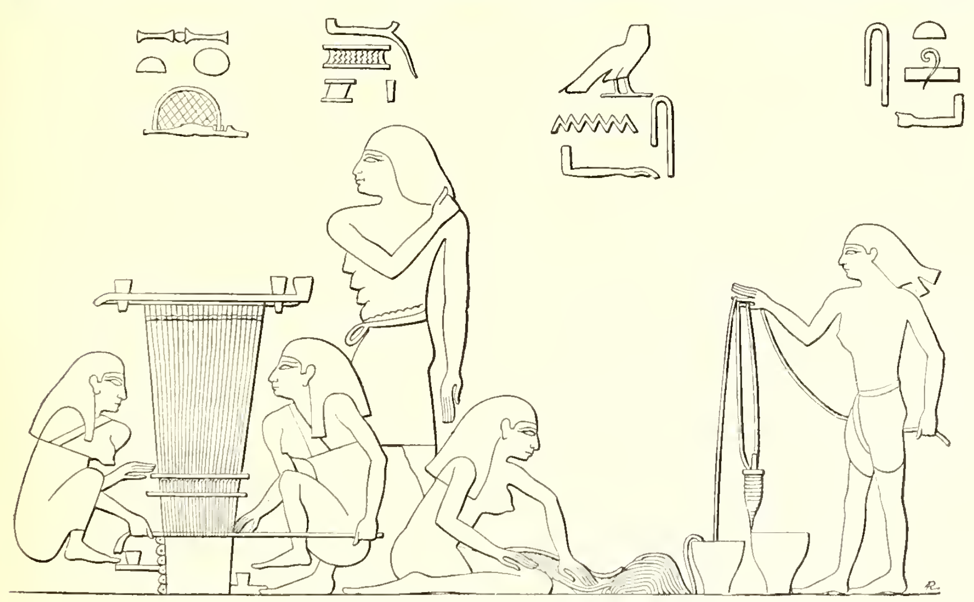
Le Talmud parle fréquemment de l'ensemencement,

de la récolte et de la préparation du lin : *Tr. Chilaim,* IX, 1; *Peah,* VI, 5; *Baba bathra* II, 10; *Baba kama,* X, 9, *Therumoth,* IX, 1, etc.

Avec le fil de lin on fabriquait des cordes pour attacher, Jud., XV, 4, ou des cordeaux pour mesurer les grandes longueurs, Ezech., XL, 3; de la partie la plus grossière de la filasse on faisait des mèches : les ennemis d'Israël devant Jéhovah sont comparés à une mèche de lin qui s'éteint, Is., XLIII, 17; la douceur du Messie est représentée par ce trait qu'il n'éteindra pas la mèche qui fume encore. Is., XLII, 3; Matth., XII, 20. Le principal usage de lin c'est de servir à la fabrication de la toile et d'étoffes diverses. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 283-312; I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 232-233.



79. — Égyptiens récoltant le lin. Sauiet el-Meitin. XII[e] dynastie.
D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 106-107.



80. — Égyptiennes filant et tissant du lin. Beni-Hassan. XII[e] dynastie.
D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 126.

III. TISSU DE LIN. — 1° Le nom de la plante de lin, *pêšeṭ* ou au pluriel *pištim,* comme dans beaucoup de langues, a passé à la toile elle-même : c'est le nom plus général de ce tissu, Lev., XIII, 47, 48, 52, 59 : il s'agit en ces passages de vêtements de lin, et du fil de lin destiné à la chaîne ou à la trame. Tandis que les Orientaux sont ordinairement vêtus de laine, les prêtres dans le service du temple doivent porter des habits de lin; tunique, caleçons, mitre; Ezech., XLIV, 17, 18; ceinture. Jer., XIII, 1. Il est défendu de faire des tissus de deux espèces de fils, de laine et de lin mélangés. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 11. Outre cette appellation générale, les étoffes de lin portaient, suivant leur couleur ou leur qualité, différents noms dont il faut traiter en particulier : *bad, šêš, bûṣ.*

2° *Le tissu appelé bad.* — Le tissu *bad,* au pluriel *baddim,* était certainement un tissu, une toile de lin. Car les habits des prêtres : tuniques, caleçons, ceinture, mitre, qui, d'après Exod., XXVIII, 42; Lev., XVI, 4, sont dits être de *bad,* sont désignés dans Ezech., XLIV, 17, 18, façonnés avec le *pištim,* c'est-à-dire le lin. En étoffe *bad,* étaient l'éphod de Samuel, I Reg., II, 18; l'éphod de

David, II Reg., vi, 14; I Par., xv, 27; des simples prêtres, I Reg., xxii, 18 (car celui du grand-prêtre, Exod., xxviii, 7, est dit fait de *šêš*). Les vêtements des prêtres étaient de *bad,* Exod., xxviii, 42; Lev., vi, 3 (Vulgate, 10): ainsi



81. — *Linum orientale.*
D'après l'original recueilli dans la vallée du Cédron par le Fr. Jouannet Marie en août 1890.

avait-il été prescrit à Aaron et à ses fils. Lev., xvi, 4, 23, 32. L'homme de la vision d'Ezéchiel qui porte une écritoire à la ceinture est, comme les prêtres, vêtu de *bad.* Ezech., ix, 2, 3, 11; x, 2, 6, 7. L'homme à la ceinture d'or qui est au-dessus des eaux dans la vision de Daniel sur les bords du Tigre, Dan., x, 5; xii, 6, 7, porte également des vêtements de *bad.*

3° *Le šêš.* — Le *šêš* est mentionné pour la première fois dans l'histoire de Joseph. Gen., xil, 42. Pour paraître devant le Pharaon, il doit se revêtir de *šêš.* Cf. Hérodote, ii, 37. Les tentures du Tabernacle et le voile de l'entrée étaient en *šêš* retors, c'est-à-dire formé de plusieurs fils tordus ensemble. Exod., xxvi, 1, 36; xxvii, 9, 16, 18; xxxv, 25, 35; xxxvi, 8; xxxix, 9, 16, 23. En *šêš* étaient les habits d'Aaron et de ses fils, Exod., xxviii, 5, 6, 33, 39; l'éphod et la ceinture d'Aaron, Exod., xxxix, 2, 5; et les autres vêtements sacrés. Exod., xxxix, 27, 28. Le *šêš* fait partie des offrandes du peuple. Exod., xxv, 4. Ézéchiel, xvi, 16, 13, représente Jérusalem revêtue de *šêš,* avec un voile ou turban de *šêš* sur la tête. La femme laborieuse a des vêtements de *šêš* et de pourpre. Prov., xxxi, 22. Les voiles des vaisseaux de Tyr étaient faites de *šêš* d'Égypte, brodé de couleurs variées. Ezech., xxvii, 7. Le *šêš* paraît bien être substantiellement de la même matière que le *bad.* Les mêmes vêtements des prêtres sont dits tantôt faits de *šêš,* Exod., xxviii, 40, tantôt de *bad.* Levit., xvi, 4. L'un et l'autre mot sont également traduits par le chaldéen *bûṣ,* qui sert aussi à rendre *pištim,* le lin. Il paraît donc que le *šêš* est du lin comme le *bad.* « Partout dans le livre de la Loi, dit Maimonide, *Halach. kelê ham-mikdaseh,* c. viii, 13 (cité dans J. Braun, *Vestitus sacerdotum Hebræorum,* Leyde, 1680, p. 25), *šêš* ou *bad* signifie lin (*pištim*) et c'est le byssus (*bûṣ*). » Mais les auteurs ne s'entendent pas pour déterminer quelle différence existe entre ces deux espèces de lin. D'après les uns, le *bad* serait le lin ordinaire et le *šêš* le fin lin, de couleur très blanche. D'après d'autres à la suite de Maimonide et Abarbanel, la différence viendrait non de la matière, mais du tissage; le *bad* (cf. *bad,* « seul ») serait tissé d'un fil simple; le *šêš* (cf. *šêš,* « six ») de six fils tordus ensemble : ce serait pour cela qu'on ajoute souvent *mošzâr,* de lin retors. La difficulté est que dans l'Exode, xxxix, 28, on dit que les caleçons des prêtres sont de *bâd šêš mošzâr.* D'ailleurs *šêš,* « lin, » ne paraît pas se rattacher à la racine de *šêš,* « six, » mais faire allusion plutôt à la blancheur de l'étoffe (cf. *šêš,* Esth., i, 6, « marbre blanc; » de même en Égypte *šes* désigne une pierre blanche). Pour d'autres le *šêš* est le lin d'Égypte, comme le nomme Ézéchiel, xxvii, 7; *bad,* le lin de Palestine et de Syrie, appelé après la captivité *bûṣ,* lin que le même prophète, xxvii, 16, fait venir de Syrie. Et comme l'un et l'autre étaient du lin, les interprètes chaldéens les rendirent également par *bûṣ,* nom plus usité de leur temps pour désigner ce tissu. Voir J. Braun, *Vestitus sacerd. Hebræor.*, l. I, c. ii, p. 23-35 et c. vii, p. 138-142; et l. II. c. ii, p. 460; dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum,* Venise, 1751, t. xii, col. 798, 830; t. xiii, col. 222; A. Dillmann, *Exodus und Leviticus,* in-8°, Leipzig, 1880 (sur Exod., xxv, 4), p. 274. Il est à remarquer qu'en égyptien le *šes* est un tissu d'une spéciale finesse; le *suten šes* est



82. — *Linum spicatum.*
D'après l'original recueilli sur le mont du Mauvais-Conseil par le Fr. Jouannet Marie en mars 1890.

du lin très blanc et très fin. On sait que le lin d'Égypte était particulièrement estimé. Hérodote, ii, 105; Silius Italicus, iii, 25, 375; Trebellius, *Vita Gallica,* 6.

4° *Le bûṣ.* — Ce nom ne se rencontre que dans les

derniers livres de la Bible hébraïque. David et les lévites qui portaient l'arche avaient un vêtement (*me'il*) de *bûṣ*. I Par., xv, 27. Les lévites chargés de chanter dans le temple avaient aussi des robes de *bûṣ*. II Par., v. 12. Le roi Hiram envoya à Salomon un ouvrier habile à tisser le *bûṣ*. II Par., II, 13. Le voile à l'entrée du Saint des Saints était de *bûṣ*. II Par., III, 14. D'après Ézéchiel, XXVII, 16, parmi les produits que la Syrie apportait sur les marchés de Tyr se trouvait le *bûṣ*. Des cordons de *bûṣ* et de rouge pourpre soutenaient les tentures de coton blanc et de pourpre violette dans le palais d'Assuérus. Esth., I, 6. Mardochée portait un manteau de *bûṣ* et de pourpre. Esth., VIII, 15. Le mauvais riche, Luc., XVI, 19, avait une tunique de *byssus*. Les auteurs entendent très diversement quelle étoffe est désignée par ce mot, que le grec rend par βύσσος et le latin par *byssus*. Les uns y voient le coton, d'autres le lin, d'autres l'un et l'autre. Il faut remarquer que le mot *bûṣ* est d'usage plus récent que les noms précédents, et que le chaldéen traduit par ce mot *pištim*, Ose., II, 9; XLIV, 17, 18, etc., *bad*, Lev., XVI, 4, etc., et *šêš*, Gen., XLI, 42; Exod., XXV, 4, etc. Les Septante rendent également par βύσσος ou βύσσινος le mot *bad*, I Par., xv, 27, et le mot *šeš*, Gen., XLI, 42. Il parait donc que le *bûṣ* n'est qu'un nom araméen du *bad*, et aussi du *šêš*, c'est-à-dire du lin. D'après plusieurs même le mot *byssus* viendrait du mot égyptien *šes* précédé de l'article, *pe-šeš* ou *pi-šeš*. Le βύσσος d'Hérodote, II, 86, bandelettes dont on enveloppait les momies d'Égypte, était bien du lin, comme l'a montré l'étude microscopique de ces bandelettes. Il en est de même des baudriers de byssus que portaient les Perses. Hérodote, VII, 181. Mais les anciens ne paraissent pas avoir toujours nettement distingué dans leurs appellations les tissus de lin de ceux de coton. On signale, I Par., IV, 21, à Jérusalem ou aux environs une fabrique de *byssus*.

5° On trouve probablement des allusions au lin dans Prov., VII, 16, où le mot *'êtûn* signifie ou un fil de lin très fin dont on se servait pour fabriquer de belles couvertures de lit, ou l'étoffe même faite de ce fil (cf. le grec ὀθόνη; voir t. II, col. 2243); également dans Is., III, 23, et Prov., XXXI, 24, où le mot *sâdîn* désigne une tunique de dessous, faite de lin fin. Cf. le grec, σινδών. Voir Vêtements, Tunique. Dans le livre de l'Ecclésiastique, XL, 4, on parle du pauvre vêtu de toile de lin grossière, ὠμόλινον, traduit exactement par la Vulgate, *linum crudum*. Celsius, *Hierobotanicon*, t. II, p. 94. Malheureusement le texte hébreu découvert a une lacune à ce mot-là même. Dans l'Apocalypse, XV, 6, les anges sont vêtus de fin lin blanc.

E. Levesque.

LINCEUL (hébreu : *sâdîn;* Septante : σινδών; Vulgate : *sindon*), pièce d'étoffe servant à envelopper le corps. — 1° Le mot hébreu *sâdîn*, qui se retrouve en assyrien sous les formes *sudinnou* et *satinnu*, désigne originairement un vêtement de dessous, une sorte de chemise de lin qui se mettait sur le corps même, par dessous les autres vêtements. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 559. Le mot grec σινδών, reproduit par le latin *sindon*, indique un tissu de lin, primitivement fabriqué dans l'Inde, 'Ινδός, d'où lui est venu son nom. Cf. Hérodote, I, 200; II, 95; Thucydide, II, 49; Strabon, 693, 717, etc. Il est donc probable que la traduction de *sâdîn* par σινδών n'est qu'approximative et repose surtout sur une similitude phonétique. Samson proposa une énigme aux Philistins et leur promit, s'ils la devinaient, trente *sedînîm*, ὀθόνια, « tuniques de linge, » *sindones*, et autant de tuniques de rechange. Jud., XIV, 12, 13. Les *sedînîm* sont des chemises de lin qui se portaient la nuit et se gardaient le jour comme vêtement de dessous. Cf. Rosenmüller, *Jesaiæ Vaticin.*, Leipzig, 1810, t. I, p. 132. La femme louée dans les Proverbes, XXXI, 24, faisait elle-même des *sedînîm*, σινδόνας, *sindonem*, et les vendait aux marchands. Isaïe, III, 23, cite ces sortes de chemises fines, τὰ βύσσινα, les étoffes de byssus, *sindones*, parmi les objets de toilette dont s'enorgueillissaient les femmes de Jérusalem. — Dans le Nouveau Testament, le σινδών n'apparait qu'une seule fois avec le sens de vêtement de dessous. Au moment de l'arrestation du Sauveur, un jeune homme, réveillé sans doute par le bruit de l'escorte qui passait près de sa maison, revêtit à la hâte sa chemise de lin, que les Juifs d'alors ne gardaient pas au lit, cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 544, et sortit pour voir ce qui se passait. La couleur blanche de son vêtement attira l'attention de l'escorte, désireuse avant tout d'éviter qu'on fût averti dans la ville de ce qui se préparait. On mit la main sur le jeune homme; mais celui-ci s'enfuit en abandonnant ce qui le couvrait et échappa à la faveur de la nuit. Marc., XIV, 51, 52. Comme le mot *nudus*, « nu, » s'appliquait souvent, chez les anciens, à celui qui n'avait quitté que ses vêtements de dessus, cf. Joa., XXI, 7, il se pourrait que le jeune homme en question eût jeté, par-dessus sa chemise, une sorte de drap qu'il abandonna ensuite pour s'enfuir. Mais, en Orient, on ne se sert guère, pour dormir, que de couvertures de couleur en laine, voir Laine, col. 34, Lit, et ces couvertures ne peuvent être désignées par le mot *sindon*, qui ne convient qu'à une étoffe de lin. La première explication est donc plus probable.

2° Dans l'Évangile, il est surtout question du linceul à propos de l'ensevelissement du Sauveur. Les écrivains sacrés distinguent très nettement entre le σινδών, *sindon*, linceul qui enveloppait tout le corps, Matth., XXVII, 59; Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53, et le σουδάριον, *sudarium*, pièce de lin beaucoup moins ample qui n'entourait que la tête du mort. Joa., XI, 44; XX, 7. Le linceul de Notre-Seigneur était une pièce d'étoffe de lin, toute blanche, qu'acheta Joseph d'Arimathie et dans laquelle fut enseveli le corps du Sauveur. Voir Ensevelissement, t. II, col. 1816, 1817. A partir du XIIIe siècle, on donna au mot *sudarium*, « suaire, » le sens qui appartenait proprement au mot *sindon*, linceul. C'est donc sous le nom de suaire qu'on parle le plus habituellement du linceul de Notre-Seigneur. Voir Suaire. — Les morts étaient ordinairement enveloppés dans un linceul; mais on ne repliait sur eux cette pièce de lin qu'au sépulcre. C'est ce qui fait que le jeune homme de Naïm peut se relever dans son cercueil ouvert sans être embarrassé par son linceul. Luc., VII, 15. Quand Lazare ressuscité parut à la porte de son tombeau, il avait les mains et les pieds liés de bandes d'étoffe et la tête entourée d'un suaire qui était attaché. Joa., XI, 44. Le linceul proprement dit enveloppait le tout; mais il avait dû rester sur la banquette de pierre du sépulcre, car l'Évangéliste ne le mentionne pas, et d'ailleurs le linceul eût empêché de voir les bandelettes des extrémités et le suaire de la tête. Le cadavre avait évidemment une autre enveloppe que ces bandelettes et ce suaire pour paraître aux yeux des assistants. Au moment des fiançailles, les deux futurs époux se donnaient mutuellement un vêtement de dessous, un *sindon* ou chemise, qu'ils mettaient par dessus leurs autres vêtements le jour de l'Expiation et aux jours de jeûne, et avec lequel il était de règle qu'on les ensevelit. Cf. Iken, *Antiq. hebr.*, p. 544, 610. Cette coutume, que les Juifs prétendent ancienne, était probablement déjà en vigueur à l'époque évangélique. En tout cas, Lazare ressuscité portait quelque chose d'équivalent. Il n'en est point question dans la sépulture de Notre-Seigneur, parce que son ensevelissement était provisoire et que les soldats avaient pris possession de tous les vêtements qu'il portait avant sa crucifixion.

H. Lesêtre.

LINDA (Guillaume Damase van), prélat catholique hollandais, né à Dordrecht en 1525, mort à Gand le

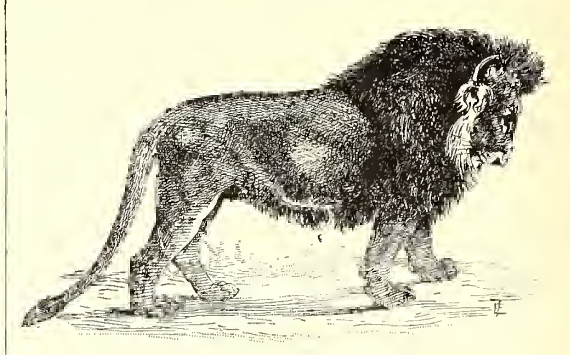
11 novembre 1588. Après avoir étudié à Louvain et à Paris, il fut ordonné prêtre et chargé d'enseigner l'Écriture Sainte à Dillingen. Il était inquisiteur de la foi dans les provinces de Hollande et de Frise, quand Philippe II le désigna vers 1560, pour occuper le siège épiscopal de Ruremonde, dont il ne prit possession qu'en 1567. En 1588, il fut transféré à Gand comme successeur de Cornelius Jansénius. Il mourut la même année. Voici ses principaux ouvrages : *De optimo genere interpretandi Scripturas,* in-8°, Cologne, 1558; *Panoplia evangelica, sive de Verbo Dei evangelico,* in-f°, Cologne, 1559; *Paraphrasis in Ps.* CXVIII *cum annotationibus pro vulgata Psalmorum versione contra judaizantes nostræ ætatis interpretes,* in-8°, Anvers, 1567; *Psalterium vetus a mendis* DC *repurgatum et de græco atque hebraico fontibus illustratum,* in-8°, Anvers, 1568; *Paraphrasis in omnes Psalmos,* in-8°, Cologne, 1576; *Mysticus Aquilo,* in-8°, Cologne, 1580, application d'une prophétie de Jérémie au schisme de l'Église protestante; *Glaphyra in Epistolas apocalypticas S. Joannis Apostoli cum Ecclesiæ prosopopœia ad easdem,* in-8°, Louvain, 1590; *Paraphrasis in Psalmos pœnitentiales,* in-8°, Cologne, 1609. — Voir A. Havensius, *Vita G. Lindani,* in-4°, Cologne, 1609; Valère André, *Bibliotheca Belgica,* p. 323; Foppens, *Biblioth. Belgica,* t. I, p. 410; Dupin, *Auteurs ecclésiastiques de 1550 à la fin du* XVIe *siècle* (1703), p. 473. B. HEURTEBIZE.

LINDISFARNE (LES ÉVANGILES DE), célèbre manuscrit de la Vulgate, maintenant au Musée britannique, Cotton, Nero D. IV. C'est, au jugement de S. Berger (*Hist. de la Vulg.,* p. 39), « le plus beau des manuscrits de la famille northumbrienne, le chef-d'œuvre de la calligraphie hiberno-saxonne. » En l'examinant, dom Morin a découvert qu'une petite liste de fêtes, placée en tête de chaque Évangile, est un calendrier d'origine napolitaine et voici son explication. Adrien, abbé d'un monastère des environs de Naples, qui accompagnait, en 668, Benoît Biscop, aurait apporté à Lindisfarne son exemplaire des Évangiles, dont notre codex serait une copie. Cf. *Revue bénédictine,* t. VIII, 1891, p. 481. — Pour le texte, le manuscrit de Lindisfarne a des rapports assez étroits avec le *Codex Amiatinus,* copié lui aussi en Angleterre, mais sur un original de provenance italienne. Il est accompagné d'une traduction interlinéaire en anglo-saxon, datant du Xe ou du XIe siècle. Une note finale du prêtre Aldred nous apprend que le codex fut écrit par Eadfrith, évêque de Lindisfarne (698-721), orné et illustré par Ethilwald, aussi évêque de Lindisfarne (724-740), et relié par Billfrith. Aldred lui-même se déclare l'auteur de la glose northumbrienne. — Voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* Nancy, 1893, p. 39-41, 385; Bond et Thompson, *Palæogr. Soc.,* Londres, 1873-1883, t. I, pl. 3-6, 22; Westwood, *Miniatures and Ornaments of Anglo-Saxon and Irish Manuscripts,* Londres, 1868, pl. XII et XIII. — Stevenson et Waring ont publié le texte latin et anglo-saxon, en 1854-1865 (2e édit., 1887); Wordsworth, dans son *Novum Testamentum secundum editionem S. Hieronymi,* Oxford, 1889-1898, a collationné le texte latin sous le sigle Y. F. PRAT.

LINGE. Voir LINCEUL, col. 265.

LION (hébreu : *'ărî, 'aryêh, lâbî',* au féminin : *lebîyâ'; lebâ'îm,* au féminin : *lebâôṭ,* employé seulement au pluriel; *laïš, šaḥal;* chaldéen : *'aryêh;* Septante : λέων, λέαινα; Vulgate : *leo*), carnassier du genre chat, *felis leo,* dont il forme la plus grande espèce (fig. 83). Pour le petit du lion, voir LIONCEAU.

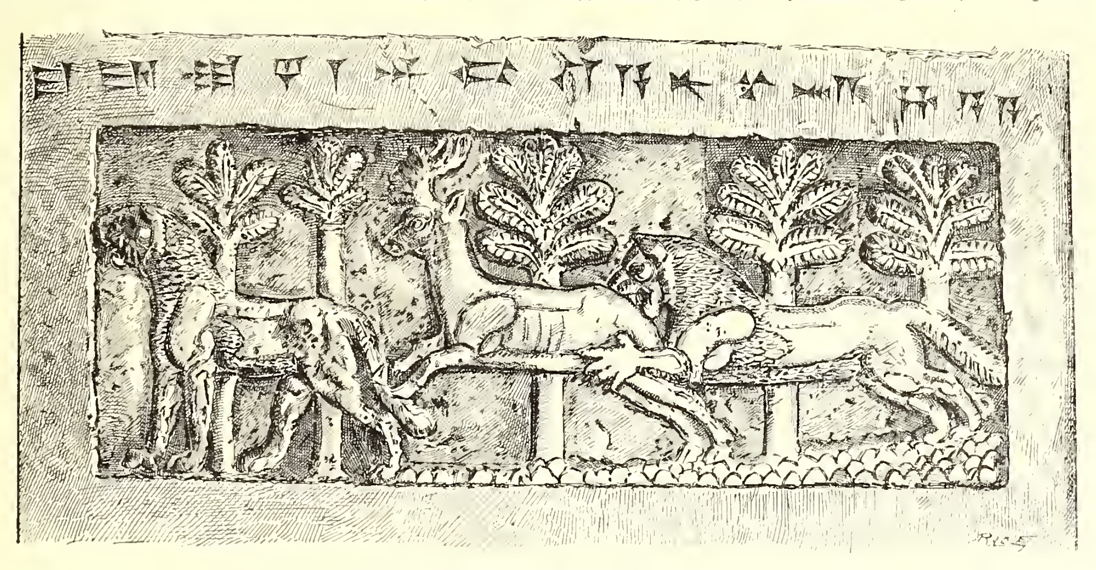
I. HISTOIRE NATURELLE. — 1° La taille du lion est à peu près celle du tigre; elle peut atteindre plus de deux mètres, de l'extrémité du museau à l'origine de la queue, mais varie suivant les races et les pays; la hauteur est d'un peu plus d'un mètre. Le lion a le poil ras, de couleur fauve; dans la plupart des espèces, une forte crinière couvre les épaules et la poitrine, et la queue se



83. — Le lion d'Asie.

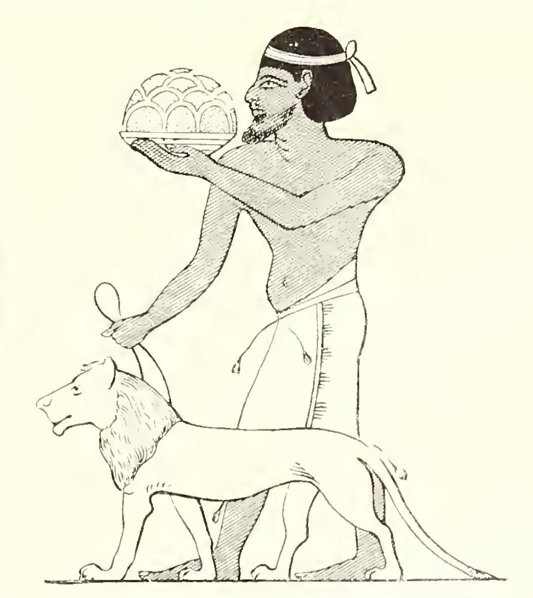
termine par une touffe de même nature. La femelle, d'un quart moins grande que le mâle, a la tête moins forte et ne porte qu'un poil ras par tout le corps. Après une gestation de cent huit jours, elle met bas trois ou quatre petits, gros comme des chats de moyenne taille, les allaite pendant six mois, veille sur eux avec un grand dévouement maternel et ensuite, avec leur père, leur apprend à chasser. Le lion tient la tête haute, ce qui lui donne beaucoup de majesté. Il vit jusqu'à une quarantaine d'années. — 2° Terrible carnassier, le lion fait une consommation énorme de gibier et d'animaux domestiques. On a évalué à 6 000 francs la valeur des chevaux, mulets, bœufs, chameaux et moutons qu'un seul lion enlève par an aux Arabes d'Algérie. Il est vrai que le lion du nord de l'Afrique est particulièrement fort et vorace. En général, le fauve ne sort pas pendant le jour; il reste indolemment couché dans sa tanière, au milieu des broussailles épaisses. Sur le soir, il va s'embusquer, autant que possible, à proximité d'une source ou d'une mare, où viennent boire les antilopes, les gazelles et d'autres animaux semblables, qu'il ne pourrait atteindre à la course. D'un bond énorme, il fond sur sa proie, lui brise l'épine dorsale par un formidable coup de patte ou l'entame à pleine gueule pour la mettre hors d'état de fuir. Dans l'une des scènes représentées sur l'obélisque noir de Salmanasar, on voit un lion qui se jette ainsi sur un cerf (fig. 84). Sur un bas-relief de Persépolis, c'est un taureau qui est attaqué. Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 174. Si le lion n'a pas été heureux dans sa recherche, la faim le pousse dans les endroits où sont parqués les animaux domestiques. Il franchit en se jouant les plus hautes clôtures, saisit sa victime, bœuf, cheval, ou, à leur défaut, chèvre, mouton, et l'emporte pour la dévorer à l'écart. Même en plein jour, s'il n'a pas mangé depuis longtemps, il n'hésite pas à fondre sur un troupeau, défendu par ses gardiens et ses chiens, pour y prendre ce dont il a besoin. Sa force musculaire lui permet non seulement d'emporter de pesants butins, mais encore de s'attaquer à toutes les autres bêtes. Le tigre seul est capable de lui tenir tête; le buffle ne se défend avantageusement avec ses cornes que si le lion l'attaque par devant. Le mâle et la femelle chassent quelquefois ensemble, surtout quand ils ont à élever leurs lionceaux; mais, en général, on ne voit guère plus d'un lion fréquenter le même district; les exigences de son alimentation sont telles qu'il ne supporte pas de compagnon sur le sol qu'il exploite. — 3° Le lion a une certaine crainte de l'homme. Il ne l'attaque que quand il a été blessé lui-même ou que sa faim est irrésistible. D'ordinaire, s'il est rassasié, il laisse passer l'homme

impunément et même s'éloigne à son approche. La réputation de générosité qu'on lui a faite ne paraît guère méritée; cette générosité n'est autre chose que de l'indifférence de la part d'un carnassier déjà repu. Le



84. — Le lion chassant le cerf. Obélisque de Salmanasar. British Museum.

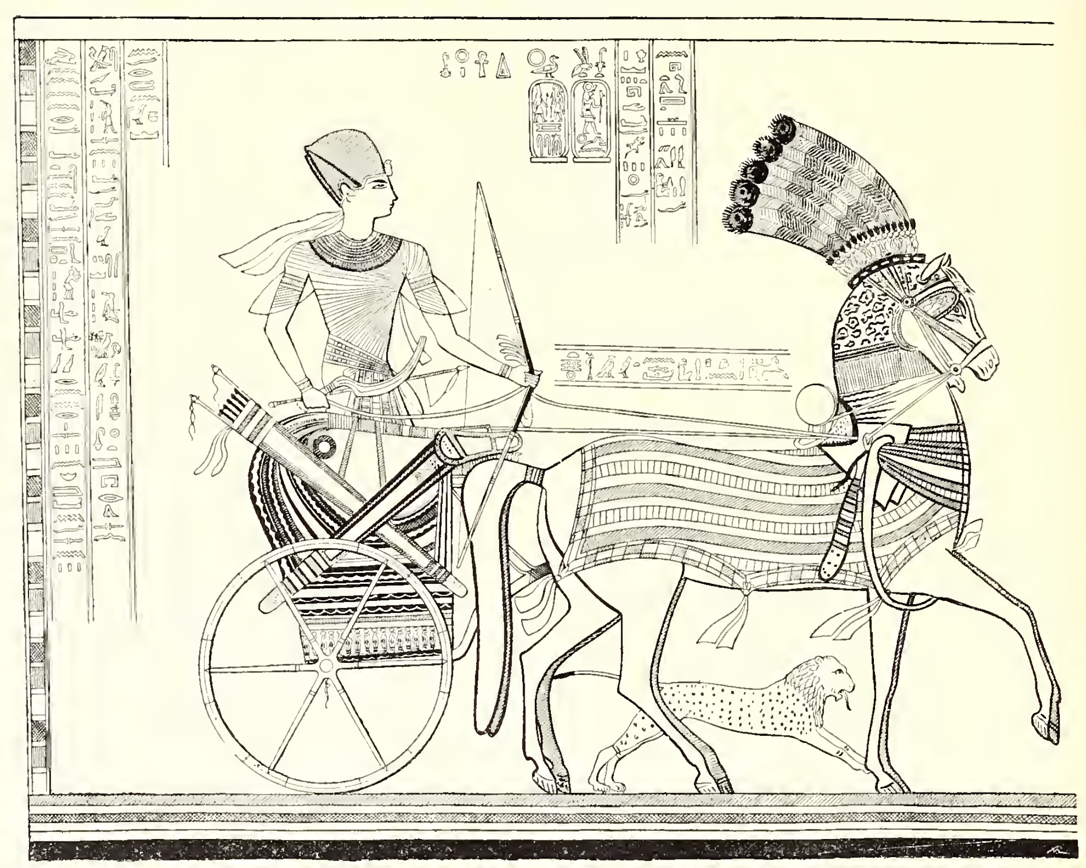
lion se laisse pourtant apprivoiser aisément (fig. 85). Les anciens monarques orientaux avaient des lions qui servaient ainsi à leur agrément. Ramsès II en possédait un qui l'accompagnait docilement dans ses expéditions et donnait avec furie contre les ennemis (fig. 86), Cf. Rosellini, *Monumenti storici,* pl. LXXXVII, CVII; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. II, Paris, 1897, p. 393. — 4° Le lion irrité ou affamé se bat les flancs avec sa queue et secoue violemment sa crinière. A ces indices, l'homme n'a qu'à se tenir à distance. Les rugissements que le lion fait alors entendre retentissent au loin, surtout pendant la nuit. Ce sont des accents profonds, mêlés par intervalles, de notes aiguës, qui terrifient tous les autres animaux, même ceux qui sont à l'abri dans des enclos. Ceux qui se sentent menacés s'enfuient, encore avertis d'ailleurs par les fortes émanations qui se dégagent du carnassier. Voir RUGISSEMENT. — 5° Pour prendre le lion, les anciens creusaient une fosse profonde, entourée d'un mur de pierres sèches, comme un parc à bestiaux; au sommet d'une poutre, plantée au milieu de la fosse, ils attachaient un agneau ou un chevreau dont les bêlements attiraient le fauve. Celui-ci, pour s'emparer de la proie, sautait par-dessus le mur et tombait dans le trou dont il ne soupçonnait pas l'existence. Les Arabes et d'autres peuples africains se servent encore du même procédé pour mettre sans danger le lion à portée de leurs coups. On laissait l'animal dans la fosse jusqu'à ce que la faim l'eût exténué. On y descendait alors une cage, voir t. II, fig. 12, col. 31, au fond de laquelle se trouvait un morceau de viande. Le lion une fois entré, on abaissait la porte, et la cage contenant le prisonnier était hissée à l'aide de cordes. Le lion passait alors dans les parcs royaux, où les princes se donnaient le plaisir de le chasser. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 401-402. Les monarques orientaux considéraient la chasse des grands fauves comme un service rendu à leurs sujets; c'était un office de leur charge au même titre que la guerre contre les ennemis. Ils poursuivaient le lion les armes à la main, à l'aide de chevaux et de chiens assez aguerris à cet exercice pour ne pas s'effrayer ni de l'odeur ni de la vue du carnassier. Ils le forçaient, le perçaient de flèches et l'achevaient à coups de lance (fig. 87). Voir diverses autres chasses au lion, égyptienne (fig. 88), assyriennes et perses, t. I, fig. 215, col. 898; fig. 321, col. 1159; fig. 326, col. 1163; t. II, fig. 477, col. 1300. Ils aiment à raconter dans leurs inscriptions leurs exploits cynégétiques. C'est ainsi que, sur l'une des siennes, Théglathphalasar I[er] nous informe



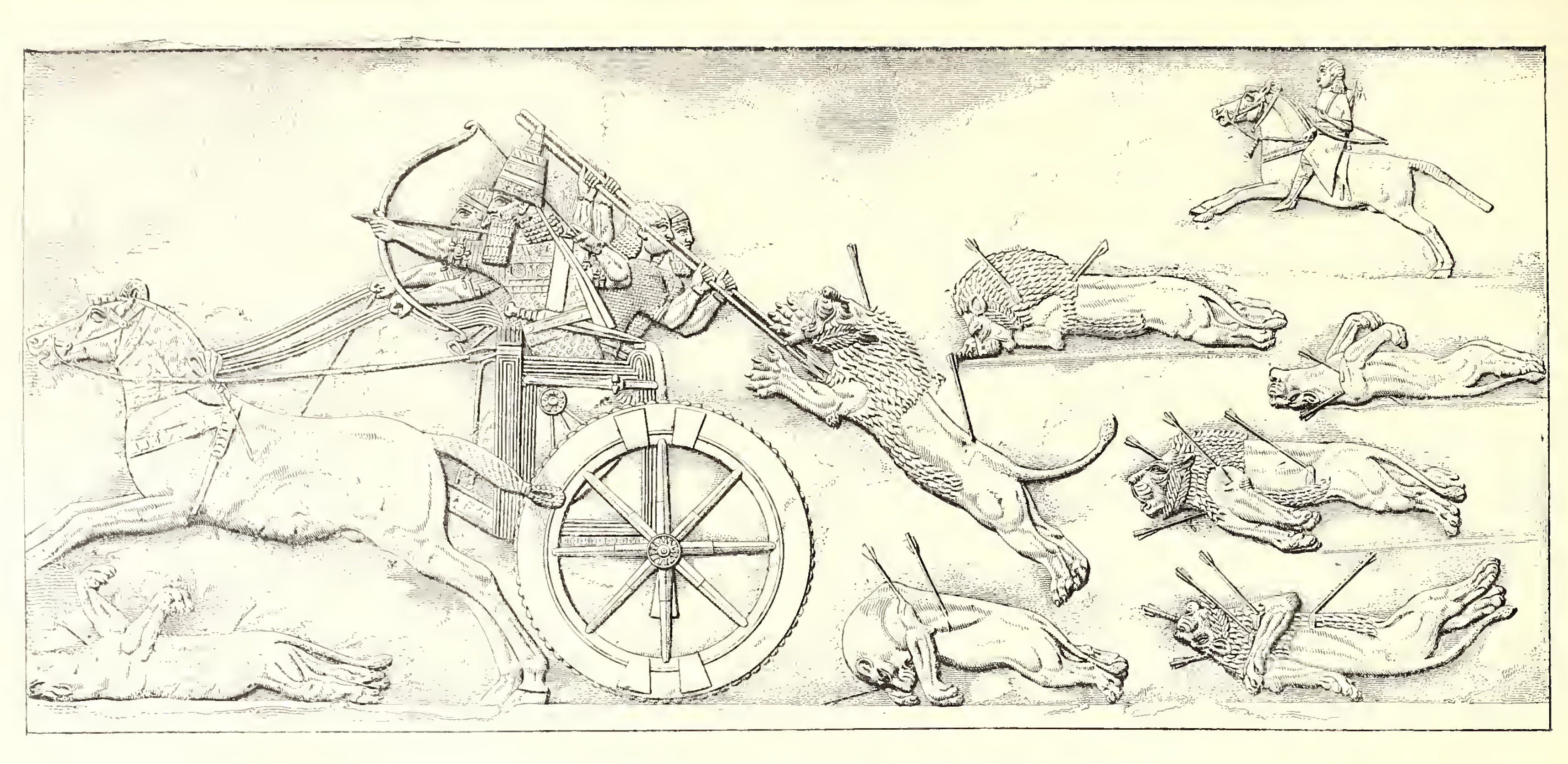
85. — Lion offert en tribut par un Libyen au pharaon Toutankhamen. Thèbes. XVIII[e] dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 116.

qu'en cinq années seulement il a tué à pied cent vingt lions à coups de flèches et huit cents du haut de son char. *Annales de Théglathphalasar I[er]*, col. VI, l. 58-81; Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 662; cf. t. I, p. 62, 558; t. II, p. 621, 622; t. III, p. 699. Voir aussi Ctésias *Persic.,* 40.

II. Les lions en Palestine. — 1° Le lion de Palestine n'appartenait pas à la même race que celui du nord de l'Afrique. Il avait la taille plus courte et plus trapue et la crinière moins développée. Il était de la variété des lions de Syrie. Aristote, *Hist. animal.*, vi, 31; ix, 44; Pline, *H. N.*, viii, 17, 18. Les lions abondaient en Palestine, comme dans le reste de la Syrie. Le roi d'Égypte Amenhotep III, qui venait chasser dans ces contrées, se vante d'y avoir tué cent douze lions dans les dix premières années de son règne, et fit graver à profusion sur de gros scarabées d'émail vert le dénombrement de ses victimes. Cf. Birch, *Scarabæi of Amenophis III*, dans les *Records of the Past*, 1re sér., t. xii, p. 40. La Bible mentionne les lions plus d'une centaine de fois, et plusieurs localités de Palestine paraissent avoir emprunté à ces animaux le nom qu'elles portent : Laïs, Jud., xviii, 29, voir Dan, t. ii, col. 1240; Laïsa, Is., x, 30, et Lebaoth ou Bethlebaoth, « demeure des lionnes, » Jos., xix, 6. Voir Bethlebaoth, t. i, col. 1688. Mais c'est surtout dans les épais fourrés de la vallée du Jourdain que les lions avaient leurs repaires. Jer., xlix, 19; l, 44; Lam., iii, 10; Zach., xi, 3. Ils disparurent peu à peu de Palestine, en même temps que les grandes forêts qui abritaient le gros gibier. Il en existait pourtant encore au ve siècle, S. Jérôme, *In Zach.*, III, ii, 5, t. xxv, col. 1500, et même au xiie. Jean Phocas, *De locis sanctis*, xxiii, t. cxxxiii, col. 952; Reland, *Palæstina illustrata*, Utrecht, 1714, t. i, p. 274; cf. p. 97. Il est douteux, malgré les dires des Bédouins, qu'il en reste aujourd'hui en Arabie. — 2° Les anciens Israélites se trouvèrent souvent en face du lion, comme le laissent supposer les fréquentes allusions de la Sainte Écriture. Il ne paraît pourtant pas qu'ils aient jamais été en mesure de leur faire sérieusement la chasse. Toutefois plusieurs d'entre eux eurent l'occasion de se mesurer avec lui. Près des vignes de Thamnatha, Samson vit venir à sa rencontre un jeune lion rugissant et le mit en pièces comme un simple chevreau. Quelque temps après, il retrouva le corps du lion tout décharné, avec un essaim d'abeilles qui avaient fait leur miel à l'intérieur. Ce fut le sujet d'une énigme qu'il proposa aux Philistins. Jud., xiv, 5-15. Les Assyriens représentent souvent leur géant Gilgamès étouffant un lionceau sous son bras. Cette image se retrouvait entre les taureaux ailés du palais de Sargon à Khorsabad. Voir t. ii, fig. 246, col. 667. — David raconte à Saül que, quand il était berger, si un lion ou un ours lui ravissait une brebis, il courait après le fauve et arrachait la brebis de sa gueule; parfois le lion se dressait contre lui, mais il le saisissait à la gorge et le tuait. I Reg., xvii, 34, 35; Eccli., xlvii, 3. Une tablette chaldéenne représente un berger qui, la hache à la main, dispute à un lion le taureau qu'il vient de terrasser (fig. 90). — Un des chefs militaires de David, Banaïas, avait tué un lion dans une citerne. II Reg., xxiii, 20; I Par., xi, 22. Voir Banaias, t. I, col. 1424. — Un autre berger, le prophète Amos, iii, 12, parle du gardien du troupeau qui arrache à la gueule du lion deux jambes ou un bout d'oreille. Ces audaces réussissent assez souvent avec le lion déjà rassasié, surtout avec le lion de Syrie. Celui d'Afrique était plus féroce et se fût montré moins accommodant. C'est en songeant à ce dernier que, pour détourner les Israélites



86. — Ramsès II, accompagné de son lion. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, t. ii, pl. xv.

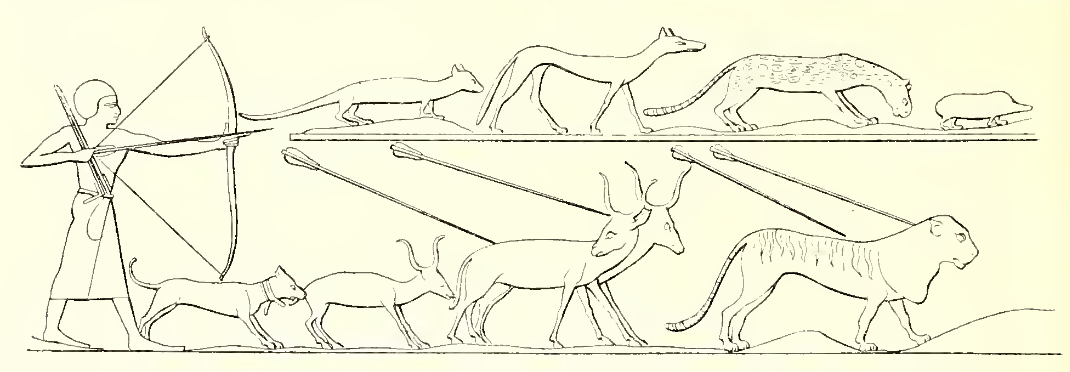


87. — Chasse au lion en Assyrie. Koyoundjik. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 50.

d'aller chercher un appui en Égypte, Isaïe, xxx, 6, dit que de ce pays sortent le lion, la lionne et d'autres bêtes dangereuses. Cf. Sap., xi, 18. — 3° Le lion, de son côté, fit des victimes en Palestine. Le prophète de Bethel s'en retournait, après avoir reproché à Jéroboam son culte schismatique, puis revenait sur ses pas malgré l'ordre du Seigneur, quand un lion le tua en chemin, sans cependant faire de mal à son âne. III Reg., xiii, 24-29. Pareil sort fut infligé à un fils de prophète qui ne sut pas obéir. III Reg., xx, 36. — Lorsque les colons envoyés de la Babylonie vinrent occuper le territoire de Samarie, ils eurent à compter avec les lions qui s'étaient enhardis et multipliés, grâce à la dépopulation du pays. Ils s'imaginèrent alors que les ravages faits par les lions au milieu d'eux avaient pour cause la colère du dieu local, qu'ils ne savaient pas honorer. C'est pourquoi Sargon leur envoya des prêtres israélites pour les instruire. IV Reg., xvii, 25-27. Les colons se constituèrent des dieux divers. Les Cuthéens se mirent à honorer Nergal, comme ils le faisaient déjà dans leur pays d'origine. Voir Cutha, t. ii, col. 1161; Nergal. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften tund das A. T.*, Giessen, 1872, p. 167. — 4° On trouve dans la Sainte Écriture différentes remarques au sujet des lions. Dieu prend soin de la lionne et de ses petits. Job, xxxviii, 39. « Le lion est sur le chemin ! » dit le paresseux qui ne veut pas sortir. Prov., xxii, 13; xxvi, 13. Le lion chasse l'onagre, Eccli., xiii, 23; xxvii, 11 ; il rugit en saisissant sa proie. Am., iii, 4. Les excavations minières lui sont inconnues. Job, xxviii, 8. Il est le roi des animaux, Prov., xxx, 30, et pourtant un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort. Eccle., ix, 4.

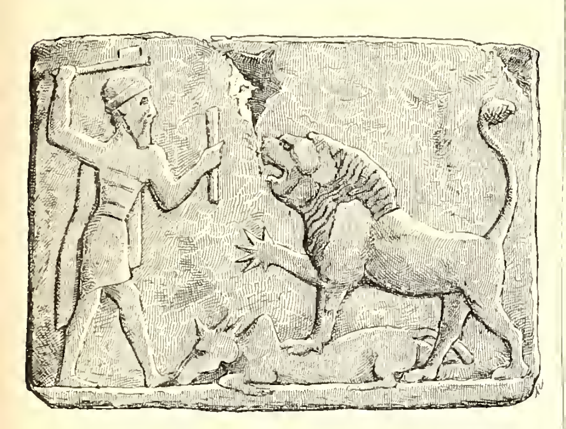
III. Les lions en Chaldée. — Les lions ont toujours habité en grand nombre dans les marais et les buissons de la Mésopotamie. Ammien Marcellin, XVIII, vii, 5. Ils sont de deux espèces, que distinguent surtout l'abondance ou l'absence de la crinière. Les anciens rois assyriens, chaldéens et perses étaient grands chasseurs de lions. On donnait au carnassier le nom de *lik makh*, « grand chien. » Cf. Layard, *Nineveh and Babylon*, Londres, 1853, p. 487. Par deux fois, Daniel fut jeté à Babylone dans une fosse aux lions. La première fois, il avait continué à adorer son Dieu, malgré les ordres du roi. La seconde, il avait refusé d'adorer Bel et s'était vu mettre dans une fosse qui contenait sept lions affamés. Le résultat fut le même dans les deux cas. Les fauves respectèrent le prophète, mais ensuite dévorèrent sur-le-champ ses accusateurs jetés à sa place. Dan., vi, 16-24; xiv, 30-41; I Mach., ii, 60; Heb., xi, 33. La fosse aux lions est appelée *gob* ou *gubbâ'* ; elle a une ouverture que l'on peut fermer solidement par une pierre et sur laquelle le roi appose son sceau. Voir Fosse, t. ii, col. 2329. « La fosse aux lions devient pour nous un détail d'une exactitude et d'une précision topiques, en présence des admirables bas-reliefs de chasses d'Assurbanipal, transportés à Londres, où nous voyons amener sur le terrain, dans des cages, les lions gardés pour les plaisirs du roi. » Fr. Lenormant, *La Divination chez les Chaldéens*, Paris, 1875, p. 192. Voir t. ii, fig. 12, col. 31. On sait que déjà Sargon gardait des lions dans son palais de Dour-Sarroukin, près de Ninive. Maspero, *Histoire ancienne*, t. iii, p. 269. Ézéchiel, xix, 6-9, parle de l'endroit dans lequel on les enfermait. Il compare son peuple à un jeune lion qui, fier de sa force, se met à tout ravager, comme les autres lions, c'est-à-dire comme les autres peuples. Mais les nations d'alentour se rassemblent contre lui, tendent sur lui leurs rets, le prennent dans leur fosse, le mettent en cage et le conduisent au roi de Babylone, qui l'enferme dans un lieu fortifié, *meṣodôṭ*, φυλακή, *carcer*. Cette prison fortifiée est la même chose que la fosse où fut jeté Daniel. Voir t. ii, fig. 60, 61, col. 157.

IV. Comparaisons tirées des lions. — La force et la majesté du lion, ses fureurs, sa cruauté, ont fourni maintes comparaisons aux auteurs sacrés. Ils assimilent tour à tour au lion : 1° *Dieu lui-même*. Dieu est terrible comme un lion dans l'exercice de sa justice vengeresse. Is., v, 29; xxxviii, 13; Jer., xxv, 38; xlix 19; l, 44; Lam., iii, 10; Ose., v, 14; xiii, 8; Am., iii, 8; Eccli., xxvii, 31; xxviii, 27. Il poursuit Job comme un lion. Job, x, 16. Mais aussi c'est avec l'intrépidité d'un lion, inaccessible aux menaces des bergers rassemblés contre lui, qu'il prendra la défense d'Israël contre les nations. Is., xxxi, 4. — 2° *Plusieurs tribus israélites*. « Juda est un jeune lion. » Gen., xlix, 9. Voir Juda 6, t. iii, col. 1770. Comme descendant de cette tribu, Jésus-Christ est appelé « le lion de la tribu de Juda ». Apoc., v, 5. « Gad repose comme une lionne, il déchire le bras et la tête... Dan est un jeune lion qui s'élance de Basan. » Deut., xxxiii, 20, 22. Voir Dan, t. ii, col. 1240; Gad, t. iii, col. 31. — 3° *Le peuple d'Israël*. Balaam dit de lui : « C'est un peuple qui se lève comme une lionne et qui se dresse comme un lion. » Num., xxiii, 24; xxiv, 9. Israël infidèle fait dire à Dieu : « Mon héritage est pour moi comme un lion dans la forêt; il pousse contre moi ses rugissements. » Jer., xii, 8. Ézéchiel, xix, 1-6, compare les exploits et les malheurs de son peuple à ceux d'un jeune lion. Après la restauration messianique, le reste d'Israël sera au milieu des nations comme le lion au milieu des bêtes de la forêt, foulant aux pieds et déchirant sans que rien puisse lui résister. Mich., v, 7. — 4° *Les nations étrangères*. Nahum, ii, 12-13, compare Ninive à un repaire de lions : là gîtaient le lion, la lionne et les lionceaux; le lion chassait pour ses petits et apportait des proies dans son antre. Le Chaldéen, comme un lion qui s'élance de son taillis, marche contre Jérusalem. Jer., iv, 7; cf. ii, 15;



88. — Chasse au lion en Égypte. XIe dynastie. Beni-Hassan. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. ii, Bl. 131.

v, 6; L, 17. Israël coupable est en face des nations comme celui qui fuit devant un lion. Am., v, 19. Mais, à leur tour, les grands de Babylone, poursuivis par le Seigneur, pousseront des rugissements de lions. Jer.,



89. — Berger défendant son troupeau contre un lion. D'après Lottus, *Travels and Researches in Chaldæa*, p.258.

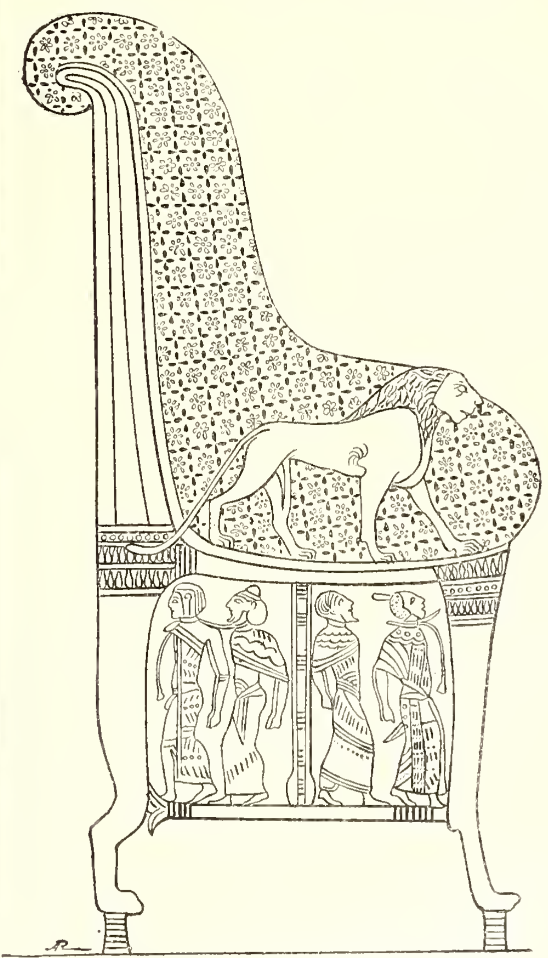
LI, 38; cf. Ezech., XXXVIII, 13; Zach., XI, 3. — 5° *Les rois.* Leur colère est terrible comme le rugissement du lion. Prov., XIX, 12; XX, 2. Leur injustice n'est pas moins redoutable. Prov., XXVIII, 15. Ézéchiel, XXXII, 2, compare le roi d'Égypte à « un lionceau parmi les nations ». Esther, XIV, 13, se prépare à paraître devant Assuérus comme « en présence du lion ». Les monarques orientaux aimaient à se comparer à des lions. Osortésen se fait appeler « un lion qui frappe de la griffe et ne lâche jamais son arme »; Thothmès III est qualifié de « lion fascinateur » dans un hymne du temps, et Sennachérib raconte qu'il partit à la guerre « en vrai lion ». Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 466; t. II, p. 270; t. III, p. 306. Saint Paul, épargné une première fois au tribunal de Néron, dit qu'il a échappé à la « gueule du lion ». II Tim., IV, 17. — 6° *Les guerriers valeureux.* Saül et Jonathas étaient forts comme des lions. II Reg., I, 23. Les Gadites qui se joignirent à David étaient « semblables à des lions ». I Par., XII, 8. Cf. Is., XV, 9. Même celui qui avait un cœur de lion tremblait devant David et ses braves. II Reg., XVII, 10. Judas Machabée est comparé à un lion qui rugit sur sa proie, I Mach., III, 4, et ses guerriers sont comme des lions. II Mach., XI, 11. — 7° *Les persécuteurs.* Dans Job, IV, 9-11, Éliphaz montre les méchants exterminés par le souffle de Dieu :

Le rugissement du lion (*'aryêh*), la voix du lion (*šâḥal*),
Les dents des lionceaux (*kefirim*) sont brisées,
Le lion (*laiš*) périt faute de proie,
Et les petits du lion (*lâbi'*) sont dispersés.

Presque tous les noms du lion sont réunis dans ce texte. Les ennemis du juste sont des lions qui se tiennent aux aguets, rugissent, écrasent, déchirent et dévorent. Ps. VII, 3; X, 9; XVII (XVI), 12; XXXV (XXXIV), 17; LVI (LV), 5; LVIII (LVII), 7; XCI (XC), 13; CIV (CIII), 21. Le glaive des chefs d'Israël dévore les prophètes, « comme un lion destructeur. » Jer., II, 30. Les faux prophètes sont à leur tour des lions qui déchirent leur proie. Ezech., XXII, 25. Les chefs impies de Jérusalem sont qualifiés de même. Soph., III, 3. — Au Psaume XXII (XXI), 17, le texte massorétique actuel porte *kâ'ări* que beaucoup d'exégètes traduisent ainsi :

Voici que des chiens m'environnent,
Une troupe de scélérats m'assiègent,
Comme un lion (*kâ'ări*), mes mains et mes pieds,
Je puis compter tous mes os.

Au lieu de כארי, *kâ'âri,* « comme un lion, » les anciennes versions ont toutes lu un verbe, probablement כארו, *kâ-ârû*, « ils ont percé; » la différence entre les deux mots n'est que d'un י à un ו, si souvent écrits l'un pour l'autre. Septante : ὤρυξαν, « ils ont percé; » de même dans les versions syriaque, arabe, éthiopienne et copte. Aquila, d'abord ᾔσχυναν, « ils ont souillé, » puis ἐπέδησαν, « ils ont lié; » Symmaque : ὡς ζητοῦντες δῆσαι, « cherchant à lier; » Vulgate : *foderunt,* « ils ont percé; » saint Jérôme : *fixerunt,* « ils ont fixé, » et dans quelques manuscrits : *vinxerunt,* « ils ont lié. » La paraphrase chaldaïque réunit les deux leçons : « ils mordent comme un lion mes mains et mes pieds. » La leçon *kâ'ărû* est donc bien établie, d'autant plus que les notes massorétiques elles-mêmes indiquent la leçon *kâ'ărû* parmi les variantes de ce passage. L'idée qu'elle exprime est d'ailleurs conforme à ce qui est dit du Messie dans d'autres passages. Is., LIII, 5; Zach., XII, 10. Cf. Frz. Delitzsch, *Die Psalmen,* Leipzig, 1873, t. I, p. 225. Le parallélisme, que défigure totalement la traduction



90. — Trône égyptien, avec des accoudoirs en forme de lions. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* t. III, pl. CCLVIII.

moderne, redevient parfait, quant à la forme et quant au fond, si l'on traduit :

Ils percent mes mains et mes pieds,
Je puis compter tous mes os.

Enfin la leçon *kâ'ărû* se retrouve dans la polyglotte

de Complute et dans quelques manuscrits, et Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 355, constate qu'elle s'harmonise mieux avec le contexte que celle des massorètes. Le mot vient d'une racine *kâ'ar,* ayant le même sens que *kârâh,* « creuser, percer. » Les lions ne sont donc pas en cause dans ce texte. Cf. Lesêtre, *Le Livre des Psaumes,* Paris, 1883, p. 99-100. — A la restauration d'Israël, il n'y aura pas de lion sur le chemin de son retour, Is., XXXV, 9, et, au temps messianique, le lionceau et le veau vivront ensemble. Is., XI, 6-7; LXV, 25; — 8° Enfin la Sainte Écriture compare encore au lion différents êtres, soit en bien, soit en mal : le juste à qui sa bonne conscience donne une pleine sécurité, Prov., XXVIII, 1; la sentinelle de Babylone, Is., XXI, 8, et un ange des derniers jours, Apoc., X, 3, dont la voix retentit comme le rugissement du lion; la méchante femme, plus à redouter que le lion, Eccli., XXV, 23; la sauterelle, dont la dent ravage comme celle du lion, Joel, I, 6; le péché, dont les morsures sont comme celles du lion, Eccli., XXI, 3, et le démon, lion rugissant qui cherche à dévorer les âmes. I Pet., V, 8.

V. Les lions symboliques. — 1° Dans les visions d'Ézéchiel, I, 10; X, 14; XLI, 19, il est question de chérubins ayant une face, c'est-à-dire une apparence de lions et des formes rappelant celles de ces animaux. Plusieurs de ces êtres symboliques ont, en effet, un corps de lion. Voir t. I, fig. 69, col. 313, et Chérubin, t. II, col. 665, et fig. 247, col. 671. — 2° Dans sa vision des quatre animaux, Daniel, VII, 4, signale d'abord un lion avec des ailes d'aigle. C'était le symbole de l'empire assyro-babylonien, représenté par un animal familier aux peuples de cet empire et caractéristique de la force et de l'activité conquérante. Voir Daniel (Le livre de), t. II, col. 1274. Une inscription d'Assurbanipal mentionne les taureaux et les lions ailés, *lamassi,* qui ornaient son palais de Babylone. Cf. Talbot, dans les *Transactions of the Society of biblic. Archæol.,* 1873, t. II, p. 363. — 3° Parmi les quatre animaux présents devant le trône de l'Agneau, saint Jean, s'inspirant de la description d'Ézéchiel, I, 5-14, en nomme d'abord un qui est semblable à un lion. Apoc., IV, 7. Plusieurs Pères voient dans ce lion la figure de saint Marc. S. Ambroise, *Expos. Evang. S. Luc., Proœm.,* t. XV, col. 1532 ; S. Jérôme, *In Ezech.,* I, 7 ; *In Matth. Prol.,* t. XXV, col. 21; t. XXVI, col. 19; S. Grégoire le Grand, *In Ezech., hom.,* I, IV, 1, t. LXXVI, col. 815, etc. Voir Marc (Saint). Cependant le symbole du lion est appliqué à saint Jean par saint Irénée, *Cont. hæres.,* III, 11, t. VII, col. 887, et à saint Matthieu par saint Augustin, *De consens. evang.,* I, 6 ; *In Joan.,* XXVI, 5, t. XXXIV, col. 1046; t. XXXV, col. 1666. Saint Jean voit encore des sauterelles qui ont des dents comme celles des lions, Apoc., IX, 8, cf. Joel, I, 6, et des chevaux qui ont des têtes de lions. Apoc., IX, 17. Enfin il décrit une bête à sept têtes, dont les bouches ressemblent à celles du lion. Apoc., XIII, 2. Ces divers animaux symboliques empruntent au lion ses caractères terribles et malfaisants.

VI. Les lions sculptés. — 1° Salomon fit exécuter pour le service du Temple dix bassins d'airain, placés chacun sur un piédestal composé d'une partie carrée que surmontait une partie cylindrique. Sur les champs de ces deux bases superposées étaient représentés en relief des lions, des bœufs, des chérubins et des palmes. III Reg., VII, 29, 36. Sennachérib fit fondre aussi douze grands lions de bronze pour la résidence qu'il se bâtit à Ninive. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 311. — 2° Salomon se fit encore exécuter un trône d'ivoire avec des ornements d'or. Il y avait deux lions près des bras et douze lions sur les six degrés de part et d'autre. III Reg., X, 19; II Par., IX, 18. Les anciens monuments représentent des sièges où des lions servent d'accoudoirs (fig. 90) Beaucoup d'autres siéges sont ornés de têtes ou de pattes de lions. Cf. t. II, fig. 72, col. 224; t. III, fig. 100, col. 411. On trouve même des lits dont les côtés longs sont formés de deux lions qui s'étirent, la tête au chevet et la queue aux pieds du dormeur. Voir Lit, fig. 93, col. 286. Les lions des degrés du trône de Salomon formaient une sorte d'allée qui s'inspirait sans doute des allées de sphinx ou de béliers qui menaient à certains temples égyptiens. Ces lions étaient des symboles de puissance et de majesté. Il est dit du trône de Salomon que rien de pareil n'avait été fait pour aucun royaume. III Reg., X, 20. Voir Trône.

H. Lesêtre.

LIONCEAU, jeune lion. La langue hébraïque distingue le lionceau du lion par des noms particuliers. Il est appelé *gûr 'aryêh,* « un jeune lion, » Gen., XLIX, 9 (Vulgate : *catulus leonis*); *bên lâbî',* « fils de lion, » Job, IV, 11; mais il porte le nom spécial de *kefîr* dans Ps. XVII (XVI), 12; CIV (CIII), 21 (Septante : σκύμνος; Vulgate : *catulus leonis*); Is., XI, 6. et dans Ézéchiel, XIX, 2, 3, 5 (Septante : σκύμνος; Vulgate : *leunculus*). Dans les Juges, XIV, 5, nous lisons : *kefîr 'ărâyôṭ,* « petit de lionnes. » — *Kefîr* se dit aussi métaphoriquement, soit d'un homme puissant ou d'un ennemi dangereux, Ps. XXXIV (XXXIII), 11 (Vulgate : *divites*); XXXV (XXXIV), 17; LVIII (LVII), 7; Jer., II, 15; Ezech., XXXII, 2 (Vulgate : *leo*), soit d'un homme jeune et brave. Ezech., XXXVIII, 13 (Vulgate : *leo*); Nah., II, 14 (Vulgate : *leunculus*). — Saint Jérôme a traduit par *leunculi* ou « lionceaux » le mot *'ărîm* qui signifie « lion » et qui désigne les lions sculptés, placés par Salomon sous les bras de son trône et sur les degrés par lesquels on y montait. III Reg., XI, 20; II Par., IX, 19 (*'ărâyôṭ;* la Vulgate a traduit ce même mot au verset précédent par *leones*). Dans I Par., XXVIII, 17, notre version latine parle de « lionceaux d'or » là où il est question de « vases à couvercle »; elle a lu כפירים, *kefîrîm,* au lieu de כפורים, *kefôrîm,* qui est la vraie leçon, réclamée par le contexte.

LIQUEURS ENIVRANTES, boissons fermentées qui, bues à l'excès, produisent l'ivresse. Les anciens n'ont pas connu les liqueurs proprement dites, dans lesquelles on utilise les produits de la distillation des fruits ou des grains; car la distillation ne remonte pas au delà du XIVe siècle. Mais ils savaient fabriquer des boissons fermentées, le vin, avec ses différentes espèces, voir Vin, et d'autres liqueurs enivrantes généralement désignées sous le nom de *šêkâr,* σίκερα, *sicera.*

1° *La sicera.* — Saint Jérôme, *In Is.,* XXVIII, 5, t. XXIV, col. 317, définit la *sicera* « toute boisson capable d'enivrer et de bouleverser l'esprit, ce qui fait qu'Aquila traduit le mot par « ivresse ». On la fabrique avec le froment, l'orge, le millet, le suc des fruits, le fruit du palmier et d'autres substances analogues ». Cf. S. Ambroise, *De Elia et jejun.,* XV, 54, t. XIV, col. 717. Les Égyptiens fabriquaient avec de l'orge une sorte de bière, le ζῦθος ou οἶνος κρίθινος, « vin d'orge. » Cf. Hérodote, II, 77; Théophraste, *De caus. plant.,* XI, 2; Strabon, 799; Diodore de Sicile, I, 20, 34 ; IV, 2, etc. Les Septante emploient le mot ζῦθος dans la traduction d'Isaïe, XIX, 10, et saint Jérôme, t. XXIV, col. 253, dit que le ζῦθος est une boisson faite de fruits et d'eau, ce qui donne un liquide trouble et comme mêlé de lie. En Dalmatie et en Pannonie, ajoute-t-il, on appelle cette boisson *sabaium.* Ammien Marcellin, XXVI, 8, nomme aussi *sabaia* le breuvage que les pauvres de l'Illyricum fabriquaient avec de l'orge ou du froment. La bière des Égyptiens fut bien connue en Palestine. Cf. *Pesachim,* III, 1. On ajoutait à l'orge certaines herbes, comme le lupin ou la berle. cf. Columelle, X, 114, de même que nous y mêlons du houblon. Les Arabes mélangent à la bière des épices ou aromates qui en relèvent le goût. Cf. Burkhardt, *Travels*

in Arabia, Londres, 1829, t. I, p. 213. Isaïe, v, 22, maudit ceux qui sont forts pour boire du vin et vaillants pour mélanger le *šekâr*. Il s'agit là d'un mélange de la boisson avec des aromates de toutes espèces, destinées à la rendre plus agréable et plus forte. Cf. Rosenmüller, *Jesaiæ vaticin.,* Leipzig, 1810, t. I, p. 78. Les Arabes font aussi une sorte de boisson composée avec de l'orge et de la réglisse. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 196. Saint Jérôme, *Epist.* LII, *ad Nepotian.,* 11, t. XXII, col. 536, 537, énumère encore, sous le nom de *sicera,* la boisson faite avec le suc des fruits, le breuvage doux et barbare obtenu en faisant bouillir les rayons de miel, et le liquide épais que produisent les fruits des palmiers et les grains bouillis. Les grains bouillis donnent les différentes espèces de bière. Le suc des fruits fournit le cidre, dont il n'est question que dans la Mischna, *Therumoth,* XI, 2. Les Arabes font une boisson avec des abricots et des fruits secs, raisins ou autres, qu'on met infuser dans l'eau pendant un jour. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine,* p. 195. Peut-être les Hébreux avaient-ils quelque chose d'analogue. Le miel entrait, avec le vin et des épices, dans la composition d'un breuvage appelé par les Grecs οἰνόμελι, Polybe, XII, 2, 7; Dioscoride, v, 16, et mentionné sous le même nom dans la Mischna, *Schabbath,* XX, 2; *Therumoth,* XI, 1. Saint Jérôme appelle « barbare » le procédé qui consiste à faire dissoudre le miel dans l'eau pour obtenir une boisson douce et sucrée. Les Romains et les Grecs préféraient en effet l'οἰνόμελι, dont le goût flattait davantage. Ils connaissaient cependant l'ὑδρόμελι, Dioscoride, v, 17; Gallien, VI, 274, ou μελίκρατον, Hippocrate, *Aphor.,* 1254; Aristote, *Metaph.,* XIII, 6, 1, mélange d'eau et de miel ou hydromel, qui, après ébullition et refroidissement, entre en fermentation et devient un breuvage agréable au bout de quelques semaines. Il y avait aussi le μηλόμελι, Dioscoride, v, 39, mélange de jus de pomme ou de coing avec le miel, devenant l'ὑδρόμηλον par addition d'eau. Cf. Dioscoride, v, 30; Artémidore, I, 66. Les Hébreux recueillaient le miel à profusion, voir MIEL; ils ont dû l'utiliser de plusieurs manières pour se procurer des boissons. Le vin de dattes était fabriqué en Égypte. Cf. Hérodote, II, 86; III, 20. On mélangeait les fruits écrasés avec une certaine quantité d'eau et la fermentation se produisait. Cf. Pline, *H. N.,* XIV, 19, 3. Les Arabes modernes n'écrasent plus le fruit pour obtenir le vin de dattes. Cf. Burckhardt, *Travels in Arabia,* t. II, p. 264. Les dattes fermentées fournissent aujourd'hui une liqueur nommée nectar des dattes. Ce qu'on appelle le vin de palme provient de la fermentation de la sève des palmiers à fruit non comestible, comme le *phœnix sylvestris.* Les Hébreux n'ont certainement connu que la boisson faite avec les dattes macérées dans l'eau.

2° *Les liqueurs fortes dans l'Écriture.* — Le vin et les liqueurs enivrantes furent défendus à Aaron et à ses fils, Lev., x, 9, à celui qui faisait le vœu du nazirat, Num., VI, 3, à la mère de Samson, Jud., XIII, 4, 7, 14, et à saint Jean-Baptiste. Luc., I, 15. Les Hébreux n'en burent point au désert. Deut., XXIX, 6. Il leur était loisible d'en boire dans les festins, spécialement dans ceux qui accompagnaient le paiement des dîmes. Deut., XIV, 26. Il était conseillé de donner des liqueurs fortes à celui qui allait périr, afin d'atténuer sa sensibilité à la souffrance, Prov., XXXI, 6, et en général, d'après le parallélisme, à quiconque se trouvait dans une grande affliction, afin de le remonter. Cf. Marc., XV, 23. A une certaine époque, on abusa beaucoup des liqueurs enivrantes, qui engendrent le tumulte. Prov., XX, 1. Isaïe, v, 11, maudit les buveurs de boissons fortes; il accuse les prêtres, les prophètes et les chefs du peuple de se livrer à cet excès, Is., XXVIII, 7; LVI, 12, et il leur prédit que, quand le châtiment va arriver, ils trouveront ces liqueurs bien amères, Is., XXIV, 9, et qu'ils chancelleront alors, même sans en avoir bu. Is., XXIX, 9. Michée, II, 11, se moquant des prophètes de mensonge, dit au peuple : « Qu'on vous parle de vin et de liqueur forte, et l'on est votre prophète ! » Voir IVRESSE, t. III, col. 1048.

H. LESÊTRE.

LIS (hébreu : *šûšan* deux fois, et *šôšân* deux fois; au pluriel *šôšannîm* neuf fois, et à la forme féminine *šôšannâh,* quatre fois; Septante : κρίνον; Vulgate : *lilium*), fleur et motif d'architecture.

I. DESCRIPTION. — Entre toutes les Liliacées auxquelles il a donné son nom, le genre *Lilium* se distingue par son port majestueux qu'il doit à sa tige élancée et feuillée jusqu'au sommet, où elle se termine par une grappe de larges fleurs. Le type du genre, *Lilium candidum* de Linné (fig. 91), est le seul de ses congénères



91. — *Lilium candidum.*

dont les pétales soient d'un blanc pur avec une courbure légère à l'extrémité. Chez tous les autres, ces mêmes organes sont fortement révolutés avec des nuances pourpres ou dorées. De son bulbe écailleux et jaunâtre monte une tige entièrement glabre ainsi que les nombreuses feuilles dont elle est revêtue et qui vont en diminuant de taille progressivement. Les fleurs, d'une odeur suave, sont portées par des pédoncules dressés à sommet légèrement incliné. Les anthères oscillantes sont gorgées d'un pollen jaune abondant. Cette belle plante, cultivée partout, semble parfaitement spontanée sur les pentes du Liban.

F. HY.

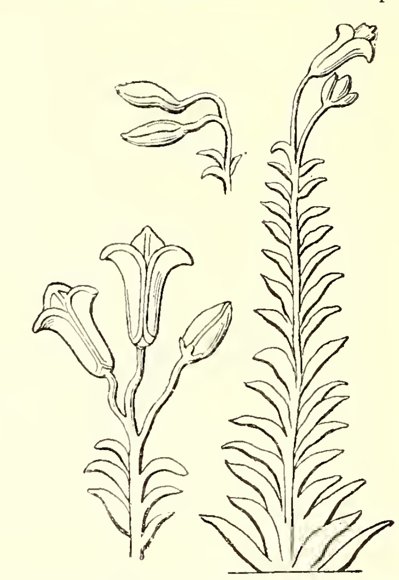
II. EXÉGÈSE. — 1° *Fleur.* — D'après les textes bibliques, le *šôšân* est une fleur qui croît dans les vallées, Cant., II, 1; dans les prairies où les bergers font paître leurs troupeaux, Cant., II, 16; VI, 3 (Vulgate, 2); dans les champs où broutent les gazelles, Cant., IV, 5; dans les jardins, Cant., VI 2 (Vulgate, 1); il vient en grande abondance, si bien qu'on lui compare Israël qui se multiplie et refleurit après l'exil, Ose., XIV, 6; il pousse même

au milieu des épines, Cant., II, 2; le long des eaux courantes, Eccli., I, 8; il est d'une couleur éclatante, probablement rouge, d'après Cant., VII, 2, 3 et V, 13; quoique quelques-uns voient dans ce dernier passage une allusion à son parfum comparé à la myrrhe; en fleurissant, il répand une odeur délicieuse, Eccli., XXXIX, 15; le Nouveau Testament, Matth., VI, 38-39; Luc., XII, 27-28, fait allusion à la richesse de son coloris, près duquel pâlissent les vêtements royaux de Salomon. Quelle est la fleur de Palestine qui répond à toutes ces conditions?

Les Targums et beaucoup d'auteurs rabbiniques tiennent pour la rose, d'autres pour la violette. Mais les exégètes sont maintenant d'accord à voir dans le *šûšan* une fleur de la famille des Liliacées, ou d'apparence semblable. Si l'on cherche à préciser, la pensée se porte naturellement sur le lis blanc; la traduction de la Vulgate, les applications mystiques du Cantique des Cantiques y inclinent l'esprit. Mais la plupart des exégètes l'écartent, soit parce qu'il n'existe pas en Palestine, ou du moins y est rare, soit parce qu'en grec le lis blanc ne se dit pas κρίνον, mais λείριον.

Le lis blanc est connu en Orient depuis les temps les plus anciens : on le trouve parfaitement sculpté sur des bas-reliefs assyriens (fig. 92), conservés au British Museum (n. 76 et 72). G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 2e édit., 1871, t. I, p. 354. De nos jours, il abonde dans certaines parties du Liban, comme dans la région voisine de Ghazir en Kesroan, P. Julien, *L'Égypte,* in-8°, Lille, 1891, p. 280, et aussi près de Sidon et de Tyr; mais il paraît être rare maintenant dans la Galilée et plus encore dans le reste de la Palestine. Sans doute il ne serait pas impossible qu'il y fût autrefois plus abondant : on ne saurait toutefois actuellement le prouver. Cette condition remplie, et quelques exégètes croient qu'elle l'est suffisamment, tous les traits de l'Écriture, à leur avis, lui conviendraient parfaitement. L. Fonck, *Streifzüge durch die Biblische Flora,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 53-77. D'ailleurs, les lis blancs λείρια sont appelés σοῦσα (*šušan*) par les Phéniciens, dit l'*Etymologium magnum,* au mot σοῦσα. En Espagne le lis blanc se nomme *Açuçena,* mot d'importation arabe, *alsusen.* Il reste cependant des difficultés, par exemple : le lis blanc peut sans doute s'appeler le lis des champs par opposition au lis des jardins; mais il ne convient guère de nommer lis des vallées une fleur qui croît surtout sur les hauteurs. Son habitat n'est pas non plus au bord des eaux. Enfin la comparaison que fait Notre-Seigneur du lis avec les vêtements royaux de Salomon éveille l'idée d'une couleur comme le rouge plutôt que le blanc. Ces raisons ont porté les exégètes à chercher une autre fleur qui remplisse les conditions. Les uns se sont arrêtés à l'anémone, *Anemone coronaria,* qui couvre les champs de la Galilée, H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* in-8°, Londres, 1889, p. 464; voir ANÉMONE, t. I, col. 574; d'autres au glaïeul, G. Post, *Flora of Syria, Palestine and Sinai,* in-8°, Beyrouth (s. d.), p. 773; au lotus, J. Kitto, *A Cyclopædia of Biblical Literature,* 3e édit., Londres, 1866, t. III, p. 845; à la couronne impériale, P. Souciet, *Recueil de dissertations critiques sur les endroits difficiles de l'Écriture Sainte et sur des matières qui ont rapport à l'Écriture,* in-4°, Paris, 1715, p. 158, etc.

Pour résoudre cette difficulté de détermination, il est important de remarquer que chez les anciens, comme du reste chez nous encore parmi le peuple, les noms de plantes n'ont pas toujours une acception précise. Ainsi chez les Grecs, si le mot λείριον a un sens assez déterminé et désigne le lis blanc (quelquefois cependant il s'applique au narcisse), le mot plus fréquemment employé, κρίνον, a un sens plus général et embrasse avec le lis orangé plusieurs autres espèces de plantes. Dioscoride, III, 116, qui identifie le σούσινον avec le λείρινον κρίνον, range aussi parmi les κρίνον la fritillaire impériale. Hérodote, II, 92, donne le nom de lis, κρίνον, au nénuphar blanc ou lotus. Chez les Sémites non plus le mot



92. — Le lis sur les monuments assyriens.
D'après C. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1871, t. I, p. 354.

šušan n'a pas d'acception bien précise. Peut-être leur venait-il de l'Égypte où le mot *šušin* désigne le lotus blanc. En ce cas il aurait ordinairement changé cette signification primitive. Du reste le nom peut avoir pour origine en Égypte, comme chez les Sémites, le nombre six commun à ces peuples, sans doute à cause du nombre des pétales de la fleur. Le lis blanc, qui était certainement connu en Égypte, V. Loret, *Études de botanique égyptienne,* dans *Recueil de travaux relatifs à la philol. et archéol. égypt.,* t. XV, in-4°, 1895, p. 185, et servait à fabriquer des parfums célèbres, portait un nom différent de *sušin,* « le lotus; » c'est peut-être *houruru* (cf. λείριον). Quoi qu'il en soit, le terme arabe *susan* comprend non seulement le lis, mais, d'après Delille et Schweinfurth, le *Pancratium Maritimum* ou lis Mathiole, et d'après Ascherson, *Die Herkunft des Namens Lilium convallium,* dans *Naturwiss. Wochenschrift,* t. IX, 1894, p. 310, l'iris bleu, etc. Cf. Ibn El-Beïthar, *Traité des simples,* dans *Notices et extraits des mss. de la Biblioth. nation.,* t. XXV, 1re part., 1881, p. 307. Ce mot a donc une assez grande élasticité. Il en était ainsi probablement pour le *šûšan* hébreu, il devait embrasser plusieurs espèces de plantes de la famille des liliacées, des iridées, des amaryllidées, des fritillaires, etc., comme, dans le langage vulgaire, nous donnons le nom de lis à diverses fleurs, le lis des eaux ou des étangs ou *Nénuphar,* le lis des vallées ou *Muguet,* le lis de Saint-Jacques ou *Amaryllis formosissima,* le lis d'Espagne ou *Iris Xyphium,* le lis mathiole ou *Pancratium maritimum,* etc. Ces fleurs, lis, iris, glaïeul répondent dans leur ensemble par leur coloris et leur parfum, aux caractères bibliques du *šûšan.* Faut-il y faire rentrer une plante d'une famille plus éloignée, l'*Anemone coronaria?* Par son riche coloris et par son abondance dans les champs de la Palestine, elle répond à la plus grande partie des conditions bibliques. On objecte cependant que, contrairement aux autres plantes mentionnées ci-dessus, elle n'a pas le parfum que réclament les textes, Cant., V, 13, et Eccli., XXXIX, 19, mais la comparaison

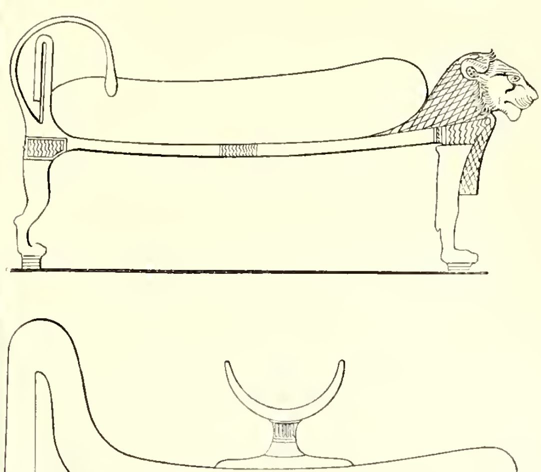
de Cant., v, 13, s'applique plus probablement à la couleur des lèvres de l'épouse qu'au parfum de myrrhe qu'elles distillent et celle de l'Ecclésiastique aux fleurs; « portez des fleurs comme le lis. » On ignore de plus, jusqu'à présent quel est, dans ce dernier passage, le mot hébreu qui est traduit par κρίνον et *lilium*. — Voir Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, p. 383-392; H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, p. 462-465; L. Fonck, *Streifzüge durch die Biblische Flora*, in-8°, Fribourg, 1900, p. 53-77, et dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, t. LIV (1898), p. 151-168.

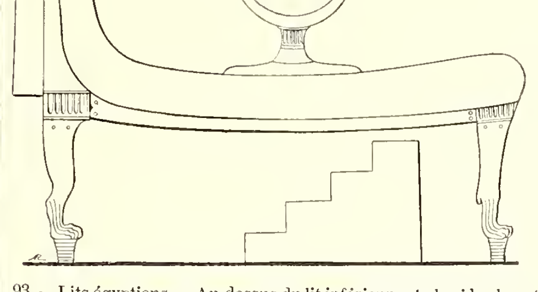
Le nom de Susanne est un nom propre formé du nom du lis biblique, de même que nous voyons dans la vallée du Nil plusieurs Égyptiens hommes ou femmes porter le nom semblable de *sušin*, lis d'eau ou lotus. J. Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques*, in-8°, Christiania, 1871, n. 320, 1848, 1916, et supplément, 426.

2° *Motif d'architecture*. — Les chapiteaux des deux colonnes de bronze et la coupe de la mer d'airain étaient en façon de *šûšan* ou *šôšan*, III Reg., VII, 19, 22, 26; de *šôšannah*. II Par., IV, 5. Les Septante ont rendu là aussi ce mot par κρίνον et la Vulgate par *lilium*. On sait que les Juifs dans leur architecture ont été tributaires des Égyptiens et des Phéniciens. Or, parmi les motifs de décoration des chapiteaux de l'art égyptien et phénicien, on n'a pas retrouvé la forme proprement dite du lis blanc, tandis qu'on voit fréquemment celle du lotus ou lis des eaux. Voir COLONNES DU TEMPLE, dans la planche en couleurs, la colonne de droite, t. II, col. 856. On peut voir dans M. de Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, in-f°, Paris, 1864, p. 34 et planche XIV, un essai de restitution de ces chapiteaux qui, il est vrai, ne présente que très imparfaitement la forme du lotus. Il faut remarquer que l'art égyptien est entré à Jérusalem par l'intermédiaire des Phéniciens; l'architecte du temple de Salomon était de ce peuple. Aussi l'art phénicien avait pu modifier l'idée égyptienne de ces chapiteaux. MM. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. IV, pl. VI et VII, en combinant l'art punique avec l'art égyptien, donnent un essai différent mais qui n'est pas à l'abri de tout critique. Voir t. II, col. 850. Voir LOTUS. — Dans Judith, X, 3, la Vulgate place, après les bracelets, des *lilia* comme une parure. C'était sans doute un bijou en forme de lis ou de lotus. — Dans les titres des Psaumes, il est fait mention du *šošan* : Ps. XLV (XLIV), 1, et LXIX (LXVIII), 1, « sur les *šôšannîm*, les lis; » LX (LIX), 1, sur *šûšan 'êdût*, « le lis du témoignage; » et LXXX (LXXIX), 1, sur les *šôšannîm 'êdût*, « les lis des témoignages. » Est-ce un Psaume à chanter sur *les lis*, premiers mots d'un chant populaire connu? ou bien, moins probablement, un instrument de musique en forme de lis? On ne sait. Les Septante ont rattaché le mot à la racine *šânâh*, « changer, » et ont donné cette traduction difficile à expliquer : ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων, ce que la Vulgate a rendu littéralement par : *pro iis qui commutabuntur*, « pour ceux qui seront changés (par la venue du Messie, d'après l'explication des Pères). » E. LEVESQUE.

LIT (hébreu : *yâṣûa'*, *maṣṣâ'*, *miškâb*, *miṭṭâh*, *'éréš*; chaldéen : *miškab*; Septante : κλίνη, κοίτη, κλινίδιον; Vulgate : *cubile*, *lectus*, *lectulus*, *stratum*, *thorus*), meuble disposé de telle manière qu'on puisse s'y étendre pour s'y reposer et dormir.

I. LES LITS DESTINÉS AU SOMMEIL. — 1° *Les lits des anciens*. — Ces lits étaient quelquefois montés sur quatre pieds, affectant la forme de pieds d'animaux (fig. 93). D'autres fois les lits de bois étaient en menuiserie assez simple, et très semblables à nos lits ordinaires d'aujourd'hui mais toujours élevés au-dessus du sol. Il en était ainsi à l'époque évangélique. Notre-Seigneur suppose qu'on peut mettre une lampe sous le lit. Marc., IV, 21; Luc., VIII, 16. On montait donc au lit et on en descendait, ce qui s'appliquait plus particulièrement à un lit royal, comme celui d'Ochozias. IV Reg., I, 4, 6, 16. Voir t. II, fig. 173, col. 517. Le roi de Basan, Og, qui était un géant, avait, d'après l'interprétation commune, un lit en fer qui mesurait neuf coudées de long sur quatre de



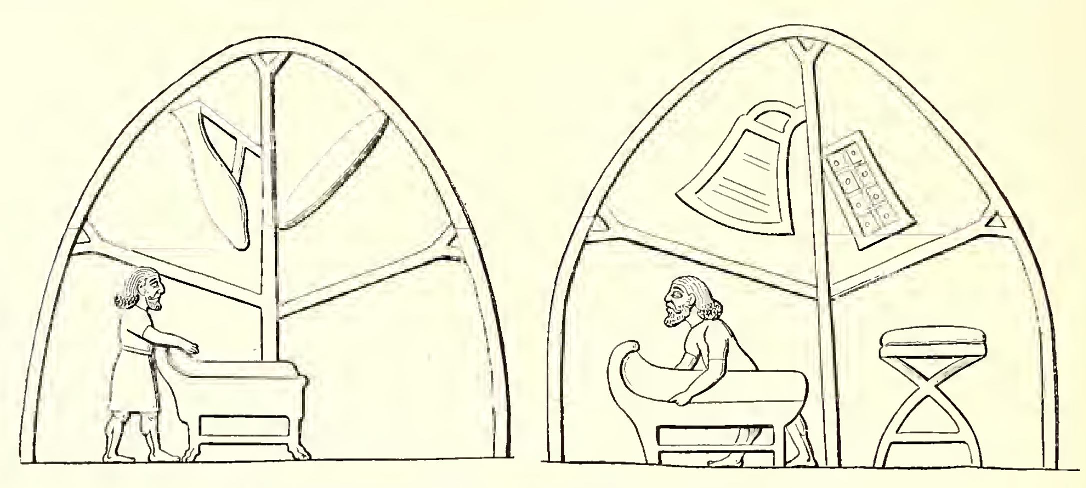


93. — Lits égyptiens. — Au-dessus du lit inférieur est placé le chevet sur lequel reposait la tête. A côté, est l'escabeau qui servait à monter sur le lit. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. IV, pl. CCCXXIX.

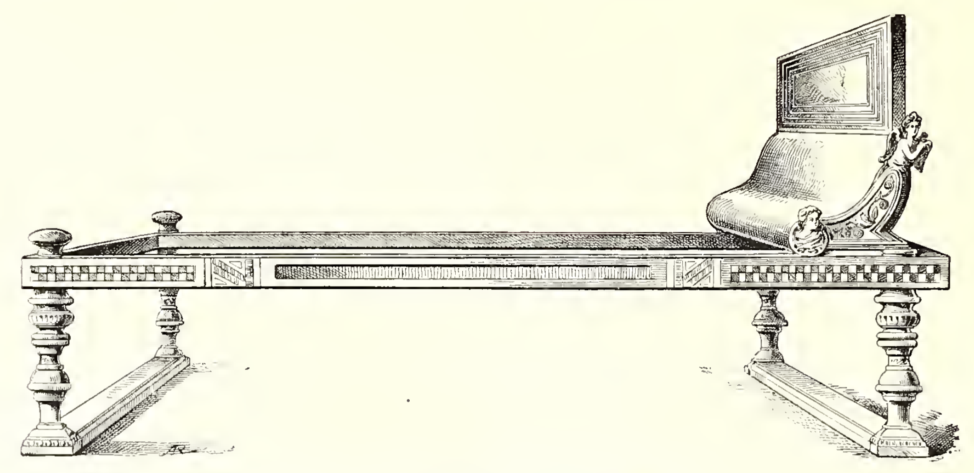
large, soit 4m05 sur 1m80. Cf. COUDÉE, t. II, col. 1064. Ce lit se voyait à Rabbath-Ammon. Deut., III, 11. Plusieurs croient cependant que le *'éréš barzél*, « lit de fer, » dont il est ici question, était plutôt un sarcophage de basalte, le mot *barzél* ayant aussi ce dernier sens. Voir BASALTE, t. I, col. 1485. Mais comme *'éréš* n'a pas ailleurs le sens de sarcophage, et que les versions l'ont traduit par « lit », κλίνη, *lectus*, les uns gardent au mot ce sens, von Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 205, tandis que d'autres font de ce *'éréš* un brancard ou une litière. Rosenmüller, *In Deuteron.*, Leipzig, 1798, p. 383-384. Voir OG. — Pour signifier aux impies du royaume que leur domination ne se perpétuera pas, Isaïe, XXVIII, 20, leur dit : « Le lit sera trop court pour s'y étendre et la couverture trop étroite pour s'en envelopper. » Il fallait un lit à la taille de celui qui s'y couchait. Les sangles étaient disposées sur le cadre de bois, avec des couvertures pour s'étendre et se couvrir. On déployait parfois un certain luxe dans ces parements du lit : « J'ai orné mon lit de couvertures, de tapis de fil d'Égypte; j'ai parfumé ma couche de myrrhe, d'aloès et de cinnamome. » Prov., VII, 16-17. Les parfums étaient exceptionnels, mais les riches couvertures constituaient un luxe assez commun. Chaque lit avait un chevet, « une tête, » *r'oš*, τὸ ἄκρον, *caput*, Gen., XLVII, 31 (voir les fig. 93 et 94-95). Holoferne dormait dans un lit à colonnes qui soutenaient des draperies, et il attachait ses armes aux colonnes du chevet. Judith, XIII, 8, 10.

2° *Les lits dans l'Écriture*. — 1. Les grenouilles de la seconde plaie montaient jusque dans les lits des Égyptiens. Exod., VIII, 3. Voir GRENOUILLE, t. III, col. 347. Quand David était poursuivi par Saül, Michol le fit échap-

per pendant la nuit et mit à sa place, dans son lit, un *theraphim,* espèce d'idole sculptée, avec une peau de chèvre à son chevet et une couverture pour l'envelopper, comme s'il s'agissait de David lui-même. I Reg., XIX, 11-17. — David fit vœu de ne pas monter dans son lit, pour y sommeiller, avant d'avoir trouvé un emplacement pour y bâtir le Temple. Ps. CXXXII (CXXXI), 3. — Pendant qu'il fuyait devant Absalom, des amis dévoués lui apportèrent les ustensiles et les provisions nécessaires, et en premier lieu des lits. II Reg., XVII, 28. — Au lieu d'aller dans sa maison, Urie préféra dormir sur une simple couche, comme les serviteurs du roi. II Reg., XI, 13. — Dans le palais d'Ochozias, il y avait une « chambre des lits ». II Par., XXII, 11. Cf. Luc., XI, 7. — On couchait quelquefois deux dans le même lit. Luc., XVII, 34. — 2. On devait purifier les lits qui avaient servi aux personnes atteintes de certaines maladies. Lev., XV, 4-6, 24, 26. Les pharisiens exagéraient cette prescription. Marc., VII, 4. — 3. C'est sur son lit que celui qui sommeille est visité par les songes. Job, VII, 13; XXXIII, 15; Dan., II, 28, 29; IV, 2, 7, 10; VII, 1. Dans l'insomnie, on y médite, Ps. IV, 5 ; LXIII (LXII), 7; on y change ses idées, la nuit portant conseil, Eccli., XL, 5; on y combine des desseins pervers, Ps. XXXVI (XXXV), 5; Mich., II, 1; on y tressaille de joie, Ps. CXLIX, 5, ou l'on y verse les larmes de la douleur. Ps. VI, 7; III Reg., XXI, 4. — 4. Le paresseux se retourne dans son lit comme une porte sur ses gonds, sans jamais en sortir. Prov., XXVI, 14. — Le débiteur était en danger de voir son lit saisi par le créancier. Prov., XXII, 27. — Plusieurs personnages furent tués dans leur lit, Isboseth, II Reg., IV, 7; Joas, II Par., XXIV, 25; Holoferne. Judith, XIII, 10, etc. — 5. Dans les temps de deuil, on couchait sur le cilice et la cendre. Esth., IV, 3. Isaïe, LVII, 7, reproche à Israël de dresser sa couche dans les montagnes où sont adorées les idoles, pour marquer qu'il s'y établit à demeure et s'adonne sans relâche à l'idolâtrie. Enfin, pour indiquer le séjour définitif qui lui est destiné, Job, XVII, 13, dit qu'il dressera son lit dans les ténèbres du *šeʿôl*.



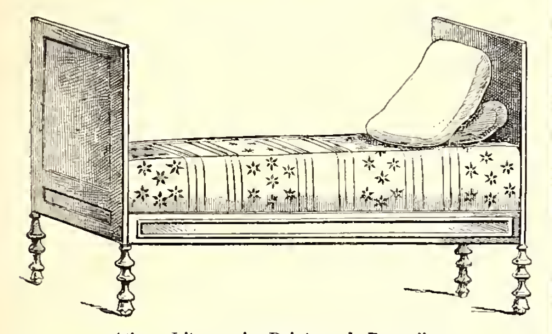
94. — Lits assyriens. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. I, pl. 77.



95. — Lit romain en bronze, trouvé à Pompéi.
D'après Nicolini, *Case e Monumenti di Pompei,* fasc. 3, pl. 35.

3° *Le lit nuptial.* — Ruben est déshonoré pour avoir souillé le lit de son père. Gen., XLIX, 4; I Par., V, 1. Le

Cantique I, 15 (hébreu, 16); III, 1, fait allusion au lit nuptial. Cf. I Mach., I, 28. Il est recommandé de le respecter Eccli., XXIII, 25; XLI, 27; Sap., III, 13, 16, et de le conserver sans souillure. Heb., XIII, 4.



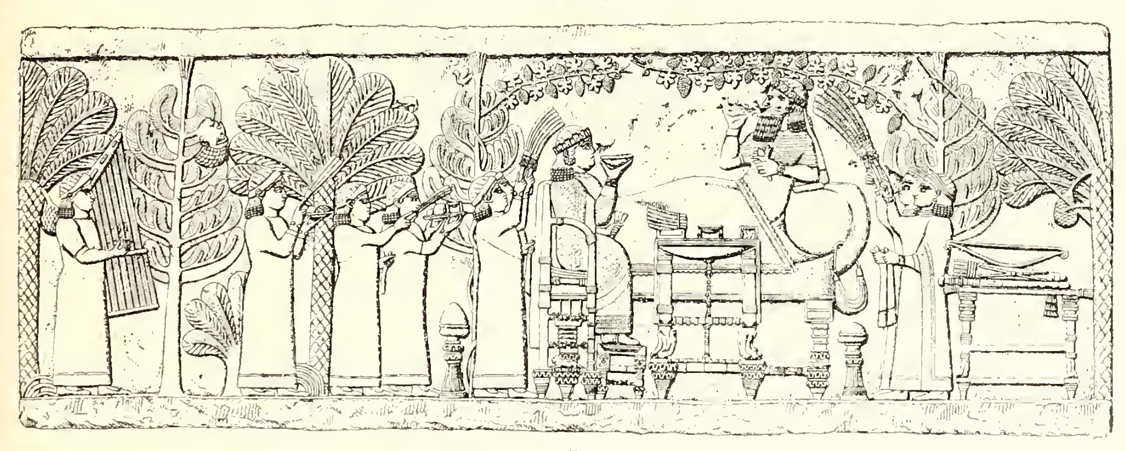
96. — Lit romain. Peinture de Pompéi.
D'après W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, 3e édit., 1891, t. II, p. 18.

II. Le lit de la maladie et de la mort. — Jacob, sur son lit de mort, s'assied les pieds pendants pour parler à ses fils, puis retire ses pieds dans le lit et expire. Gen., XLVIII, 2; XLIX, 32. — Le blessé est obligé de garder le lit. Exod., XXI, 18. — Job, XXXIII, 19, parle de la douleur qui visite l'homme sur son lit pour le corriger. Amnon se met sur son lit pour faire le malade et attirer sa sœur Thamar. II Reg., XIII, 5-8. — Élie signifie à Ochozias qu'il ne descendra plus de son lit et y mourra. IV Reg., I, 4, 6, 16; Eccli., XLVIII, 6. — La Sainte Écriture parle du lit de mort de David, III Reg., I, 47; du fils de la veuve de Sarepta, III Reg., XVII, 19; du fils de la veuve de Sunam, IV Reg., IV, 10, 21; d'Alexandre le Grand, I Mach., I, 6; d'Antiochus, I Mach., VI, 8, etc. — La fille de la Chananéenne est guérie sur son lit. Marc., VII, 30. — Le paralytique, qu'on descend par le toit de la maison, est sur un lit portatif, que saint Matthieu, IX, 2, appelle κλίνη, saint Luc, V, 18-25, κλινίδιον, et saint Marc, II, 3-12, κράββατον, un grabat. Voir Grabat, t. III, col. 289. — Saint Jean annonce que Dieu mettra l'impudique Jézabel sur le lit de mort. Apoc., II, 22.

III. Le lit de repos. — C'est le divan oriental sur lequel on s'assied ou l'on se couche pendant le jour pour se reposer. Voir t. II, fig. 174, col. 518. Saül effrayé se laissa tomber sur le divan de la magicienne d'Endor. I Reg., XXVIII, 23. — David quittait un lit de ce genre, quand ses regards tombèrent sur Bethsabée. II Reg., XI, 2. — Amos, III, 12, parle des Israélites de Samarie, assis au coin d'un lit sur des tapis de Damas. — Esther, VII, 8, se reposait sur un divan lorsque Aman se précipita vers elle.

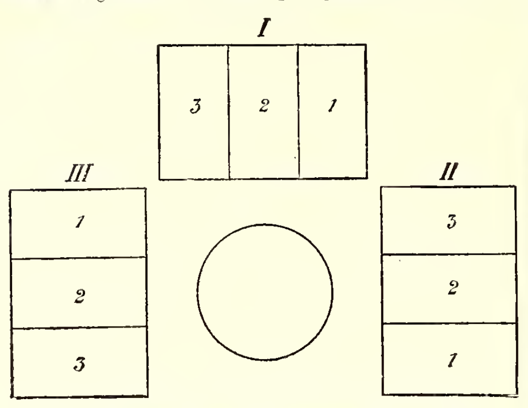
IV. Le lit des festins. — Dans les repas opulents, les anciens mangeaient à demi couchés sur des lits devant lesquels la table était servie. La coutume s'en introduisit chez les Israélites. Amos, VI, 4-6, montre les riches de Jérusalem et de Samarie reposant sur des lits d'ivoire, mollement étendus sur leur couche, pour manger les mets délicats, boire le vin, causer et faire de la musique. — Ézéchiel, XXIII, 41, reproche à Jérusalem de s'asseoir sur un lit magnifique devant lequel une table est dressée. — Dans le palais de Suse, il y avait des lits d'or et d'argent sur lesquels on prenait place pour les festins royaux. Esth., I, 6. Un lit d'Assurbanipal, prenant son repas avec la reine (fig. 97), peut donner quelque idée de la richesse de ces meubles. — A l'époque évangélique, on suivit en Palestine l'usage de prendre sur des lits les repas plus solennels. Sur la forme de ces lits, voir et t. I, fig. 248, col. 955; t. II, fig. 393, col. 1083. Cf. Cène, t. II, col. 415.

Voici comment ces lits étaient disposés. Ils avaient la forme de sofas, pouvant recevoir chacun trois personnes, d'où leur nom de *lectus triclinaris*. Cf. Varron, *De ling. lat.*, VIII, XVI, 111. La place d'honneur sur les lits latéraux était à gauche, et à droite sur le lit central, afin que le principal invité fût auprès du maître de la maison. On s'étendait de manière à n'être ni couché, ni assis, mais dans une position intermédiaire, le bras gauche s'appuyant, soit sur la petite balustrade qui bordait le lit, pour le convive de gauche, soit sur des coussins, pour les autres convives. Le bras droit restait libre pour prendre les mets. La table était apportée à la tête du lit. Quand il y avait plus de trois convives, on disposait plusieurs lits autour de la table, en laissant cependant un espace vide pour accéder à cette dernière et faire le service. Pour neuf convives, les lits étaient placés comme le montre la figure 98. Les chiffres romains indiquent l'ordre des lits, et les autres chiffres les préséances sur chacun d'eux. La place 3 du lit I était réservée au personnage le plus considérable, et la place 1 du lit III au maître de la maison. Quand il y avait plus de neuf convives, on ajoutait d'autres lits, ce qui obligeait à modifier quelque peu la disposition générale. Vers la fin de la République, les Romains adoptèrent les tables rondes ou ovales, autour desquelles on établit un seul lit en demi-cercle appelé *sigma*, parce que le Σ grec primitif avait la forme d'un C. Un coussin, faisant bourrelet et sur lequel les convives s'accoudaient, bordait le lit à ses deux extrémités et à sa partie concave



97. — Assurbanipal, assis sur un lit, prend son repas avec la reine. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 57.

(fig. 99). Ces sortes de lits permettaient de fixer moins strictement le nombre des convives. Les places d'honneur étaient aux deux extrémités, la première à droite, la seconde à gauche. On ne sait quel genre de lits servirent



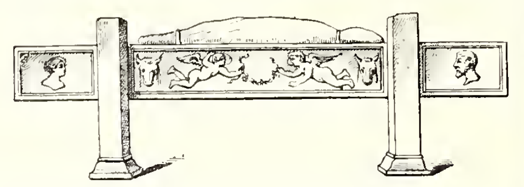
98. — Disposition des lits de table pour neuf convives.

à la dernière Céne. Suivant la première disposition, Notre-Seigneur aurait dû occuper, sur le lit 1, la place 3 et saint Jean la place 2. Saint Pierre était sans doute à la place 1 du lit III, comme faisant office de maître de la maison. Le récit évangélique semble toutefois supposer


99. — Lit en sigma. Peinture de Pompéi.
D'après Nicolini, *Case e Monumenti di Pompei*, fasc. 15, pl. III.

plutôt que Notre-Seigneur occupait la place 1 du lit 1. On en est d'ailleurs réduit aux conjectures à cet égard et rien ne prouve que le divin Maître se soit astreint aux usages romains dans le placement de ses convives. Cf. Rich, *Dict. des antiquités grecques et romaines,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 6, 357, 583; P. Guiraud, *La vie privée et la vie publique des Romains,* Paris, 1896, p. 229-231; Mgr Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1901, t. III, p. 188.

V. Le lit funèbre. — C'est celui qui sert à déposer et à transporter le corps d'un défunt. II Par., XVI, 14; Is.,


100. — Lit funèbre d'après une pierre tombale funéraire.
D'après W. Smith, *Dict. of Greek and Roman Antiquities,* 3e édit., t. II, p. 19.

LVII, 2 (au figuré); Ezech., XXXII, 25. Voir fig. 100 et Cercueil, t. II, col. 435, 436; Funérailles, t. II, col. 2422.

H. Lesêtre.

LITHOSTROTOS (grec : Λιθόστρωτος), nom grec du lieu où Pilate jugeait à Jérusalem. On l'appelait en araméen Gabbatha. Joa., XIX, 13. Il est impossible de déterminer avec certitude ce qu'il était. Voir Prétoire. Le mot λιθόστρωτος, composé de λίθος, « pierre, » et de στρωτός, adjectif verbal de στρώννυμι, « étendre, » *sternere,* signifie un pavé en mosaïque. Cf. Septante, II Par., VII, 3; Esther, I, 6; Wilke, *Clavis N. T.,* 2e édit. de Grimm, 1888, p. 263. Les Romains en faisaient partout. Les villas romaines que les fouilles ont mises à découvert sur les flancs du mont Sion étaient pavées en mosaïque. C'est donc de la nature du pavé que ce lieu avait reçu son nom grec, tandis que son nom araméen *Gabbatha,* גבתא, « lieu élevé, » t. III, col. 22, provenait de sa forme, et le mot grec n'est pas la traduction du mot araméen. Aussi saint Jean, XIX, 13, ne dit-il pas, comme dans d'autres passages, cf. Joa., I, 38, 41; IX, 7, que la seconde expression est l'interprétation de la première, mais il s'exprime ainsi : « Dans le lieu qui est appelé (λεγόμενον) Lithostrotos en grec, et en hébreu (araméen) Gabbatha. » — C'est là que Pilate, s'étant assis sur son tribunal (βῆμα), dit aux Juifs, en leur présentant Jésus : « Voilà votre roi, » et que, cédant à leurs clameurs homicides, il le leur livra pour être crucifié. Joa., XIX, 13-16. — Il résulte des détails donnés par le texte sacré que Lithostrotos n'était pas dans l'intérieur du Prétoire, puisque les Juifs, qui ne voulaient pas contracter d'impureté légale, ce qui les aurait empêchés de célébrer la Pâque qui était proche, s'abstinrent d'entrer dans ce lieu païen et profane, Joa., XVIII, 19, et qu'il est dit expressément quatre fois, Joa., XVIII, 20, 38; XIX, 4, 13, que Pilate sortit du Prétoire pour parler avec les Juifs. Lithostrotos était donc en dehors du Prétoire ou dans une des cours qui le précédaient. — Divers commentateurs ont pensé que *lithostrotos* signifiait une sorte de pavé mobile et transportable, ou d'estrade, en mosaïque, sur lequel on dressait les sièges d'où les chefs militaires romains rendaient la justice. L'existence de cet usage est constatée par Suétone, qui raconte, *Cæsar,* 46, que Jules César emportait avec lui ce meuble dans ses expéditions. Cette explication est ingénieuse, mais elle est inconciliable avec le texte de saint Jean. Outre qu'on ne peut établir que la coutume des chefs militaires ait été adoptée par les gouverneurs des villes, qui devaient naturellement avoir un tribunal fixe, l'Évangéliste dit expressément que Lithostrotos-Gabbatha était « un lieu » ainsi appelé, εἰς τόπον, *in loco.* Joa., XIX, 13. — Voir Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* 3e édit., t. II, p. 29; Cornelius a Lapide, *Comment. in quatuor Evangelia,* édit. A. Padovani, Turin, t. IV, 1899, p. 442; Frz. Delitzsch, dans la *Zeitschrift für lutherische Theologie,* 1826, p. 105; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara,* 3 in-8°, Zürich, 1867-1872, t. III, p. 365; Fillion, *Évangile selon saint Jean,* 1887, p. 347; B. von Haneberg, *Evangelium nach Johannes,* édit. P. Schegg, in-8°, Munich, t. II, 1880, p. 441.

LITIÈRE, sorte de petit lit ordinairement couvert, et porté par des hommes ou des animaux. Les litières étaient en usage en Égypte (fig. 101), en Assyrie (fig. 102) et elles le furent aussi très tard chez les Romains (fig. 103). Elles sont plusieurs fois mentionnées dans la Sainte Écriture sous des noms différents. — 1° *Môt,* ἀναφορεύς, « portoir suspendu, » *vectis,* « traverse. » Les divers ustensiles du sanctuaire devaient être enveloppés dans une couverture et transportés sur un *môt.* Num., IV, 10, 12. Comme le verbe *môt* signifie « vaciller, être balancé », il s'ensuit naturellement que le *môt* était une espèce de brancard dont la partie principale, suspendue aux traverses de bois, pouvait se balancer pendant la marche, et ainsi éviter certains mouvements trop brusques aux objets fragiles qu'on portait, chandeliers, lampes, vases à huile, etc. — 2° *Ṣâb,* λαμπηνικόν, *tectum.* C'est un char formant litière ou une litière montée sur un char. Pour la dédicace du Tabernacle,

les princes d'Iraël offrirent six chars de cette espèce et douze bœufs, chaque paire de ces derniers destinée sans doute à tirer un char. Num., VII, 3. Isaïe, LXVI, 20, fait revenir les captifs d'Israël dans toutes sortes de véhicules, parmi lesquels il mentionne les *ṣabbîm*, λαμπήναι, *lecticæ*. Quand Saül poursuivait David dans le désert de Juda, il couchait dans un *ma'egâl*, mot que les Septante traduisent par λαμπήνη, « char couvert, » et la Vulgate par *tentorium*. I Reg., XXVI, 5. — 3° *Kar*, σάγματα, *stramenta*, Gen., XXXI, 34, selle de chameau, surmontée d'un pavillon pour protéger du soleil, et destinée aux femmes. Le *kar* était assez considérable pour que Rachel pût y cacher les theraphim de Laban. Voir CHAMEAU, t. II, col. 526. — 4° *Miṭṭâh*, « lit, » nom donné à la litière de Salomon, κλίνη, *lectulus*. Cant., III, 7. Elle est entourée de soixante vaillants hommes qui restent armés de l'épée, en vue des alarmes nocturnes. Le contexte autorise à penser qu'il s'agit bien ici d'une litière, puisque le cortège est en marche. Cette litière est large comme un lit, parce que l'épouse est appelée à y prendre place à côté de Salomon. — 5° *'Apiryôn*, φορεῖον, *ferculum*, autre nom donné à la litière de Salomon. Cant., III, 9. On a voulu faire du mot *'apiryôn*, un dérivé du grec φορεῖον, qui veut dire « litière ». Frz. Delitzsch, *Biblischer Comment. über das Hohelied*, Leipzig, 1875, p. 59, a justifié

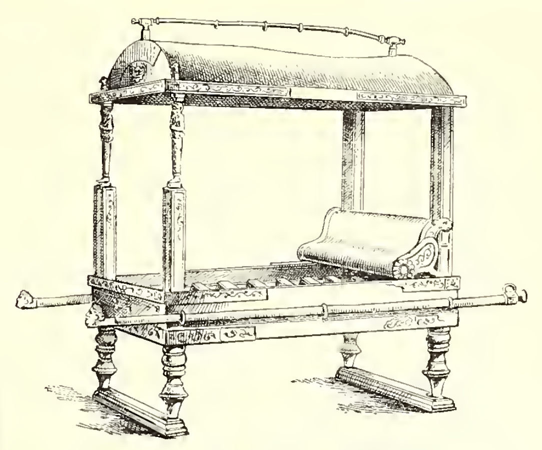


101. — Litière égyptienne. Beni-Hassan. XIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 126.



102. — Litière assyrienne. D'après G. Rawlinson, *Five great monarchies*, 1864, t. II, p. 224.

son origine sémitique. Le texte sacré décrit ainsi cette litière : « Le roi Salomon s'est fait une litière en bois du Liban. Il en a fait les colonnes d'argent, le dossier d'or, le siège de pourpre ; le milieu en a été brodé avec amour par les filles de Jérusalem. » Cant., III, 9, 10. Gietmann, *In Eccles. et Cant. cant.*, Paris, 1900, p. 488, pense que cette description ne peut se rapporter qu'à un somptueux lit nuptial. On admet plus communément qu'il s'agit d'une litière. Cf. Rosenmüller, *Eccles. et Cantic.*, Leipzig, 1830, p. 348. Au verset suivant, le texte ajoute en effet : « Sortez, filles de Sion, regardez le roi Salomon. » Le roi est donc dehors, par conséquent dans une litière, et non dans un lit. — 6° Κλινάριον, *lectulus*. Act., V, 15. Quand saint Pierre sortait, on lui apportait des malades sur des grabats et des κλινάρια, de « petits lits », des civières. H. LESÊTRE.



103. — Litière romaine incrustée d'argent. Nouveau Musée du Capitole. Rome.

LITTÉRAL (SENS), sens que présentent naturellement les paroles des écrivains sacrés, d'après la valeur des mots et les règles de la grammaire, de la syntaxe et de la logique. Le sens littéral est le sens de la lettre du texte, par opposition au sens spirituel ou mystique qui ne se tire pas des mots eux-mêmes, mais des choses exprimées par les mots et servant de types. Voir SPIRITUEL (SENS).

I. LES DIFFÉRENTES ESPÈCES. — La pensée du Saint-Esprit s'exprimant dans la Sainte Écriture en langage humain, tel que le parlent et le comprennent les hommes, il faut s'attendre à trouver dans ce langage les formes que revêt habituellement la pensée même de l'homme. Or, la lettre du langage humain doit être entendue, tantôt dans le sens propre, et tantôt dans le sens figuré.

1° Le *sens propre* est celui qu'énoncent directement les mots eux-mêmes, pris avec leur valeur ordinaire, comme dans les phrases suivantes : « Dieu créa le ciel et la terre, » Gen., I, 1 ; « David dansait de toute sa force devant Jéhovah, » II Reg., VI, 14 ; « Jésus, étendant la main, le toucha en disant : Je le veux, sois guéri. » Matth., VIII, 3, etc. Ce sens est assez souvent appelé « historique », dans les Pères latins, par opposition avec le sens « prophétique », qui se superpose en certains cas au sens littéral. Les Pères grecs l'appellent κατὰ τὸ γράμμα, « selon la lettre, » κατὰ τὸ ῥητόν, « selon le mot, » κατὰ τὴν ἱστορίαν, « selon l'histoire, » pour le distinguer du sens spirituel, κατὰ τὸν νοῦν, « selon l'esprit, » κατὰ τὴν ἀναγωγήν, « selon la spiritualité, » etc. Quelques Pères, comme Origène, *De princip.*, IV, 12, t. XI, col. 365 ; saint Jérôme, *Adv. Lucifer.*, 26, t. XXIII,

col. 182; saint Augustin, *De doctr. christ.*, III, 5; *De Genes. ad lit.*, XI, 1, t. XXXIV, col. 68, 430; saint Grégoire de Nysse, *In Cant. prol.*, t. XLIV, col. 736, etc., semblent bien réserver au sens propre le nom de sens littéral et donner au sens figuré le nom de sens spirituel. Cette confusion de termes ne doit pas étonner á une époque où la terminologie n'était pas fixée définitivement. Il suffit de tenir compte de ce que les Péres entendaient par sens « littéral » et « spirituel » pour ne pas se tromper sur leur véritable pensée.

2° Le *sens figuré* ou métaphorique est un sens conventionnel, qui ne résulte pas de la valeur ordinaire des termes, mais qui part de ces termes pour formuler une idée ayant une certaine analogie avec le sens qu'ils expriment littéralement. Ainsi, c'est dans un sens figuré qu'il est dit : « Dieu se reposa le septiéme jour de tout ce qu'il avait fait, » Gen., II, 2; « Je vous sauverai le bras étendu, » Exod., VI, 6; « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, » Luc., XIII, 24; « Dieu te frappera, muraille blanchie. » Act., XXIII, 3. Au sens figuré appartiennent l'allégorie, voir ALLÉGORIE, t. I, col. 368, et la parabole, voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1494. Toutefois, c'est au sens propre qu'il faut rapporter les comparaisons expressément indiquées par le texte, comme dans les exemples suivants : « Comme le cerf soupire aprés les sources d'eaux, ainsi mon âme soupire aprés vous, ô Dieu, » Ps. XLII (XLI), 2; « La fille de mon peuple est devenue cruelle comme les autruches du désert. » Lam., IV, 3; cf. Eccli., L, 6-11; Matth., XXIII, 37, etc.

3° *Autres noms du sens littéral.* — On donne parfois au sens littéral, qu'il soit propre ou figuré, des noms qui indiquent l'objet que l'auteur sacré a en vue. Le sens littéral est historique dans le récit des faits du passé, prophétique dans l'annonce des faits de l'avenir, allégorique ou dogmatique dans l'exposition des vérités á croire, tropologique dans les prescriptions qui règlent les mœurs, anagogique dans la description des biens á espérer, etc. Ces dénominations n'ont qu'une importance secondaire. On les a résumées dans le distique suivant :

Littera gesta docet, quid credas *allegoria*,
Moralis quid agas, quo tendas *anagogia*,

qui ne fait que reproduire, sous une forme barbare, une division analogue á celle qu'a donnée saint Augustin, *De Gen. ad lit.*, I, 1, t. XXXIV, col. 247 : « Il faut considérer, dans tous les Livres Saints, ce qui est dit de l'éternité, ce qui est raconté du passé, ce qui est annoncé de l'avenir, ce qui est prescrit ou conseillé pour la conduite. »

4° *Sens conséquent.* — Au sens littéral se rattache ce qu'on appelle le sens conséquent, sens qui résulte si logiquement de la pensée formulée par l'auteur sacré, que celui-ci n'a pu manquer de l'avoir en vue. Ainsi l'action exprimée par un même verbe a un tout autre caractére, selon qu'elle est faite par un être sans raison, par un homme ou par Dieu. Les êtres sans raison, astres, forces naturelles, animaux, sont invités á louer Dieu, Ps. CXLVIII, 1-10, ce qu'ils ne peuvent faire que matériellement et inconsciemment; les hommes aussi ont á louer Dieu, Ps. CXLVIII, 11, 12, et enfin le Sauveur lui-même loue son Père. Matth., XI, 25; Joa., XI, 41. Il est clair que, quand il s'agit des hommes, l'idée de louange a comme conséquence logique celle de louange consciente et raisonnable, et que, quand il s'agit de Notre-Seigneur, cette idée implique quelque chose de trés supérieur à ce que peut produire un homme ordinaire. De même encore, quand le Sauveur dit : « J'irai et je le guérirai, » Matth., VIII, 7, l'idée de guérison entraine celle d'intervention surnaturelle et infailliblement efficace, qui ne se trouve pas dans cette autre phrase : « Médecin, guéris-toi toi-même. » Luc., IV, 23. — D'autres fois, une pensée que ne formule pas l'écrivain sacré résulte cependant de ce qu'il dit, par voie de raisonnement, mais d'une manière logique et nécessaire, si bien que l'écrivain sacré, ou tout au moins l'Esprit-Saint qui l'inspire, n'ont pu manquer d'avoir cette pensée. Cf. S. Augustin, *De doctr. christ.*, III, 27, t. XXXIV, col. 80. Ainsi Jérémie, IX, 23-24, dit qu'il ne faut pas se glorifier d'être sage, fort ou riche, mais seulement de connaître Dieu, et saint Paul en tire cette conclusion : « Comme il est écrit, que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur. » I Cor., I, 31. Il cite la parole du Deutéronome, XXV, 4 : « Tu ne musselleras pas le bœuf qui foule le grain, » et, par voie de raisonnement, en conclut que l'Apôtre a le droit de vivre aux frais de ceux qu'il évangélise. I Cor., IX, 9-12. Ailleurs, il rappelle le même texte, et, sans faire de raisonnement, tire de suite la conclusion : « L'ouvrier mérite son salaire. » I Tim., V, 18. On voit que, dans ces deux derniers cas, il conclut *a fortiori*, du moins parfait au plus parfait. Ce que fait saint Paul pour les textes de Jérémie et du Deutéronome, peut se répéter pour beaucoup d'autres. Quand le roi Joram, à la vue de la disette qui affligeait Samarie, s'écrie tout d'un coup : « Que Dieu me châtie, si la tête d'Élisée reste aujourd'hui sur lui ! » IV Reg., VI, 31, il s'ensuit qu'il regardait le prophéte comme responsable des malheurs qui arrivaient. Quand Marie dit aux serviteurs de Cana : « Faites tout ce qu'il vous dira, » Joa., II, 5, il en faut conclure qu'elle s'attend á ce que Notre-Seigneur fasse quelque chose pour répondre á la remarque qu'elle lui a adressée. Les Juifs tiraient des sens conséquents absolument illogiques et illégitimes de différents textes : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » Lev., XIX, 18; « Tu enseigneras ces choses á ton fils et au fils de ton fils, » Exod., X, 2, etc., quand ils s'appuyaient sur ces textes pour prétendre qu'on devait haïr celui qui n'était pas le prochain, c'est-á-dire l'étranger, qu'il ne fallait pas apprendre la Loi aux filles, etc.

II. TOUT TEXTE SACRÉ A UN SENS LITTÉRAL PROPRE OU FIGURÉ. — 1° Ce point n'a pas été toujours admis. Origène, qui distinguait dans le texte sacré l'âme et le corps, c'est-á-dire le sens spirituel et le sens littéral ou obvie, πρόχειρον, dit que « certains textes n'ont pas du tout de sens littéral » et que, dans quantité de passages, « il n'y a qu'une histoire fictive, qui n'est pas arrivée littéralement, » « des faits qui ne se sont pas produits selon la lettre. » Il cite des exemples : la promenade de Dieu dans le paradis, la fuite de Caïn de devant la face de Dieu, les lois mosaïques sur la prohibition de manger certains animaux, sur la défense de faire du chemin le jour du sabbat, etc., les recommandations de l'Évangile, qui défendent aux Apôtres de saluer en route, etc., certaines sentences comme celle-ci : « Des épines naîtront dans la main de l'ivrogne. » Prov., XXVI, 9; Origène, *De princip.*, IV, 11, 12, 16-18, t. XI, col. 375, 376. Il est clair que, parmi les exemples apportés par cet auteur pour appuyer son affirmation, quelques-uns se réfèrent à des passages mal compris, mais la plupart visent d'autres passages qui ont un vrai sens littéral, sinon propre, du moins figuré. — 2° Saint Jérôme paraît avoir une idée analogue à celle d'Origène, quand à propos de la seconde circoncision du peuple prescrite á Josué, Jos., V, 2, il observe qu'un homme ne peut être circoncis deux fois et que par conséquent ce passage n'a pas de sens littéral. S. Jérôme, *Cont. Jovin.*, I, 21, t. XXIII, col. 239. Il oublie ce qu'ajoute le texte sacré, que personne n'avait été circoncis au désert et que tous ceux qui avaient reçu la circoncision en Égypte étaient morts. Jos., V, 4, 5. Il tire une conclusion semblable du cas d'Abisag, la Sunamite, amenée á David. III Reg., I, 3, 4. S. Jérôme, *Epist.*, LXX, *Ad Nepotian.*, 2, 3, t. XXII, col. 527, 528. D'autres ont également conclu á l'absence de sens littéral dans les passages oú ce sens leur paraissait inacceptable. Cf. S. Ambroise, *Expos. evang. Luc.*, V, 94, 95,

t. xv, col. 1661 : « Si la forme du sens simple répugne, cherchons la figure spirituelle ; » Cassien, *Collat. patr.*, VIII, 3, t. XLIX, col. 725 : « Si certains passages ne sont pas atténués par une explication allégorique et fondus au creuset du feu spirituel, ils sont plus nuisibles qu'utiles, » et il cite l'exemple de moines qui, prenant à la lettre la parole du Seigneur, Matth., x, 38, portaient sur leurs épaules des croix de bois et faisaient rire d'eux. Dans la pensée de ces Pères, ce n'est pas, en somme, le sens littéral qu'il faut parfois exclure au profit du sens spirituel, mais le sens propre au profit du sens figuré. La chose est manifeste chez Nicolas de Lyre, *Prol. 3 ad postill. Biblior.*, t. CXIII, col. 34, qui, après avoir écrit : « Parfois l'Écriture n'a pas, à proprement parler, de sens littéral, » apporte comme exemple l'apologue de Joatham, Jud., IX, 8-15, qui n'a pas de sens propre, mais a certainement un sens figuré. — 3° En réalité, les Pères sont expressément opposés à la conception d'Origène, visiblement influencé sur la question par l'allégorisme de Philon. D'après saint Jérôme, *In Is.*, XIII, 19, t. XXIV, col. 158, « il faut avant tout chercher et établir l'intelligence des mots de la Sainte Écriture, parce que l'interprétation spirituelle doit se conformer à l'ordre de l'histoire. » Saint Augustin réprouve ceux qui, dans les récits du déluge, pensent que rien de cela n'est arrivé, mais qu'il n'y a là que des figures de mots, *De civ. Dei*, XV, 27, t. XLI, col. 474, et ailleurs, il dit : « Nous avertissons et, autant qu'il est en nous, nous prescrivons que, quand vous entendez un récit mystérieux de la Sainte Écriture, vous admettiez tout d'abord que la chose s'est passée comme elle est racontée, car, faute de cette base historique, c'est en l'air que vous chercheriez à bâtir. » *De tent. Abrah., Serm.*, II, 7, t. XXXVIII, 30. Saint Grégoire le Grand, *Moral.*, I, 37, t. LXXV, col. 554, ne veut pas que, pour élever l'âme au sens spirituel, on s'écarte du respect dû à l'histoire. Saint Thomas, *Quodlib.*, VII, q. VI, a. 16, formule ainsi la vraie règle : « Le sens spirituel repose toujours sur le sens littéral et en procède. » — 4° Cette règle est fondée sur la nature même des choses. Bien qu'écrivant sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, l'écrivain sacré se sert d'un langage humain, qui doit être intelligible à ceux qui l'entendent ou le lisent. Sans doute, il n'est pas nécessaire que l'auteur ou l'auditeur saisissent toute la portée de la pensée divine ; mais la parole de Dieu se doit à elle-même d'avoir un sens humain, puisqu'elle s'adresse à des hommes, et, du moment que la personnalité de l'écrivain n'est pas absorbée par le divin Inspirateur, il faut que cette personnalité accuse sa coopération, non par la simple transcription de phrases inintelligibles, mais par la rédaction intelligente de pensées exprimées pour être comprises. C'est ainsi que procède Notre-Seigneur, quand il déclare qu'il parle en paraboles, pour qu'en entendant, on ne comprenne pas. Matth., XIII, 13. Le sens supérieur et profond de ses récits échappera à ses auditeurs ; il n'en restera pas moins, à l'usage de ces derniers, un sens littéral merveilleusement net. D'autre part, si quelques passages n'avaient vraiment pas de sens littéral, ou bien ils seraient inintelligibles, comme certains versets de la traduction latine des Psaumes, ou bien le sens appelé spirituel serait lui-même le sens littéral, ou enfin il serait impossible de saisir l'analogie indispensable qui doit exister entre ce que dit un auteur et ce qu'il veut dire. Il faut noter aussi que, le sens littéral une fois sacrifié pour certains passages, ce serait la ruine de tout argument tiré des Saintes Écritures ; car c'est seulement du sens littéral propre que l'on peut faire sortir une preuve théologique, à l'exclusion même du sens spirituel. Cf. S. Augustin, *Epist. XCIII, Ad Vincent.*, VIII, 24, t. XXXIII, col. 334 ; S. Thomas, *Summ. theol.*, I^a, q. I, a. 10, ad 1. Ce dernier ajoute : « Rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans un sens spirituel, sans que l'Écriture ne l'exprime clairement quelque part sous forme de sens littéral. » Si donc on pouvait nier l'existence du sens littéral dans tel ou tel passage, les hérétiques ne manqueraient pas d'exciper de cette possibilité pour nier la force probante de tous les textes qui les gêneraient.

III. Il n'existe pas de double sens littéral dans les textes sacrés. — 1° Saint Augustin, en divers endroits de ses écrits, a admis la possibilité de plusieurs sens littéraux pour les textes sacrés. Il pense que les différentes explications données de Gen., I, 1, peuvent porter sur des sens également littéraux. *Confess.*, XIII, 31, t. XXXII, col. 844. « Quand les mêmes paroles de l'Écriture, dit-il, sont entendues non seulement d'une seule manière, mais de deux ou davantage, même si l'on ignore comment les entend celui qui les a écrites, il n'y a pas d'inconvénient si, d'après d'autres passages des Saintes Écritures, on peut montrer que chacun de ces sens est conforme à la vérité. » *De doctr. christ.*, III, 27, t. XXXIV, col. 80. Il ajoute, au paragraphe suivant, qu'il est possible que, parmi ces sens multiples ne se trouve pas celui que l'auteur sacré a eu en vue, et il confesse que vouloir les déterminer sans le secours d'autres passages de la Sainte Écriture constitue une pratique dangereuse. Il avait dit précédemment, *De doctr. christ.*, III, 4, col. 68 : « Quand il s'agit des livres des divines Écritures, il est très rare et très difficile que l'ambiguïté se rencontre dans les termes propres, *in propriis verbis*, sans qu'on puisse la lever à l'aide du contexte. » Le saint docteur n'est donc pas très affirmatif. Il propose son système comme plus respectueux, *religiosius*, pour le texte sacré. *Confess.*, XIII, 31, col. 844. Il ne lui reste même pas toujours fidèle. Expliquant le passage de l'Exode, III, 1-6, dans lequel celui qui apparaît à Moïse sur l'Horeb est appelé tantôt l'ange de Jéhovah et tantôt Jéhovah lui-même, il laisse l'auditeur libre de choisir l'une ou l'autre des deux appellations, qui pourtant, à ses yeux, devraient être également littérales et maintenues au même titre. *Serm.*, VII, 5, t. XXXVIII, col. 63. — 2° Saint Thomas, *Summ. theol.*, I^a, q. I, a. 10, s'appuie sur saint Augustin pour établir qu'au point de vue littéral plusieurs sens peuvent se trouver dans la lettre de l'Écriture. Selon lui, « toute vérité appartient au sens de la divine Écriture, quand elle peut s'adapter à l'expression de la lettre. » *De potent.*, q. IV, a. 1. Il n'est pas démontré cependant que saint Thomas ait admis sans restriction la théorie de saint Augustin. Bon nombre de théologiens ont suivi saint Thomas et ont soutenu qu'au moins certains textes ont un double ou un multiple sens littéral. Bonfrère, qui les cite, *Præloq. in S. S.*, dans le *Curs. compl. S. S.* de Migne, Paris, 1839, col. 211-214, prétend que cette pluralité de sens littéraux est toute à l'honneur de la sagesse divine, qu'elle prouve la profondeur et la fécondité des Saintes Écritures et qu'enfin elle est supposée par l'exégèse des auteurs sacrés du Nouveau Testament. Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. I, p. 81-83, admet un double sens littéral dans certaines prophéties. Parfois, dit-il, « le texte nous met sous les yeux deux objets faits sur le même modèle, et les dessine tous deux en même temps. C'est une question débattue entre les orthodoxes, et qui n'intéresse point l'apologie chrétienne, mais seulement la rigueur du langage théologique, de savoir si, dans les prophéties à double objet, on peut dire que les mêmes paroles les embrassent tous les deux dans leur sens immédiat et littéral, ou bien si l'un des deux objets n'est atteint que dans le sens spirituel. Les plus graves écrivains de notre temps se prononcent assez fortement contre la prétention de donner deux sens littéraux à la même phrase... Cependant, n'est-ce pas la lettre même d'une prophétie, qui, par la magnificence, l'emphase et l'exagération de ses termes, vous avertit de regarder plus loin que l'objet

immédiat et prochain? Et pourquoi ce sens ne sera-t-il pas appelé littéral, s'il est fondé sur la lettre même? » Cette admission d'un double sens littéral a pour but de donner à certaines prophéties une valeur dogmatique plus indiscutable. Mais, dans les oracles à double objet, il est toujours possible de restreindre le sens littéral tantôt à l'objet prochain, en réservant le sens spirituel pour l'objet éloigné, tantôt à ce dernier, quand par leur ampleur, les traits de la prophéties deviennent inapplicables au premier. D'ailleurs ce n'est pas seulement le sens littéral qui « est fondé sur la lettre même », c'est aussi le sens spirituel, comme l'enseigne expressément saint Thomas dont nous avons reproduit plus haut la formule. — 3° On est d'accord aujourd'hui pour admettre qu'il n'y a pas de double sens littéral dans la Sainte Écriture. De même, en effet, qu'un homme qui parle ou qui écrit pour énoncer sa pensée ne donne qu'un sens littéral à sa parole, ainsi le Saint-Esprit, en se servant du langage humain selon les règles propres à ce langage, ne peut-il vouloir exprimer littéralement qu'une seule idée avec les mêmes mots. La pluralité des sens littéraux n'apparaît donc pas comme une conséquence de la sagesse divine, ni comme une prérogative des textes sacrés. Elle ne ferait au contraire qu'engendrer confusion et ne servirait qu'à égarer celui qui, en possession du vrai et légitime sens littéral perdrait sa peine et son temps à en chercher d'autres. L'autorité de saint Augustin, seul de son avis parmi les Pères, n'a déterminé aucun courant traditionnel en faveur de l'idée qu'il préconise, et celle de saint Thomas, assez peu affirmatif sur la question, a contre elle le témoignage très catégorique des anciens scolastiques, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, etc., sur l'unité du sens littéral. Cf. Patrizi, *De interpret. Biblior.*, Rome, 1876, p. 35-38. Le double sens littéral constituant une dérogation importante aux règles ordinaires du langage humain, il faudrait de graves et nombreuses autorités pour en justifier l'existence ; or, on le voit, ces autorités font défaut. — 4° On ne peut tirer de la pratique des auteurs sacrés eux-mêmes une preuve en faveur de l'existence du double sens littéral. Ce qu'on présente quelquefois comme un second sens littéral, n'est qu'un sens conséquent compris dans le premier et en découlant naturellement. Ainsi le texte d'Isaïe, LIII, 4 : « Il a porté nos souffrances et s'est chargé de nos douleurs, » qui s'applique au mal de l'ordre moral, au péché, est cité par saint Matthieu, VIII, 17, à propos des guérisons opérées par Notre-Seigneur, parce que la maladie est une conséquence directe du péché. Le texte du Psaume II, 7 : « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre, » est cité dans le sens littéral, Heb., I, 5, et ailleurs dans le sens conséquent du souverain sacerdoce reçu du Père, Heb., V, 5, ou de la résurrection. Act., XIII, 33. Les paroles de Daniel, IX, 27, sur l'abomination de la désolation dans le lieu saint sont appliquées par Notre-Seigneur à la période qui précèdera la ruine de Jérusalem. Matth., XXIV, 15. C'est là leur sens littéral. En disant qu'Antiochus établit sur l'autel de Dieu une idole, abomination de la désolation, l'auteur du premier livre des Machabées, I, 57, se réfère simplement à d'autres passages de Daniel, XI, 31 ; XII, 11, dans lesquels la même expression est employée à propos des persécutions dont le peuple d'Israël sera l'objet de la part des princes idolâtres. Voir ABOMINATION DE LA DÉSOLATION, t. I, col. 70. Quand le Sauveur dit aux Juifs : « Détruisez ce temple, » Joa., II, 19-21, ceux-ci croient qu'il s'agit du temple de Jérusalem, tandis que Jésus parle de son corps. Il n'y a pas là de double sens littéral, bien que la phrase soit à dessein énigmatique. « Ce temple » ne désigne pas nécessairement le temple de Jérusalem, et, dans la pensée du Sauveur, alors obscure pour tous les auditeurs, « ce temple » est son corps et pas autre chose. Enfin, les paroles de Caïphe : « Il est avantageux qu'un homme meure pour le peuple, » Joa., XI, 50, sont vraies et n'ont qu'un seul sens littéral, celui qu'énoncent les mots. Saint Jean remarque que Caïphe ne les proféra pas de lui-même, mais que, en sa qualité de pontife, il prophétisa que Jésus mourrait pour son peuple. La mort rédemptrice du Sauveur est donc le sens littéral inspiré par l'Esprit-Saint; mais Caïphe ne se rend pas compte de toute la portée de sa sentence et, par ignorance et malice, ne voit dans la mort du Sauveur qu'un moyen de se concilier la faveur des Romains, tandis qu'elle est destinée à concilier à l'humanité la faveur de Dieu. — 5° Parfois les Pères ont assigné à certains textes des sens assez divers. Ainsi dans les mots *in principio* qui commencent la Genèse, ils voient soit l'indication de temps assez différents, soit l'affirmation du rôle du Verbe dans la création. Les paroles d'Isaïe, LIII, 8 : « Qui racontera sa génération? » sont appliquées par eux soit à la génération éternelle, soit à la génération temporelle, soit à l'une ou à l'autre ou même ni à l'une ni à l'autre. Ces divergences n'impliquent nullement la pluralité des sens littéraux; elles montrent seulement que tous les Pères n'ont pas toujours fixé avec précision le vrai sens littéral de certains passages. Souvent, du reste, les sens multiples qu'ils assignent ne sont que des sens conséquents ou implicitement et nécessairement compris dans le sens littéral. Ainsi les paroles de Notre-Seigneur : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église, » Matth., XVI, 18, indiqueraient comme pierre fondamentale de l'Église soit le Christ, soit Pierre, soit la foi de Pierre, soit même la profession publique de cette foi. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 54-60. Il n'y a pas là quatre sens littéraux présentés comme possibles, mais seulement quatre conditions constitutives du rôle de Pierre : l'Apôtre n'est la pierre fondamentale de l'Église qu'autant qu'il est uni à Jésus-Christ, fondement essentiel de l'édifice, et qu'il reconnaît, par une foi intime et explicite, qu'il n'agit que par la puissance du divin Maître. — Il n'y a donc pas de raison pour admettre que, dans les Saintes Écritures, Dieu ait voulu contrevenir aux lois ordinaires du langage, en exprimant par les mêmes mots plusieurs idées à entendre au sens littéral. — Sur la recherche du sens littéral, voir HERMÉNEUTIQUE, t. III, col. 612-627. — Cf. Reithmayr, *Lehrbuch des biblischen Hermeneutik,* Kempten, 1874, p. 36; Ch. Beelen, *Dissert. theolog. qua sententiam... multiplicem interdum litteralem nullo fundamento niti,* Louvain, 1845; Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., t. I, p. 274; Gilly, *Précis d'introduction à l'Ecrit. Sainte,* Nîmes, 1868, t. II, p. 11-33; Cornely, *Introductio generalis,* Paris, 1885, t. I, p. 513-529; Trochon, *Introd. générale,* Paris, 1886, t. I, p. 506-513.

H. LESÊTRE.

LITURGIE (λειτουργία; Vulgate : *officium, ministerium*). Ce mot désigne, chez les Grecs, une charge, une fonction publique. Dans le langage biblique, le seul dont nous ayons à nous occuper ici, λειτουργία correspond au mot hébreu עבודה, *'ăbôdâh,* qui se dit du ministère des prêtres remplissant leurs fonctions sacerdotales, Num., VIII, 22; XVI, 9, etc., λειτουργεῖν τὴν λειτουργίαν, comme traduisent les Septante. Le ministère sacerdotal que remplit Zacharie dans le temple de Jérusalem est appelé par saint Luc, I, 23, λειτουργία (Vulgate : *officium*). Saint Paul désigne sous le nom de τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας (Vulgate : *vasa ministerii*), Heb., IX, 21, tout ce qui sert aux prêtres pour l'oblation des sacrifices et, Heb., VIII, 6, il applique au ministère sacerdotal du Christ l'expression de λειτουργία (Vulgate : *ministerium*). Jésus-Christ, en tant que prêtre, est τῶν ἁγίων λειτουργός, *sanctorum minister.* Heb., VIII, 2. Saint Paul se qualifie lui-même, Rom., XV, 16, λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, *minister Christi Jesu in gentibus,* comprenant sous ce terme ses fonctions sacerdotales et

apostoliques. Cet emploi restreint de λειτουργός et de λειτουργία n'exclut pas d'ailleurs, çà et là, le sens plus général de ministre, Rom., XIII, 6; Heb., I, 7; Phil., II, 25, et de ministère de bienfaisance et de charité. II Cor., IX, 17; Phil., II, 30; cf. Rom., XV, 27. — Le verbe λειτουργέω, *ministrare,* a pris naturellement dans le Nouveau Testament une signification analogue à celle de λειτουργία et de λειτουργός. Les Septante, dans leur version, l'avaient déjà appliqué au ministère sacerdotal et lévitique. Exod., XXVIII, 35, 43; XXIX, 30; Num., XVIII, 2; Ezech., XL, 46, etc.; cf. Heb., X, 11. Dans les Actes, XIII, 2, λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ Κυρίῳ, *ministrantibus autem illis Domino,* est dit des fonctions sacerdotales des prêtres de la loi nouvelle, c'est-à-dire de l'oblation du sacrifice eucharistique. « L'addition τῷ Κυρίῳ détermine ici (le sens de λειτουργούντων) et lui donne la signification précise de célébrer le service divin. » A. Legendre, *L'Église naissante et l'Eucharistie,* in-8°, Angers (1902), p. 10. Cf. Beelen, *Comment. in Acta Apostolorum,* Louvain, 1864, p. 324. L'Écriture ne nous a pas conservé les prières qui accompagnaient la célébration des saints mystères, mais nous en trouvons les formules les plus anciennes dans la *Doctrina duodecim Apostolorum.* IX-X, édit. Harnack, in-8°, 1884, p. 28-36. — Plus tard le terme de « liturgie » a reçu des acceptions particulières et diverses qu'il n'y a pas lieu d'exposer ici, parce qu'elles ne sont pas bibliques.

1. LIVRE, ouvrage d'esprit. Les questions relatives à la matière et à la forme extérieure des manuscrits anciens de la Bible, à leur disposition intérieure, à leur étendue, à leurs conditions diverses d'existence et de durée, ne sont point une simple affaire de curiosité archéologique; elles intéressent aussi, quelquefois très gravement, la critique et l'exégèse et ont même leur contre-coup sur l'histoire de la révélation. Nous réunirons dans ce travail, en nous tenant autant que possible sur un terrain exclusivement biblique, les notions les plus nécessaires à l'étude de l'Écriture.

I. DÉFINITIONS. — 1° *Le mot « livre » en hébreu.* — Le mot סֵפֶר, *sêfér,* employé 182 fois dans l'Ancien Testament, signifierait, selon l'étymologie reçue, « ce qui est poli, frotté, » c'est-à-dire « surface aplanie en vue de recevoir un écrit ». Cette dérivation est très incertaine. Le verbe סָפַר, *sâfar,* aux modes personnels, veut dire simplement « compter » et le participe סוֹפֵר, *sôfêr* (48 fois), ou bien n'est qu'un dénominatif de סֵפֶר ou bien se rattache lui aussi à la signification ordinaire de « compter ». D'ailleurs l'étymologie importe peu; il suffit de savoir qu'on appelle סֵפֶר la moindre feuille volante : une lettre, II Sam., XI, 14, 15; II Reg., V, 5; X, 17; XX, 12; Is., XXXIX, 1; Jer., XXIX, 1, un contrat de vente ou d'achat, Jer., XXXII, 10-12, un acte d'accusation, Job, XXXI, 35, le *libellus repudii* qu'on devait remettre à la femme divorcée, Deut., XXIV, 1, 3, un document quelconque. Jos., XVIII, 9; I Sam., X, 25; Esther, II, 23. Ce mot a par exception le sens d'écriture dans Dan., I, 4; mais le sens habituel est celui de rouleau écrit quelle qu'en soit la longueur.

2° *Le mot « livre » en grec et en latin.* — *Liber,* ainsi que βίβλος ou βύβλος, désignait primitivement l'écorce intérieure de certains arbres, comme le frêne, le hêtre et le tilleul, écorce dont on se servait pour écrire, faute de matériaux plus convenables. Ces noms furent ensuite appliqués par extension à la moelle du papyrus qu'on se représentait comme une série de pelures superposées. Plus tard on appela *liber,* βίβλος, le rouleau de papyrus chargé d'écriture; le papyrus non écrit était appelé *charta,* χάρτης. Le diminutif βιβλίον se disait d'abord des écrits de peu d'étendue (comme *libellus*) des lettres par exemple; mais dans la suite il devint tout à fait synonyme de βίβλος. — Dans les Septante et la Vulgate βιβλίον ou βίβλος et *liber* prennent naturellement le sens correspondant de l'hébreu סֵפֶר. L'usage du Nouveau Testament n'a de particulier que l'expression livre de vie, Apoc. (6 fois); Phil., IV, 3; et le diminutif βιβλαρίδιον. Apoc., X, 2, 9, 10.

II. SUBSTANCES ANCIENNEMENT EMPLOYÉES POUR ÉCRIRE. — 1° *Matériaux divers.* — 1. De tout temps on a cherché à éterniser la mémoire des grands événements en les écrivant sur le plus durable des matériaux, la *pierre.* Cf. Job, XIX, 24. Cet usage était fréquent en Égypte, en Chaldée et en Assyrie. Le décalogue était gravé sur des tables de pierre, Ex., XXIV, 12; XXXI, 18; XXXII, 15-19; Deut., IV, 13; IX, 10; X, 4; mais il est probable que le Deutéronome fut simplement tracé sur de grandes dalles de pierre enduites de chaux. Deut., XXVII, 2-8; Jos., VIII, 32. — 2. Le *métal* a servi pour le même but. On sait qu'à Rome les lois et les traités étaient gravés sur le *bronze.* Cf. I Mach., VIII, 22-29; XIV, 26. Les diplômes militaires des vétérans, dont on possède encore une centaine d'exemplaires, étaient écrits sur deux tablettes d'*airain* reliées par des anneaux. On employait surtout le *plomb* pour des usages superstitieux : à Dodone, questions adressées à l'oracle; ailleurs, formules magiques, exécrations, etc. Pausanias, IX, XXXI, 4, raconte qu'on montrait à Hélicon les œuvres d'Hésiode gravées sur plomb; mais cet usage littéraire n'a pu être que très exceptionnel. — 3. Les Chaldéens et les Assyriens nous ont laissé de véritables bibliothèques d'*argile.* On écrivait au poinçon les tablettes récemment pétries, puis on les cuisait au four, enfin on les empilait selon leur numéro d'ordre comme les feuillets d'un livre. Pour les lettres et les contrats, on recouvrait la tablette une fois cuite d'une mince enveloppe d'argile, sur laquelle on gravait soit l'adresse du destinataire soit le résumé de l'acte avec le nom des témoins et on soumettait le tout à une nouvelle cuisson. Il n'est guère douteux que les Juifs n'aient connu ce mode d'écrire, puisqu'il était universellement usité en Palestine et dans tout l'Orient vers l'époque de l'Exode, comme le prouve la trouvaille de Tell el-Amarna. Cependant on n'en voit dans la Bible d'autre vestige que la brique où Ézéchiel, IV, 1-2, trace le plan de l'investissement de Jérusalem. — 4. Les tablettes de *buis* ou d'*ivoire* enduites de cire étaient très communes en Grèce et en Italie pour les notes, les comptes et la correspondance. Parfois on en réunissait deux ou plusieurs ensemble de manière à former une espèce de livre. L'exemple de Zacharie nous montre qu'elles étaient usitées en Palestine au temps de J.-C. Luc., I, 63. — La Bible n'offre pas trace des divers matériaux employés encore de nos jours en certains pays : écorces d'arbres, feuilles de palmier, planchettes de bois, tissus. Les écrits inspirés nous ont été transmis exclusivement dans des livres de cuir, de papyrus, de parchemin ou de papier.

2° *Peau préparée, cuir.* — En dehors de l'Égypte, où le papyrus remonte aux origines, et de la Chaldée, qui connut de tout temps ses livres d'argile, la plupart des peuples anciens se servaient pour écrire de peaux préparées. Diodore de Sicile rapporte, sur la foi de Ctésias, que les livres sacrés des Perses ne remplissaient pas moins de 1 200 peaux de bœuf. Diodore, II, 32. Hérodote, V, 58, affirme que de son temps encore les barbares continuaient à écrire sur des dépouilles d'animaux et que les Ioniens appelaient les rouleaux de papyrus διφθέραι, « peaux, » parce qu'autrefois ils se servaient de peaux pour écrire. Strabon, XX, 1, mentionne, d'après Nicolas de Damas, une lettre écrite sur peau, adressée par les Indiens à l'empereur Auguste. — Le peuple juif, dont l'Égypte était le berceau et qui entretint toujours avec l'empire des Pharaons des rapports de commerce et de voisinage, ne put ignorer l'usage du papyrus. Nul doute qu'il ne l'ait employé pour les écrits ordinaires. Le livre dicté à Baruch par Jérémie et que le roi Joakim, après

en avoir entendu lire deux ou trois colonnes, déchira et jeta dans un réchaud allumé était certainement un rouleau et très probablement de papyrus. Jer., XXXVI, 21-23. Mais pour les écrits sacrés, regardés comme tels, il semble que l'usage le plus ancien ait exigé l'emploi de peaux travaillées. L'exemplaire de la *Thora* envoyé à Ptolémée Philadelphe par le grand-prêtre Éléazar était écrit en lettres d'or sur des peaux (διφθέραι) dont le pharaon admira la finesse et l'agencement. Josèphe, *Antiq. jud.*, XII, 2. Du reste, cette coutume s'est maintenue jusqu'à nos jours, comme il est aisé de le constater par l'examen des livres liturgiques hébreux déposés dans les principales bibliothèques. — A proprement parler, la matière employée par les Juifs pour les rouleaux des synagogues n'était pas le parchemin, mais un cuir véritable que le Talmud appelle *gevil* (גויל) et la Mischna simplement peau (עור). Le parchemin leur était connu et ils en distinguent deux espèces, le *qelaf* (קלף) et le *doxostos* (דוכסוסטוס), mot évidemment dérivé du grec, mais d'une étymologie incertaine. On se sert du parchemin pour les phylactères et on peut s'en servir pour les *megilloth*. Sur les passages du Talmud relatifs à ces matériaux et sur les règles à suivre pour le choix et l'assemblage des peaux destinées à former un rouleau sacré, voir Blau, *Studien zum althebr. Buchwesen*, Strasbourg, 1902, p. 22-29.

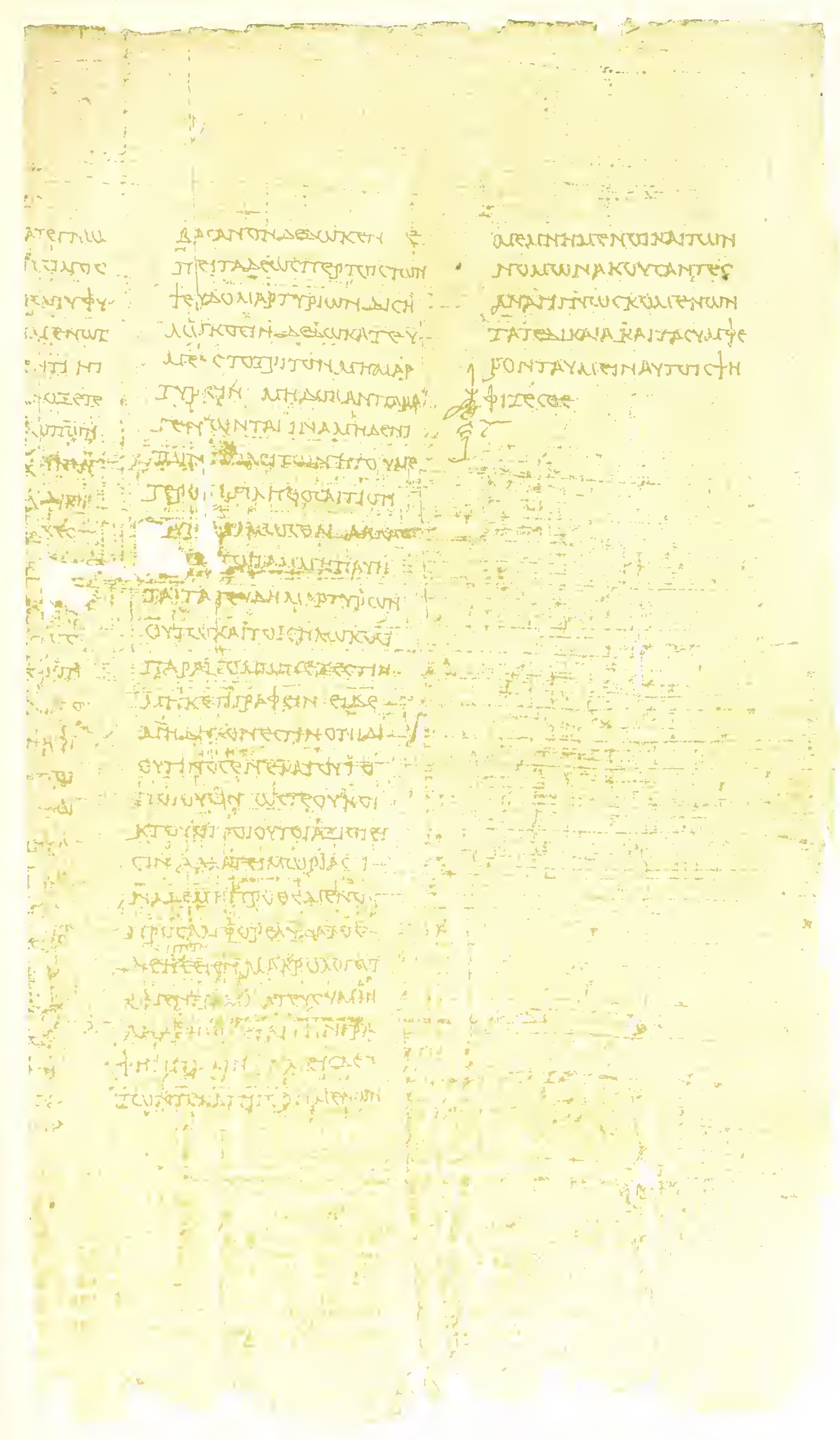
3° *Papyrus*. — Bien que les papyrus les plus anciens parvenus jusqu'à nous ne remontent probablement pas



104. — Scribe accroupi. Musée du Louvre.

au delà de trois mille ans avant J.-C., nous pouvons affirmer avec certitude que le papyrus était connu bien auparavant. Le signe hiéroglyphique du rouleau de papyrus, , pour désigner le livre, la science et les idées abstraites, paraît aussi ancien que l'écriture elle-même et on le trouve représenté dans les peintures et les sculptures des époques les plus reculées. On voit au Musée du Louvre un scribe accroupi de la cinquième dynastie déroulant sur ses genoux un livre en tout pareil à ceux que les tombeaux égyptiens nous ont livrés (fig. 104). Ce n'est pas ici le lieu de décrire la fabrication du papyrus. Pendant de longs siècles l'Égypte en eut le monopole. Plus tard elle l'exporta dans le monde civilisé par l'intermédiaire des Phéniciens. La Grèce ne l'adopta qu'au VIe siècle avant notre ère. Auparavant on écrivait peu en pays grec. Les poésies se transmettaient oralement et il suffisait d'une copie d'Homère sur peau ou sur bois pour chaque école d'aèdes. Hésiode, d'après Pausanias, IX, XXXI, 4, était gravé sur plomb, comme on l'a dit plus haut. Les compositions en prose des logographes, des historiens et des philosophes, ne pouvant pas aisément s'apprendre par cœur, firent la fortune du papyrus. Au Ve siècle, il se vendait à Athènes, très cher encore, sous le nom de χάρτης (papyrus non écrit) qu'il gardera. Après la fondation d'Alexandrie, l'exportation du papyrus prit une nouvelle extension et il devint d'un usage général pour toutes les œuvres littéraires. C'est ce qui explique l'erreur de Varron et de Pline qui en fixent la découverte à cette époque. Une fois adopté par les peuples civilisés comme matière à écrire, le papyrus régna sans rival. Le parchemin, malgré ses incontestables avantages, ne réussit que très lentement à le détrôner. Pratiquement, jusqu'au IVe siècle de notre ère, tous les ouvrages littéraires sont écrits sur papyrus. Quand la récolte de papyrus était mauvaise en Égypte, le commerce de la librairie était en souffrance dans le monde entier. Pline, *H. N.*, XIII, 13. Nous pouvons supposer avec grande probabilité que les originaux de tous les livres du Nouveau Testament ont été écrits sur papyrus et c'est ce qui explique leur disparition rapide. Saint Paul prie Timothée de lui rapporter de Troade les livres et surtout les parchemins (μεμβράνας) qu'il y a laissés, II Tim., IV, 13; mais saint Jean, quand il parle de lettre à écrire, ne songe qu'au papyrus. II Joa., 12. Or, les rouleaux de papyrus s'usaient assez vite : on regardait comme très anciens les rouleaux de deux ou trois cents ans. L'usure était bien plus rapide pour les volumes souvent déroulés, tels que les livres canoniques. Aussi n'est-il resté des manuscrits bibliques des trois premiers siècles de notre ère que de rares et courts fragments, échappés comme par miracle à la destruction du temps.

4° *Parchemin*. — Suivant la tradition, le parchemin est originaire d'Asie Mineure, comme le papyrus d'Égypte. Cette tradition, il est vrai, nous arrive escortée de détails controuvés. Au dire de Pline, qui s'appuie sur Varron, lorsque Eumène II (197-158 avant J.-C.), roi de Pergame, eut décidé la fondation d'une grande bibliothèque rivale de celle d'Alexandrie, Ptolémée, pris de jalousie, interdit l'exportation du papyrus sur les côtes asiatiques. Eumène fut donc obligé de se rejeter sur d'autres matériaux et de là naquit l'invention du parchemin. Pline, *H. N.*, XIII, 68. Saint Jérôme fait allusion à cette histoire, mais il substitue Attale à Eumène. *Epist.*, VII, *Ad Chromat.*, t. XXII, col. 339. Cependant le nom de parchemin, *pergamena charta*, évidemment emprunté au lieu d'origine, ne se rencontre pas, ce semble, avant un édit de Dioclétien de l'an 301. — Le perfectionnement ou, si l'on veut, l'invention attribuée aux rois de Pergame consistait en ceci : la peau au lieu d'être tannée, était d'abord débarrassée de ses poils, corrodée par la chaux, puis frottée et polie à la pierre ponce. — L'invention des Attales trouva d'abord peu de faveur auprès du public, des écrivains et des libraires. Le parchemin fit concurrence aux tablettes de cire, mais non au papyrus, considéré toujours comme une matière noble, distinguée. Pas un des livres retrouvés à Herculanum, où ils étaient ensevelis depuis l'éruption de l'an 79 de notre ère, n'est en parchemin. Ce nouveau produit ne servit guère d'abord que pour les comptes, les brouillons, les lettres familières, enfin pour les exemplaires qu'on voulait emporter en voyage. On l'employait aussi comme étui des rouleaux en papyrus (*pænula*, φαινόλης ou φαιλόνης) et comme étiquette extérieure (*index*, *membranula*, σίλλυβος). Ce ne fut guère qu'au IVe siècle que l'usage en devint général. Pratiquement sa diffusion coïncide avec la victoire du christianisme et ce furent les chrétiens qui, les premiers, l'employèrent en grand pour les



FRAGMENT [illegible] HYPERIDE *Papyrus CXXVI*

œuvres littéraires. Toute la bibliothèque de saint Maxime de Césarée, contenant entre autres ouvrages les écrits d'Origène, était encore en papyrus. Comme cette matière se détériore facilement, deux prêtres de Césarée, Acacius et Euzoïus, la firent transcrire sur parchemin. Sur l'ordre de Constantin, Eusèbe fit préparer cinquante exemplaires des Livres Saints écrits sur parchemin pour les églises de Constantinople. A partir de ce moment, le papyrus ne servit plus guère pour la transcription de la Bible; et quand les Arabes, au VII[e] siècle, envahirent l'Égypte, le papyrus ne fut plus employé que par la chancellerie pontificale. Les papes continuèrent à en faire usage pour leurs bulles jusqu'au XI[e] siècle.

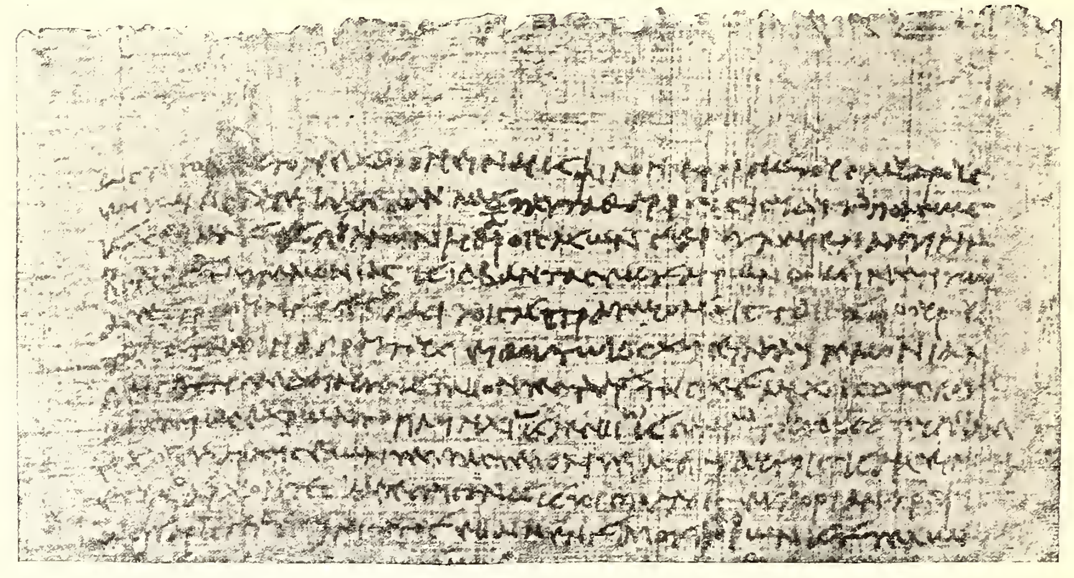
5° *Papier.* — Dès l'antiquité la plus reculée, les Chinois ont connu le papier de riz, et les Espagnols, lors de la conquête de l'Amérique, trouvèrent les Mexicains en possession d'un papier indigène, fait d'agave. On s'accorde assez généralement à regarder les Arabes comme les inventeurs du papier dont nous nous servons aujourd'hui, mais la question du temps et du lieu de l'invention n'a jamais été tirée au clair. Ce que l'observation microscopique permet d'affirmer aujourd'hui, c'est que le premier papier était fait de lin ou de chiffons et non de coton, comme on l'avait cru longtemps. Il ne faut donc pas se fier aux mentions de *charta bombycina, gossypina, cuttunea, xylina,* qu'on trouve fréquemment dans les anciens catalogues et répertoires bibliographiques. Wattenbach regarde comme très probable que toutes ces appellations dérivent par erreur de *charta bambycina* (fabriquée à Bambycé). Des Arabes, le papier passa en Espagne (Jativa, Valence, Tolède) et en Italie (Fabriano dans la marche d'Ancône, Padoue, Trévise), puis en France et en Allemagne. Au X[e] siècle il était commun, mais on ne s'en servait guère pour la transcription des Livres Saints; et, au milieu du XV[e] siècle, au moment de l'invention de l'imprimerie, il était loin d'avoir supplanté le parchemin. Son importance au point de vue de la critique biblique est donc assez restreinte. Il ne peut servir à déterminer l'époque des manuscrits; il ne donne pas non plus d'indication précise sur leur origine. En effet, il est difficile de distinguer la provenance du papier, car dès cette époque il était exporté au loin et les marques célèbres étaient souvent contrefaites.

III. Forme des livres anciens. — La forme qu'affecte le livre chez les divers peuples dépend principalement de la matière employée pour écrire. Là où l'on se sert d'olles ou feuilles de palmier, d'écorces d'arbre, de planchettes de bois, on taille ces sortes de pages sur un même format et on les tient unies ensemble par une ficelle passée à chaque extrémité, de façon que le livre ressemble à un éventail ou à une jalousie. En Chine, où on emploie de longues bandes de papier de riz écrit d'un seul côté, on replie cette bande sur elle-même et on assujettit un des bords, l'autre bord restant libre. — Mais, au point de vue biblique, nous n'avons à nous occuper que du rouleau ou volume et du codex ou livre carré. Bien qu'il y ait quelques exceptions, on peut dire en général que le cuir et le papyrus prennent la forme de rouleau, tandis que le parchemin et le papier prennent la forme de codex.

I. Rouleaux ou volumes (*volumina*). — 1° *Rouleaux hébreux liturgiques.* — Les anciens manuscrits hébreux, liturgiques et autres, avaient certainement la forme de rouleaux, presque exclusivement usitée jusqu'au IV[e] siècle de notre ère. Le livre des prophéties de Jérémie que Joakim déchira à coups de canif et jeta dans un réchaud, après en avoir entendu lire trois ou quatre colonnes (*delaṭôṭ*), était un rouleau. Jer., XXXVI, 23. Rouleau aussi certainement était le livre présenté à Jésus dans la synagogue de Nazareth, livre qu'il déroula pour le lire (ἀναπτύξας ou ἀνοίξας) et qu'il enroula ensuite, la lecture achevée. Luc., IV, 17-20. Du reste les allusions bibliques supposent toujours cette forme. Cf. Is., XXXIV, 4; Job, XXXI, 35-36; I Mach., III, 48, etc. Noter que סֵפֶר, « livre, » et מְגִלַּת סֵפֶר, « rouleau de livre, » sont deux expressions synonymes. Les livres présentés par les Juifs au roi Ptolémée étaient des rouleaux, d'après le faux Aristée. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, II, 10. Plus tard les manuscrits d'usage privé reçurent la forme de codex, mais le rouleau est resté jusqu'à nos jours la forme liturgique et c'est celle des livres destinés aux lectures publiques dans les synagogues. — Ces rouleaux ne contiennent absolument que le texte sacré, sans titres ni notes, sans voyelles ni accents. La transcription de ces manuscrits est soumise à des règles minutieuses qui sont surtout rigoureuses pour la *Thora* (Pentateuque), un peu moins pour les prophètes (*nebi'im*) et beaucoup moins pour les cinq *meghillôth* (Esther, Lamentations, Cantique des Cantiques, Ecclésiaste, Ruth). L'écriture est disposée en colonnes parallèles, de dimensions à peu près égales, dans le sens de la largeur du rouleau. La colonne s'appelle *délét,* « porte, » dans l'Écriture, *paṣ,* même sens, dans le Talmud, *'ammûd,* « colonne, » ou *daf,* « planche, » chez les rabbins du moyen âge. Il doit y avoir une marge inférieure et une marge supérieure d'une largeur déterminée, différente suivant les écoles; entre les colonnes règne un espace blanc à peu près égal à la moitié d'une marge. Entre les divers livres de l'Écriture, y compris les cinq livres de la *Thora,* on laisse en blanc un espace de quatre lignes. Cet espace blanc est seulement de trois lignes entre les douze petits prophètes. Comme les peaux dont l'assemblage forme le rouleau ne sont pas toujours pareilles, la largeur des colonnes varie un peu d'une peau à l'autre; il y en a d'ordinaire trois ou quatre par peau. — Les rouleaux liturgiques ne sont jamais écrits que d'un seul côté, le côté intérieur. Du reste les volumes opisthographes, ou écrits des deux côtés, même pour l'usage privé, paraissent avoir été aussi rares chez les Hébreux que chez les Grecs et chez les Latins. Celui qu'aperçut Ézéchiel, II, 10, et l'auteur de l'Apocalypse, V, 1 (βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν), est une exception expressément signalée. Chaque extrémité s'enroulait autour d'une tige appelée communément « arbre de vie ». — Quelques-uns de ces livres liturgiques, conservés dans nos bibliothèques, sont énormes. Le rouleau coté *cod. hebr.* 1 à la Casanatense de Rome a 34[m] 50 × 0[m] 69 et contient 207 colonnes; le *man. hébreu* 56 de la Bibliothèque nationale de Paris mesure 48[m] 90 × 0[m] 585 et compte 247 colonnes; le manuscrit du Vatican *hebr.* 2 est formé de 73 peaux cousues ensemble, a de 73 à 75 centimètres de largeur et le catalogue lui attribue 183 pieds 6 pouces de longueur. Il faut ces grandes dimensions pour que le rouleau renferme tout le Pentateuque et soit lisible à une certaine distance. Mais nous avons des raisons de croire que ces immenses exemplaires n'existaient pas autrefois. L'écriture était très menue et très serrée. Saint Jérôme se plaint qu'il ne peut plus la déchiffrer la nuit et qu'il a beaucoup de peine à la lire en plein jour. *In Ezech.*, lib. VII, *prolog.*, t. XXV, col. 199. Il mentionne expressément la petitesse des caractères : *litterarum parvitas.* Tous les textes du Talmud supposent que les Livres sacrés étaient maniables et portatifs et le Pentateuque étant toujours écrit sur un seul rouleau, de même que les Prophètes, il fallait que l'écriture en fût assez fine. Cela explique les innombrables confusions de lettres pareilles qui ont été commises par les copistes, comme en témoignent les passages parallèles et les versions.

2° *Rouleaux ou volumes grecs et latins.* — La forme nous en est bien connue par les descriptions des anciens, par les peintures et les sculptures contemporaines et par les exemplaires conservés. Aucun rouleau biblique, en grec ou en latin, n'est parvenu en entier jusqu'à nous; mais les tombeaux égyptiens nous ont conservé des livres

grecs du IIIe siècle avant J.-C. et le Musée de Naples garde précieusement les 3000 rouleaux, la plupart assez fragmentaires, ensevelis à Herculanum, l'an 79 de notre ère, par l'éruption du Vésuve. — On écrivait sur la bande de papyrus toute préparée, en colonnes parallèles dont la hauteur était égale à la largeur du rouleau. La première colonne, à gauche, restait libre pour le titre, la dernière, à droite, portait diverses indications : nom de l'auteur et de l'ouvrage, stichométrie. Voir fig. 105, le fac-similé du papyrus d'Hypéride (IIe siècle avant J.-C.). On collait ordinairement l'extrémité de la bande sur une tige cylindrique (ὀμφαλος, *umbilicus*) autour de laquelle s'enroulait le volume. A un des bouts renflés de la tige était suspendue une étiquette portant le titre du livre et son numéro d'ordre. — La bande de papyrus ne s'écrivait que d'un seul côté, celui où les fibres de la moelle étaient horizontales. L'écriture encore fraîche pouvait s'effacer à l'éponge, mais le grattage était peu praticable. On possède cependant quelques papyrus opisthographes (fig. 106) et même quelques palimpsestes. — Comme on pouvait toujours coller de nouvelles feuilles, la longueur de la bande était indéfinie. On a découvert dans les tombeaux égyptiens des bandes assez longues pour contenir tout le Livre des Morts : ainsi le papyrus d'Orbiney a 21 mètres, le papyrus magique Harris atteint 43m50. Sur ce dernier on pourrait écrire l'*Odyssée* entière. Mais les rouleaux destinés à l'usage des vivants étaient de proportions beaucoup plus modestes, car les longs volumes sont fragiles et peu maniables. On donnait deux ou trois mètres à un livre de poésie; de quatre à six à un livre de prose. Dans les peintures gréco-romaines, les rouleaux remplissent à peine la main (fig. 107) et ne paraissent pas avoir plus de 20 ou 30 centimètres de largeur. Ceux d'Herculanum sont particulièrement petits.



106. — Fac similé d'un manuscrit opistographe de la *Politique* d'Aristote. Papyrus du British Museum.

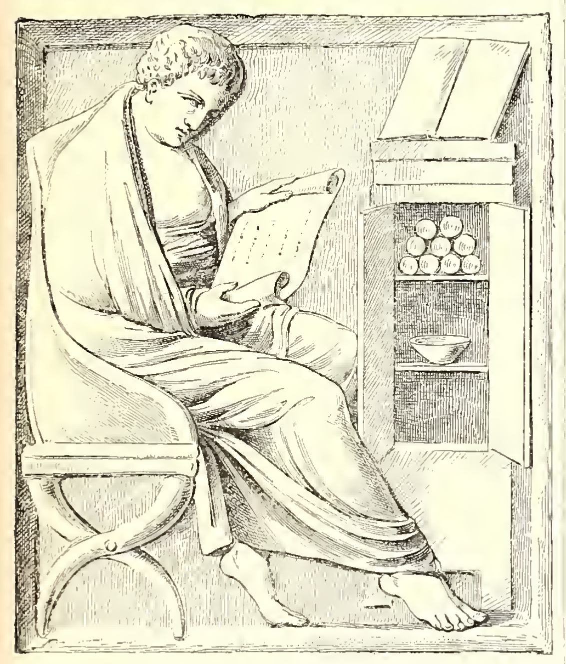
II. CODEX OU LIVRE CARRÉ. — On appelait autrefois *caudex* ou *codex* l'assemblage de plusieurs tablettes de cire qui prenaient le nom de diptyques, triptyques et en général polyptyques, suivant le nombre des planches. Sénèque, *De brevit. vitæ*, 13. On s'en servait surtout pour écrire les comptes, d'où l'expression : *tabulæ* ou *codex accepti et expensi,* et on les conservait dans les archives de famille (*tabulina*). Pline, *H. N.*, XXXV, 7. Quand le parchemin devint d'un usage commun, il remplaça les tablettes pour le même office et on lui donna la même forme, la forme de cahiers juxtaposés et cousus ensemble. C'est l'origine de notre livre actuel. — Le codex ne supplanta le rouleau que lentement et pas avant le quatrième siècle de notre ère pour les ouvrages littéraires. On l'employa d'abord pour les traités classiques, grammaires, dictionnaires, etc., où le rouleau, avec ses dimensions uniformes et son maniement toujours un peu long, était incommode. Puis vinrent les traités juridiques, d'où le nom de *codex,* « code, » pour désigner les recueils de lois. Nous verrons que les chrétiens furent les premiers à adopter le codex pour leurs livres sacrés.

1° *Codex hébreux.* — Les Bibles hébraïques à l'usage des particuliers sont en général des codex et non pas des rouleaux. La page est presque toujours divisée en plusieurs colonnes, trois le plus souvent. Le nombre de lignes dépend naturellement du format, mais comme le format in-octavo domine il est en moyenne de vingt-cinq ou trente. Les lignes, courtes, renferment rarement vingt lettres et quelquefois pas plus de dix. Le codex *Oriental* 1474, du Musée Britannique, avec sa colonne unique de cinquante-trois lettres, est un cas tout à fait exceptionnel. — A l'encontre des rouleaux liturgiques, les codex sont accentués et munis de leurs points-voyelles. Les trois marges, supérieure, inférieure et extérieure, ainsi que les entrecolonnements sont garnis de notes diverses qui constituent la grande et la petite massore. Voir MASSORE.

2° *Codex grecs et latins.* — A part quelques rares fragments de papyrus qui peuvent dater du IIIe siècle, mais dont l'époque n'est pas facile à préciser, les livres bibliques en grec et en latin ne nous ont été conservés que sous la forme de codex. Il y en a de toutes les dimensions, depuis l'énorme in-folio de Stockholm, surnommé *Gigas librorum* (voir t. III, col. 238), jusqu'aux jolies bibles de poche du XIIIe et du XIVe siècle. Les plus anciens, le *Vaticanus*, le *Sinaiticus* et le *Vercellensis* (Évangiles selon l'ancienne version latine) datent du IVe siècle. C'est l'époque où la forme de codex devint générale pour tous les livres. Auparavant elle n'était qu'exceptionnelle, par exemple pour les livres destinés à être emportés en voyage ou pour les traités de grammaire, de lexicographie, de jurisprudence. Les chrétiens paraissent l'avoir adoptée de bonne heure et

relativement plus tôt que les auteurs païens. Elle se propagea très vite et à la fin du IVe siècle saint Jérôme nous parle plus souvent de codex que de rouleaux (*volumina*).

Les exemplaires existants sont généralement composés de cahiers de trois ou quatre feuillets doubles (*terniones, quaterniones,* douze et seize pages respectivement). Quelquefois les cahiers ont cinq feuillets doubles ou vingt pages. Il en est ainsi pour le *Vaticanus*, le *Marchalianus,* le *Rossanensis,* etc. — Il est assez rare que les pages soient à une seule colonne, excepté pour les manuscrits gréco-latins, comme le *Codex Bezæ,* t. I, col. 1768, le *Laudianus* des Actes, col. 127, le *Claromontanus,* t. II, col. 795, et l'*Augiensis* de saint Paul, où le grec et le latin se font pendant sur les deux pages juxta-



107. — Livres en forme de rouleaux.
D'après Mazois, *Palais de Scaurus*, pl. 8, p. 202.

posées. Cependant le *Codex rescriptus Ephræmi*, manuscrit unilingue, n'a qu'une seule colonne, t. II, col. 1872. Le nombre des colonnes tant pour les manuscrits grecs que pour les latins est généralement de deux, quelquefois de trois (*Sinaiticus,* Psautier d'Utrecht, Heptateuque de Lyon). Le *Vaticanus*, avec ses quatre colonnes à la page, présente une disposition unique en son genre. On a voulu voir dans la pluralité des colonnes un souvenir des rouleaux qui offraient toujours à l'œil du lecteur plusieurs colonnes à la fois. Il est probable qu'il ne faut y chercher qu'une simple raison de commodité, les copistes préférant les lignes courtes où le regard s'égare moins facilement. Le *Codex Ephræmi,* avec son unique colonne, compte une quarantaine de lettres à la ligne, le *Vaticanus* en a seize, le *Sinaiticus* seulement douze, et l'*Alexandrinus,* avec sa double colonne, environ vingt-deux. Il représente à peu près la moyenne des manuscrits.

Bibles de luxe. — De bonne heure, artistes et calligraphes rivalisèrent d'efforts pour orner la Bible et lui donner une magnificence extérieure en rapport avec la vénération dont elle était l'objet. Les cinquante exemplaires qu'Eusèbe fit copier pour Constantin étaient d'une splendeur vraiment impériale. *Vita Const.*, IV, 37, t. XX, col. 1185 : ἐν πολυτελῶς ἠσκημένοις τεύχεσι. Le *Vaticanus* le *Sinaiticus,* qui datent peut-être de cette époque et sont en tout cas du IVe siècle, peuvent nous en donner une idée. Le parchemin du *Sinaiticus* provient de très fines peaux d'antilopes et les feuillets sont si grands (environ 0,34 × 0,37) que chaque animal, au dire de Tischendorf, n'a pas pu en fournir plus de deux. L'*Alexandrinus* et le *Claromontanus* leur sont à peine inférieurs en beauté. Plus tard le parchemin nu parut trop vulgaire : on le teignit de pourpre. Anciennement le parchemin coloré ne servait guère que pour les gaines ou étuis dans lesquels on enfermait les rouleaux de prix, ou pour les étiquettes (*index,* σίλλυβος) qu'on suspendait à l'extérieur pour indiquer le titre du livre et son numéro d'ordre. Mais nous apprenons de Jules Capitolin que Maxime le Jeune encore écolier reçut d'une de ses parentes un Homère, écrit sur pourpre en lettres d'or. Ce luxe paraît avoir été assez fréquent pour les Livres sacrés, s'il faut en juger par les sorties de saint Jérôme, contre ces collectionneurs plus curieux du dehors que du dedans. *Præf. in Job,* t. XXVIII, col. 1142; *Epist.*, CVII, *ad Lætam,* 12, t. XXII, col. 876; *Epist.,* XXII, *ad Eustochium,* 32, t. XXII, col. 418. Cf. S. Isidore, *Etymol.*, VI, 11, t. LXXXII, col. 240. On sait avec quel esprit saint Jean Chrysostome, *In Joa. Hom. XXII,* t. LIX, col. 187, raille, chez ses contemporains, le même travers. Il nous est resté d'assez nombreux spécimens de ces bibles luxueuses. On peut citer pour le grec : le *Codex purpureus Rossanensis* (Évangiles à peintures de Rossano), le *Codex purpureus Beratinus* (Évangiles de Bérat d'Albanie), le *Codex purpureus Petropolitanus* (Évangiles de Patmos ou de Saint-Pétersbourg), le *Codex Sinopensis* récemment entré à la Bibliothèque nationale de Paris; pour le latin : le *Codex Adæ* de Trêves, les Évangiles de Saint-Médard (Bibliothèque nat., lat. 8850), le manuscrit *Hamilton 251*, maintenant à Oswego (États-Unis), les Évangiles de Vienne, appelés « Évangiles du sacre », parce que c'est sur cet exemplaire que les empereurs prêtent serment.

Au point de vue du luxe et de l'art, aucun ouvrage n'a jamais été mieux traité que la Vulgate latine. Les scribes irlandais, anglo-saxons, français, allemands, italiens et espagnols, l'embellirent à l'envi. Comme types de Bibles anglaises, il suffit de mentionner le *Book of Kells,* le *Book of Lindisfarne,* le *Codex aureus Holmiensis* conservé à Stockholm mais provenant de Cantorbéry. L'Espagne offre de très beaux spécimens dans le *Cavensis,* le *Toletanus,* le *Legionensis I,* les trois Bibles d'Alcala (maintenant à l'Université centrale de Madrid). La France ne resta pas au-dessous, surtout à partir de Charlemagne. Deux célèbres écoles de calligraphes se formèrent : l'une à Fleury, sous l'impulsion de Théodulfe qui en était abbé, l'autre à Saint-Martin de Tours qui avait pour abbé Alcuin. Les deux Bibles jumelles de Théodulfe, la Bible de Mesmes (Bibliothèque nat., n° 9380) et la Bible du Puy sont des chefs-d'œuvre de calligraphie : « Rien ne dépasse, comme finesse et comme élégance, cette gracieuse minuscule écrite, en plus de soixante feuillets de l'un comme de l'autre manuscrit, sur parchemin pourpré, en des traits déliés d'argent rehaussé d'or. » S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* p. 145. Les Bibles de Tours sont à peine inférieures. Nommons le *Codex Vallicellianus* (B 6 de la Vallicelliana, Rome), la première Bible de Charles le Chauve (Biblioth. nat., lat. 1), la Bible de Bamberg, la Bible de Berne, la Bible de Zurich, la Bible de Grandval (Musée britannique, *add.* 10546), sans oublier la deuxième Bible de Charles le Chauve (Biblioth. nat., lat. 2) le *Codex Paulinus* (Saint-Paul-hors-les-Murs, Rome), les Évangiles de Saint-Emmeran (Biblioth. royale de Munich, lat. 14000) « le plus luxueusement décoré peut-être des manuscrits des Évangiles. Il est écrit en entier en lettres d'or ». Berger, *Histoire,* p. 295. Il faudrait passer en revue, pour être juste, toutes les autres écoles de calligraphie, Einsiedeln et Reichenau, Bobbio et Milan,

Luxeuil et Corbie, Saint-Gall, etc. — Ce luxe s'explique non seulement par la vénération envers les Livres Saints, mais aussi par le fait que plusieurs de ces exemplaires fastueux étaient destinés à de grands personnages. Ainsi l'*Amiatinus* devait être offert au Saint-Siège. On conserve au Vatican une Bible hébraïque (*Urbin. hebr.* 1) qui serait d'un usage fort incommode, à cause de ses dimensions gigantesques — 58 1/2 centimètres de haut, 40 de large, 28 1/2 d'épaisseur, reliure comprise — mais qui est une merveille pour la richesse des matériaux et la beauté de l'exécution. Elle comprend 979 feuillets de fort vélin et renferme, outre le texte, le targum et les massores. C'est un présent des juifs au pape.

V. Écrins et armoires a serrer les livres. — Les livres sacrés des Juifs devaient être enfermés dans une gaine de cuir ou de parchemin, ou enveloppés dans une étoffe de soie, de lin ou de laine. Cette enveloppe appelée *mitpaḥat* (voile ou manteau, Is., III, 22; Ruth, III, 15) participait à la sainteté du livre et devait être enterrée, elle aussi, quand elle devenait hors d'usage. C'était une profanation que de toucher une *Thora* « nue », c'est-à-dire dépouillée de son enveloppe. Le Talmud est plein de prescriptions relatives à ce point. Voir Blau, *Studien*, p. 173-177. — L'armoire où la Loi était conservée dans les synagogues s'appelait *'ârôn*, « arche, » ou plus souvent *ṭêbâh*, « caisse, boîte. » Saint Jérôme y fait souvent allusion. Chez les Grecs et les Romains les rouleaux de luxe, spécialement les livres de poésies, étaient aussi enfermés dans un étui de parchemin, d'étoffe ou de cuir. Mais en général on se passait de cette précaution; les rouleaux d'Herculanum et ceux qu'on a trouvés dans les tombeaux d'Égypte n'avaient pas cette enveloppe; on se contenait de les lier avec un cordon pour les maintenir pliés. Quand un ouvrage avait plusieurs tomes, on les enveloppait ensemble dans une feuille de parchemin ou simplement dans une espèce de papyrus d'emballage appelé par Pline *charta emporetica*. Si le nombre des tomes était considérable ou s'il s'agissait d'un ouvrage précieux, on se servait d'une boîte, *capsa, scrinium, pandectes, bibliotheca,* où chaque livre avait son casier distinct. On sait qu'à partir de saint Jérôme, le mot *bibliotheca,* et à partir de Cassiodore, le mot *pandectes,* sont très fréquemment employés pour désigner l'ensemble du Livre par excellence, la Bible. Le codex contenant tous les livres sacrés s'appelait *corpus*, en grec σῶμα. Tous ces termes se trouvent réunis dans la Bible de Charles le Chauve. On lit dans le *Codex Vallicellianus* à la fin de l'Apocalypse :

> Nomine *Pandectem* proprio vocitare memento
> Hoc *Corpus* sacrum, lector, in ore tuo,
> Quod nunc a multis constat *Bibliotheca* dicta
> Nomine non proprio, ut lingua pelasga docet.

VI. Bibliographie. — Th. Birt, *Das antike Buchwesen*, Berlin, 1882 (reste malgré des lacunes et quelques idées systématiques l'ouvrage fondamental sur la matière); Ém. Egger, *Histoire du livre,* Paris, 1880; H. Géraud, *Essai sur les livres dans l'antiquité, partic. chez les Romains,* Paris, 1840; V. Schultze, *Rolle und Codex, ein archäol. Beitrag zur Geschichte des N. T.,* Gütersloh, 1895; W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, 3e édit., Leipzig, 1896; K. Dziatzko, *Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesen,* Leipzig, 1900; K. Dziatzko, dans *Real-Encyclop. der classischen Alterthumswissenschaft* de Pauly-Wissowa, art. *Buch,* t. III, col. 939-971; *Buchhandel, ibid.,* col. 973, 985; *Bibliotheken, ibid.,* col. 405-424; Steinschneider, *Vorles. über die Kunde hebräischer Handschriften,* Leipzig, 1897; Steglich, *Schrift und Bücherwesen der Hebräer,* Leipzig, 1876; L. Blau, *Studien zum althebr. Buchwesen,* Strasbourg, 1902; G. Lafaye, dans le *Dict. des antiq. grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, art. *Liber,* t. III, p. 1177-1288.

F. Prat.

2. LIVRE (subdivision, partie d'ouvrage). — I. Deux innovations des Alexandrins. — 1° *Division d'un ouvrage en livres.* — Les anciens ne connaissaient pas la division d'un ouvrage en plusieurs livres, d'un poème en plusieurs chants d'étendue à peu près égale. L'*Iliade* et l'*Odyssée* comprenaient bien un certain nombre de rhapsodies qu'on pouvait réciter séparément, mais ces rhapsodies ne répondaient pas du tout à nos chants actuels et nous apprenons d'un scholiaste qu'on les écrivait à la file sans autre marque de séparation que le signe appelé *coronis*. Ni Hérodote ni Thucydide ne divisèrent leur histoire en livres. Le scholiaste de ce dernier le note expressément et, à défaut d'autre témoignage, l'examen de l'œuvre d'Hérodote le démontre assez. Nous pouvons dire la même chose de Xénophon, de Platon, de Théophraste, en un mot de tous les auteurs qui ont précédé l'ère d'Alexandre. Quand fut fondée, à Alexandrie, la grande bibliothèque du Bruchéion, avec ses écoles annexes de grammairiens et de critiques, on dut vite éprouver la vérité du mot de Callimaque : « Un gros livre est un gros embarras. » Qu'on se figure l'*Iliade* d'Homère ou les *Muses* d'Hérodote écrites sur un même rouleau de papyrus. Que de peine et de temps perdu pour retrouver un passage ou vérifier une citation! On divisa donc chacun des deux poèmes d'Homère en vingt-quatre chants destinés à être écrits sur autant de petits rouleaux et désignés par la série des lettres de l'alphabet grec. Hérodote fut partagé en neuf livres qui prirent le nom des neuf Muses. Le même principe fut ensuite appliqué aux autres ouvrages. Nous ignorons quel fut l'auteur de cette innovation; mais il doit avoir vécu sous les premiers Ptolémées, car, à partir de ce moment, tous les écrivains sectionnèrent eux-mêmes leurs ouvrages de longue haleine en livres de longueur uniforme. — Les rouleaux vendus dans le commerce ne variaient qu'entre certaines limites, ce qui imposait aux auteurs l'obligation de ne pas dépasser une certaine étendue. Pour les ouvrages purement littéraires, cette obligation devenait quelquefois gênante, mais elle l'était surtout pour les écrits où toute division logique paraissait arbitraire : traités de lexicographie, recueils de lois, commentaires etc. Saint Jérôme se plaint maintes fois d'être obligé de couper ses livres contrairement au sens, pour ne pas dépasser le *modus voluminis,* la grandeur normale des rouleaux de commerce. *In Ezech.*, lib. IV, 1; lib. VII, 1; lib. IX, 1; lib. X, 1, t. XXV, col. 107, 199, 265, 295, etc. — Ce morcellement d'un ouvrage en un grand nombre de livres avait deux autres inconvénients : 1° quand l'étiquette portant le titre venait à tomber on ne savait plus à quel livre on avait affaire; 2° un ou plusieurs rouleaux s'égaraient facilement et alors on avait un ouvrage dépareillé. La plupart des ouvrages de l'antiquité nous sont ainsi parvenus incomplets et les livres qui restent ne se suivent pas. Pour obvier au premier inconvénient, plusieurs auteurs, entre autres Diodore de Sicile et saint Jérôme, avaient pris l'habitude de placer au début de chacun de leurs livres une petite préface indiquant son numéro d'ordre : *Ne librorum numerus confundatur et per longa temporum spatia divisorum inter se voluminum ordo vitietur, præfatiunculas singulis libris præposui, ut ex fronte tituli statim lector agnoscat quotus sibi liber legendus.* S. Jérôme, *In Ezech.*, lib. V, 1, t. XXV, col. 139. On remédiait au second inconvénient en serrant les livres dans un même écrin, où ils étaient disposés comme des flacons dans une boîte de pharmacie. Mais l'expérience n'a que trop prouvé que le remède était inefficace.

2° *Unité de mesure. Stichométrie.* — Dans les ouvrages de poésie, la longueur de la ligne était naturellement celle du vers et l'étendue d'un poème était proportionnelle au nombre des lignes. L'*Iliade* ayant 15693 vers et l'*Odyssée* 12118, les chants ont en moyenne 654 et 504 vers respectivement. Le chant le plus long a, dans

l'*Iliade*, 909 vers, dans l'*Odyssée* 847. C'est la mesure à laquelle les poètes, tant grecs que latins, se conformèrent. A part Apollonius de Rhodes et Lucrèce, ils sont très rares les poètes épiques, lyriques ou didactiques, dont les chants dépassent un millier de vers. Voir les statistiques dans Birt, p. 289-307. — Les livres de prose étaient plus considérables. Voici comment on les évaluait. On convint de prendre pour unité de mesure l'hexamètre grec renfermant en moyenne quinze ou seize syllabes et trente-cinq ou trente-six lettres. Cette unité s'appela *stique*, ou στίχος, « rangée, ligne, » ou encore ἔπος, « vers épique, hexamètre, » en latin *versus*. On obtenait le nombre de stiques d'un ouvrage soit en écrivant un exemplaire type en lignes normales, soit par une évaluation approximative. On en consignait le résultat à la fin du volume. Les grammairiens anciens et les manuscrits nous ont conservé un grand nombre d'évaluations stichométriques qui concordent suffisamment avec les faits. Voir Birt, p. 162-209. — Les *Muses* d'Hérodote avaient de 2000 à 3000 stiques. C'est la mesure qu'observèrent plus tard les prosateurs : historiens, philosophes, géographes, auteurs de traités didactiques. Quelques auteurs ne donnent exceptionnellement à leurs livres que 1500 ou même 1200 stiques, d'autres atteignent ou dépassent le nombre tout à fait anormal de 4000 ou même de 5000 stiques, mais la très grande majorité oscille entre 1 800 et 3000 stiques. — La stichométrie ainsi entendue — plus tard on désigna quelquefois par ce mot l'habitude de terminer la ligne avec le sens, la colométrie — offrait un triple avantage. D'abord elle permettait les références. On renvoyait au stique comme on renvoie maintenant au chapitre et au verset. De plus elle fermait la porte aux suppressions et aux interpolations au moins trop considérables. Enfin elle servait à déterminer une fois pour toutes le prix de l'ouvrage et la rétribution due au copiste. C'est même cette troisième raison d'ordre pratique qui contribua le plus sans doute à la généraliser.

3° *Stichométrie des livres de la Bible.* — Beaucoup de manuscrits grecs et latins offrent, à la fin de chaque livre, des indications stichométriques et on possède en outre plusieurs listes donnant la stichométrie des divers livres. Ces listes se trouvent : 1. dans le *Codex Claromontanus* (D de Paul, Paris, Biblioth. nat. Grec 107) entre l'Épître à Philémon et l'Épître aux Hébreux et en latin seulement; 2. dans le manuscrit de Freisingen (Munich, lat. 6243), publié par Turner en 0000; 3. dans le manuscrit de F. Arevalo (Vatican, Reg. 199, fol. 84); 4. dans un manuscrit de la Bibliothèque Barberini, III, 36, maintenant au Vatican; 5. dans un manuscrit du mont Athos (n. 507 du monastère de Vatopedi); 6. enfin dans Nicéphore. Ces listes sont publiées en colonnes parallèles dans un article de M. D. Serruys paru dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (École française de Rome), 1902, fasc., 2-3 p. 196-207. Les résultats sensiblement pareils, sauf les erreurs de scribe, confirment les recherches de Ritschl, *Opuscula philolog.*, Leipzig, 1866, et de Graux, *Nouvelles recherches sur la stichométrie,* dans la *Revue de philologie,* 1878, p. 97-143. Le stique renferme en moyenne de 34 à 36 lettres et le stichisme devait être établi une fois pour toutes. — S. Berger, qui a spécialement étudié la stichométrie des Bibles latines arrive à cette conclusion que, si les manuscrits latins copient quelquefois les résultats trouvés dans les manuscrits grecs, c'est l'exception : « Jusqu'à plus ample informé nous devons croire que le texte ordinaire des manuscrits latins est en général indépendant de la stichométrie des Grecs. On peut établir que ce système a été, en grande partie, créé directement, sur les manuscrits latins, par les libraires. » Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* 1893, p. 322 ; pour les listes, p. 323.

II. Division actuelle des livres bibliques. — Les traducteurs grecs de la Bible se trouvèrent en présence de plusieurs ouvrages qui dépassaient de beaucoup l'étendue d'un volume normal. La *Thora* renfermait la matière de quatre ou cinq rouleaux de longueur moyenne. Quand on eut séparé la Genèse et le Deutéronome, qui se détachent naturellement, le reste fut divisé en trois rouleaux et on donna à chacun un titre, résumant assez bien le contenu, pour l'inscrire, suivant l'usage alexandrin, sur l'étiquette (σίλλυβος), appendue à l'extérieur. Ces cinq volumes furent enveloppés ensemble dans une feuille commune ou disposés dans une même boîte à compartiments : on eut ainsi le Pentateuque (ἡ πεντάτευχος, sous-entendu συγγραφή, « l'écrit aux cinq casiers, aux cinq compartiments »). La division du Pentateuque est aussi logique qu'il est possible de le désirer. — Samuel, les Rois, les Paralipomènes, qui en hébreu ne formaient respectivement qu'un livre, furent aussi coupés en deux à cause de leur longueur. Le point de division de Samuel, à la mort de Saül, et celui des Paralipomènes, à la mort de David, fut bien choisi; mais celui des Rois, en plein règne d'Ochozias, ne fut pas heureux. Esdras et Néhémie, qui ensemble ne forment pas un volume de longueur normale, ne furent point divisés par les Septante. Ils comptaient Esdras-Néhémie comme second livre d'Esdras; celui que nous nommons troisième d'Esdras étant le premier dans les Bibles grecques. Esdras ne fut séparé de Néhémie que dans les copies de la Vulgate, et cela malgré l'autorité de saint Jérôme et de saint Isidore. Quant aux cinq divisions des Psaumes, appelées quelquefois livres, elles n'ont pas pour origine le sectionnement des Alexandrins : il est probable qu'elles représentent cinq collections diverses, entrées successivement dans le canon. — Les Juifs n'acceptèrent pas en général les divisions nouvelles, introduites par les traducteurs de la Bible. Samuel, les Rois, les Paralipomènes continuèrent à être regardés par eux comme un seul livre respectivement. La division des Septante n'était encore indiquée que par un astérisque et une note dans la Bible hébraïque de Daniel Bomberg, Venise, 1516-1517. En revanche, les cinq livres de la *Thora* furent très anciennement connus des Juifs palestiniens; ils s'appelaient les « cinquièmes », *ḥômešîm*, de la Loi et étaient désignés par les premiers mots hébreux : *Berêšit*, la Genèse, etc. — C'est une question de savoir si le Livre de Ruth fut ajouté par les Septante aux Juges et les Lamentations à Jérémie afin d'avoir des rouleaux complets, ou si, au contraire, Ruth fut détaché des Juges et les Lamentations de Jérémie à l'époque où les Juifs rangèrent ces deux écrits parmi les *Megillôth*. Le Talmud favorise expressément la première alternative, celle de l'autonomie primitive de Ruth et des Lamentations, qui est admise par la plupart des érudits contemporains. La seconde nous paraît plus probable. En effet, l'ancien canon *palestinien,* au témoignage de Josèphe, d'Origène et de saint Jérôme, ne comprenait que vingt-deux livres et il semble que les Lamentations ne devinrent un écrit indépendant que lorsqu'on commença à les lire publiquement, le jour anniversaire de la ruine du Temple. Nous croyons que le chiffre de vingt-quatre représente plutôt la tradition de l'école de Jamnia qui fut le berceau du rabbinisme; et voilà pourquoi le Talmud l'a adopté. — Nous pensons du reste que les nombres fatidiques exercèrent un certain rôle sur l'admission et la classification des livres du canon. On ne voulait avoir que quatre rouleaux de prophètes, et Daniel, qui aurait fait le cinquième, fut relégué parmi les hagiographes. De même, le nombre de douze petits prophètes était sacramentel. — Les volumes se rouvraient quelquefois pour recevoir des additions admises dans le canon. Sans parler des Psaumes, formés de cinq collections distinctes, et, semble-t-il, successives, le Livre des Proverbes comprend des parties assez hétérogènes : 1. un petit traité sur la sagesse, I-IX ; 2. les Proverbes de Salomon, IX-XXIV; 3. les Proverbes recueillis du temps du roi

Ezéchias, XXV-XXIX; 4. les paroles d'Agur, XXX; 5. les paroles de Lamuel, XXXI, et le fragment XXV, 23-34.

III. ORDRE DES LIVRES DE LA BIBLE. — Les éditions imprimées de la Bible, en hébreu, en grec et en latin, rangent les livres sacrés dans un ordre différent pour chaque langue, mais à peu près le même pour la même langue. Les manuscrits sont loin de présenter cette uniformité. La place des livres bibliques y varie à l'infini. La raison de ce phénomène s'explique facilement. Longtemps les livres eurent une existence pour ainsi dire autonome et occupèrent chacun un rouleau à part. Quand on les réunit dans un même codex, il fallut leur assigner une place fixe et l'on partit pour cela de points de vue très différents, lors même que le hasard ne présida pas à la disposition.

1° *Ordre des livres dans les Bibles hébraïques.* — En hébreu, les livres sont généralement rangés par séries, selon l'ordre d'admission dans le canon : 1. la Loi; 2. les Prophètes; 3. les Hagiographes. La Loi vient toujours en tête et les Hagiographes ferment la marche. On rencontre des manuscrits où les cinq *Megillôth* (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther) suivent immédiatement le Pentateuque. Les premiers Prophètes (Josué, Juges, Samuel, Rois) sont disposés par ordre chronologique. Mais au sein des derniers Prophètes et des Hagiographes la variation est grande. Les cinq premières éditions de la Bible entière (Soncino, 1488; Naples, 1491-1493; Brescia, 1494; Venise, Bible rabbinique, 1517; Venise, Bible avec massore, 1524-1552) offrent l'ordre suivant, qui est l'ordre ordinaire de nos Bibles hébraïques actuelles : Pentateuque, premiers Prophètes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, 12 petits Prophètes; Psaumes, Proverbes, Job, Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Daniel, Esther, Esdras-Néhémie, Paralipomènes. C'est, pour les Prophètes, l'ordre du fameux codex de Saint-Pétersbourg écrit en l'an 916. Mais le Talmud de Babylone préférait l'ordre de longueur : Jérémie, Ézéchiel, Isaïe, 12 petits Prophètes; et on trouve des manuscrits où ces derniers ouvrent la série; d'autres, où Jérémie vient en troisième lieu. Quant aux onze Hagiographes, Ginsburg, *Introd. to the massor. edit. of the Hebrew Bible,* Londres, 1897, p. 7, donne la liste de leur huit dispositions principales. Pour l'ordre relatif des *Megillôth,* quand elles sont à part, voir *ibid.*, p. 4.

2° *Ordre des livres dans les Bibles grecques.* — Les manuscrits des Septante débutent régulièrement par l'Octateuque (Pentateuque, Josué, Juges et Ruth) suivi des quatre Livres des Rois et des Paralipomènes. A partir de là, l'ordre varie d'un exemplaire à l'autre. Voici celui qu'adopte Swete, *The Old Test. in Greek,* Cambridge, 2e édit., 1896 : I Esdras (notre troisième livre d'Esdras non canonique), II Esdras (Esdras et Néhémie réunis en un seul livre), Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Job, Sagesse, Ecclésiastique, Esther, Judith, Tobie, 12 petits prophètes (Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie), Isaïe, Jérémie et Lamentations, Ezéchiel, Daniel, Machabées. Inutile de dire que cet ordre n'est ni le seul ni peut-être le plus commun. Ainsi, dans l'*Alexandrinus,* les Prophètes, y compris Daniel, viennent après les Paralipomènes; ils sont suivis eux-mêmes par les autres livres historiques, et les livres sapientiaux terminent la liste. Il est impossible et assez superflu de classer les différentes dispositions des livres de l'Ancien Testament grec. — Pour le Nouveau, l'ordre le plus commun, en ne tenant compte que des séries, est le suivant : Évangiles, Actes, Épîtres catholiques, Paul, Apocalypse. C'est l'ordre adopté par Westcott et Hort. Il est presque sans exemple que les Évangiles ne soient pas en tête : on cite quatre ou cinq exceptions et, une fois au moins, c'est la faute du relieur. Mais, assez souvent, Paul précède les Actes; fréquemment il les suit, comme dans la Vulgate actuelle. L'ordre des divers livres, dans les séries, est loin d'être fixe. On a par exemple Matthieu-Jean-Luc-Marc, dans le codex de Bèze, Jean-Luc-Matthieu-Marc, dans le codex de Fabri, etc. L'Épître aux Hébreux est généralement la quatorzième de Paul, mais les quatre grands codex (*Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus, Ephræmi*) l'intercalent entre les neuf Épîtres aux Églises et les quatre lettres aux particuliers.

3° *Ordre des livres dans les Bibles latines.* — 1. *Ancien Testament.* — S. Berger, qui a étudié ce sujet avec le plus grand soin, *Histoire de la Vulgate,* Nancy, 1893, p. 331-342, ne compte pas, pour l'Ancien Testament seulement, moins de 212 ordres différents, distribués en sept séries principales, et il déclare expressément que ce nombre pourrait être augmenté : — 1re série (16 subdivisions) : *Ordo Legis, Ordo Prophetarum, Ordo Hagiographorum.* C'est l'ordre hébreu indiqué par saint Jérôme dans son *Prologus galeatus* et qui fut adopté par Théodulfe, mais en intercalant les deutérocanoniques. — 2e série (32 subd.). Cet ordre, qui semble être celui de Cassiodore et d'Alcuin, a le même point de départ que le précédent, mais il rapproche les livres similaires, Daniel des Prophètes, la Sagesse de l'Ecclésiaste, etc. — 3e série (43 subd.) : *Ordo Veter. Test., Ordo Prophetarum, Ordo Historiarum* (Job, Tobie, Esdras, Judith, Machabées). C'est l'ordre suivi dans l'*Amiatinus* et peut-être dans les manuscrits italiens en général. — 4e série (63 subd.) : Livres historiques, doctrinaux, prophétiques, enfin Machabées comme trait d'union entre les deux Testaments. C'est l'ordre inauguré, au XIIIe siècle, par le *Textus Parisiensis* et qui est devenu l'ordre actuel. — 5e série (13 subd.). Sous ce chef sont rangées les anomalies soit voulues soient accidentelles. — 6e série (25 subd.) : Job après Octateuque, C'est l'ordre signalé par saint Jérôme, *Epist.*, LIII, 8, t. XXII, col. 545, et suivi par Alcuin dans ses deux poèmes. — 7e série (20 subd.). Ordre des heures canoniales : Isaïe, Paul, Jérémie, etc. Les livres qu'on ne lit pas dans l'office divin s'intercalent parmi les autres un peu au hasard. — 2° *Nouveau Testament.* — Pour le Nouveau Testament, S. Berger distingue 38 ordres, sans tenir compte des divers arrangements des Épîtres catholiques, de celles de Paul, des Évangiles. Or les Épîtres de saint Paul n'ont pas moins de 11 ordres particuliers. Les dispositions les plus communes sont les quatre suivantes. — 1. Évang., Act., Paul, Cath., Apoc. — Canon de Muratori, Concile de Carthage, *Amiatinus,* Vulgate actuelle. — 2. Évang., Act., Cath., Paul, Apoc. — Saint Jérôme, *Epist.*, LIII, 8, t. XXII, col. 548; Cassiodore. — 3. Évang., Paul, Act., Cath., Apoc. — *Fuldensis, Textus Parisiensis.* — 4. Évang., Paul, Cath., Act., Apoc. — Bibles espagnoles, Théodulfe.

En résumé, « toutes les combinaisons possibles semblent épuisées. Le Pentateuque, en tête de l'Ancien Testament, l'Évangile, au seuil du Nouveau, ont presque seuls une place fixe; encore cette place n'est-elle pas tout à fait invariable. La cause principale de ce désordre est certainement l'autonomie primitive des Livres sacrés, écrits sur autant de volumes distincts. Le vaste codex en encadrant chaque livre à une place déterminée, contribua beaucoup à l'exclusion des classements fantaisistes. Il aida puissamment aussi à la conservation des écrits inspirés... Les deux petits billets de saint Jean seraient-ils parvenus jusqu'à nous si, de bonne heure, on ne s'était accoutumé à écrire les sept Épîtres catholiques dans un même rouleau et à les considérer comme un tout inséparable? » Cf. F. Prat, *Histoire du Livre dans l'antiquité, étude d'archéologie et de critique bibliques,* dans les *Études religieuses,* t. LXXVII, 1898, p. 194-214.

F. PRAT.

3. LIVRES APOCRYPHES. Voir APOCRYPHES (LIVRES), t. I, col. 767.

4. LIVRES PERDUS. — Un certain nombre de livres mentionnés dans l'Ancien Testament sont aujourd'hui perdus. Ce sont les suivants :

1° **Le livre des guerres du Seigneur,** *Sêfér milḥamôṯ Yehôvâh;* Βιϐλίον· Πόλεμος τοῦ Κυρίου; *Liber Bellorum Domini.* Num., XXI, 14.

2° **Le livre du Juste,** *Sêfér hay-Yâšâr;* Βιϐλίον τοῦ Εὐθοῦς; *Liber Justorum.* Jos., IX, 13; II Reg., I, 18. Voir JUSTE (LIVRE DU), t. III, col.

3° **Trois mille Paraboles** de Salomon (*mâšâl;* παραϐολαί, *parabolæ*). III Reg., IV, 32 (hébreu, I Reg., V, 12).

4° **Mille cinq Cantiques** (Septante : πεντακισχίλιαι), du même roi (*šîr;* ᾠδαί; *carmina*). III Reg., IV, 32 (hébreu, I Reg., V, 12).

5° **Une histoire naturelle de Salomon** : « Il parla des arbres, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui sort de la muraille; il parla aussi des animaux, des oiseaux, des reptiles et des poissons » III Reg., IV, 33 (hébreu, I Reg., V, 13). Pour ces diverses compositions de Salomon, le texte ne dit pas que le roi les écrivit, mais qu'il les « parla », *va-yedabbêr.*

6° **Les Annales des rois de Juda et d'Israël,** *Sêfér debarim, Dibrê hay-yâmîm, Sêfer ham-melakim;* Βιϐλίον ῥημάτων, etc.; *Verba dierum* ou *sermonum,* etc. III Reg., XI, 41, etc. Voir HISTORIOGRAPHE, t. III, col. 723.

7° **Les livres de Samuel, de Nathan, de Gad, de Séméia, d'Addo, d'Ahias, d'Isaïe** (histoire d'Ozias et d'Ézéchias), **de Jéhu, d'Hozaï.** Voir HISTORIOGRAPHE, t. III, col. 723.

8° **La lettre du prophète Élie à Joram, roi de Juda,** *miktâb;* γραφή; *litteræ.* II Par., XXI, 12.

9° **Le livre des jours du sacerdoce de Jean Hyrcan;** Βιϐλίον ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης [Ἰωαννου]; *Liber dierum sacerdotii* [*Joannis*]. I Mach., XVI, 24.

10° **Les descriptions de Jérémie;** Ἀπογραφαί; *Descriptiones.* II Mach., II, 1.

11° **Histoire de Jason de Cyrène,** dont le second livre des Machabées est l'abrégé. Voir JASON, t. III, col. 1139. — Sur **le livre de l'Alliance,** que certains commentateurs regardent à tort comme un livre perdu, voir ALLIANCE 3, t. I, col. 388.

Certains commentateurs pensent que ces livres perdus étaient inspirés; d'autres le nient. C'est là une question qu'il est impossible de résoudre.

Quelques autres écrits profanes, aujourd'hui perdus, sont aussi mentionnés dans l'Ancien Testament : — 1° *Lettre de Jéhu,* roi d'Israël, aux habitants de Samarie, IV Reg., X; — 2° *Lettres de Sennachérib,* roi de Ninive, à Ézéchias, roi de Juda. IV Reg., XIX, 14; II Par., XXXII, 17; Is., XXXVII, 14; — 3° *Lettre de Mérodach-Baladan,* à Ézéchias. IV Reg., XX, 12; Is., XXIX, 1; — 4° *Lettres du roi de Syrie,* au roi d'Israël. IV Reg., V, 4; — 5° *Lettre du faux prophète Séméia.* Jer., XXXIX, 25; — 6° *Annales* des rois des Perses et des Mèdes. Esther, X, 2; I Esd., IV, 5; — 7° *Lettre de Béselam* et autres, à Artaxerxès contre les Israélites. I Esd., IV, 7. — Voir J.-B. Glaire, *Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* 3e édit., 5 in-8°, Paris, 1862, t. I, p. 95-97.

5. LIVRES SAINTS, nom donné à la collection des Saintes Écritures. Nous le lisons dans I Machabées, XII, 9, *sancti libri;* en grec : βιϐλία τὰ ἅγια. On voit que le mot Bible n'est que le mot grec correspondant à *liber* et que « Sainte Bible » est exactement synonyme de « Livres Saints ». Voir aussi Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 2; *Cont. Apion.,* I. Voir BIBLE, t. I, col. 1775.

LO-AMMI (hébreu : *Lô' 'ammî;* Septante : οὐ λαός μου; Vulgate : *non populus meus*), nom symbolique donné par le prophète Osée au second fils qu'il eut de Gomer, fille de Débelaïm, et qui signifie « non mon peuple », comme ont traduit les versions. Osée, I, 9-10, explique la signification figurée de ce nom. Dieu lui dit : « Appelle-le *Lô' 'Ammî* (non mon peuple), parce que vous n'êtes pas mon peuple (*lô' 'ammî*) et que je ne serai pas votre Dieu. » Le Seigneur annonce ainsi qu'il rejettera son peuple, à cause de son infidélité, et qu'il l'abandonnera à ses ennemis. Mais il aura pitié de lui et le ramènera de la captivité, et alors il ne sera plus *Lô' 'ammî,* « non mon peuple, » mais *'Ammî,* « mon peuple. » Ose., II, 1, 24 (hébreu, 25). Saint Paul, Rom., IX, 24-26, et saint Pierre, I Pet., II, 10, ont appliqué la prophétie d'Osée à la conversion des Gentils, qui n'étaient pas auparavant le peuple de Dieu et qui par leur conversion sont devenus son peuple. — Avant *Lô' 'Ammi,* Osée avait eu déjà de Gomer un autre fils et une fille, portant aussi l'un et l'autre un nom symbolique, Jezrahel et Lo-Ruchama. Voir JEZRAHEL 2, t. III, col. 1544, et LO-RUCHAMA.

LOBNA (hébreu : *Libnâh;* Septante : *Codex Vaticanus,* Λεμνά, Jos., XXI, 13; Λομνά, IV Reg., XIX, 8; II Par., XXI, 10; Λημνά, IV Reg., XXIII, 31; Λοϐνά, I Par., VI, 57 [hébreu, 42]; Λοϐνάν, Is., XXXVII, 8; Σεννά, IV Reg., VIII, 22; *Codex Alexandrinus,* Λεϐνά, Jos., XXI, 13; Λομνά, IV Reg., VIII, 22; XXIV, 18; Λοϐνά, IV Reg., XIX, 8; I Par., VI, 57; II Par., XXI, 10; Is., XXXVII, 8; Λοϐενά, IV Reg., XXIII, 31), ville du sud-ouest de la Palestine, Jos., XXI, 13; IV Reg., VIII, 22; XIX, 8; XXIII, 31; XXIV, 18; I Par., VI, 57; II Par., XXI, 10; Is., XXXVII, 8, appelée aussi *Labana,* Jos., XV, 42, et *Lebna.* Jos., X, 29-32; XII, 15. Antique cité royale chananéenne, elle fut prise par Josué, Jos., X, 29-32; XII, 15, assignée à la tribu de Juda, Jos., XV, 42, et donnée aux enfants d'Aaron. Jos., XXI, 13; I Par., VI, 57 (hébreu, 42). Sous le règne de Joram, elle se révolta et parvint à se soustraire à la domination de Juda. IV Reg., VIII, 22; II Par., XXI, 10. Elle semble avoir été une place forte, puisque le roi d'Assyrie, Sennachérib, l'assiégea après avoir quitté Lachis, pendant sa campagne contre Ézéchias. IV Reg., XIX, 8; Is., XXXVII, 8. La mère de Joachaz et de Sédécias, rois de Juda, était Amital, fille de Jérémie de Lobna. IV Reg., XXIII, 31; XXIV, 18. — L'emplacement de Lobna est jusqu'ici resté inconnu. Tout ce que nous savons, c'est qu'il devait se trouver dans les environs de *Beit-Djibrîn,* l'ancienne Éleuthéropolis. Les données de l'Écriture et de la tradition nous conduisent, en effet, dans cette contrée. La conquête de Josué nous montre cette ville entre Macéda et Lachis (*Tell el-Hésy*). Jos., X, 29-32. Voir la carte de la tribu de Juda, t. III, col. 1755. Dans l'énumération des villes de la tribu, elle fait partie du troisième groupe de « la plaine » ou *Séfêlâh,* dont la plupart des localités sont bien ou suffisamment identifiées : Ether (*Khirbet el-'Atr*), Esna (*Idhna*), Nésib (*Beit-Nusîb*), Céila (*Khirbet Qila* ou *Kila*), Marésa (*Khirbet Mer'asch*). Jos., XV, 42-44. Tous ces noms rayonnent autour de *Beit-Djibrîn.* La même conclusion s'appuie sur le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme. *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 135, 274, qui signalent dans la région d'Éleuthéropolis un village, κώμη, appelé *Lobna,* Λοϐανά. Quelques auteurs, se fondant sur l'étymologie de *Libnâh,* « blancheur, » ont cherché à identifier la ville avec *Tell es-Sâfiyéh,* l'ancienne *Blanche-Garde* des croisés, au nord-ouest de *Beit-Djibrîn.* Cf. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 258, note 1. D'autres réservent cette position stratégique remarquable pour Geth ou Masépha. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 330, a pensé à *'Araq el-Menschiyéh,* directement à l'ouest de *Beit-Djibrîn.* Enfin, Conder a proposé *Khirbet el-Benaûy,* à 16 kilomètres au sud-est de *Tell el-Hésy.* Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1897, p. 69. Aucune de ces conjectures n'a d'appui solide; la dernière paraît

difficile à justifier, malgré le rapprochement onomastique qu'on voudrait faire. A. LEGENDRE.

LOBNI (hébreu : *Libnî,* « blanc ; » Septante : Λοβενί), nom de deux descendants de Lévi.

1. LOBNI, orthographe, dans la Vulgate, Exod., VI, 17; Num., XXVI, 58; I Par., VI, 17, 20, du nom du fils de Gerson qu'elle écrit Lebni dans Num., III, 18. Voir LEBNI, col. 143.

2. LOBNI, lévite, fils de Moholi, fils de Mérari. I Par., VI, 29. Quelques critiques croient que ce lévite est le fils de Gerson, et qu'il y a ici dans le texte quelque lacune, mais le fait n'est pas établi.

LOCATION, mise à la disposition d'un autre, moyennant salaire, d'un objet qu'on possède ou de son propre travail. L'action de louer est exprimée par les verbes *šâkar,* ἐκδιδόναι, *locare,* μισθώσασθαι, *conducere.*

I. LOUAGE DES PERSONNES. — Il se pratiquait chez les Hébreux. Jacob sert chez Laban pendant quatorze ans en vertu d'un véritable contrat de louage, dont le prix est la main de Lia, puis de Rachel. Gen., XXIX, 20, 27; XXXI, 41. Les Hébreux qui s'engageaient comme esclaves ne faisaient en somme que se louer à leurs frères pour un temps restreint, puisqu'ils avaient le droit de se racheter eux-mêmes, Lev., XXV, 47-49, et qu'en tout cas ils redevenaient libres l'année sabbatique ou l'année jubilaire. Un salaire était assuré à celui qui se vendait ainsi par indigence, Lev., XXV, 39-47, ou qui vendait sa fille pour le même motif. Exod., XXI, 7-11. L'esclave hébreu recevait de plus des troupeaux, des céréales et du vin quand arrivait son affranchissement. Deut., XV, 13, 14. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1921-1923. L'esclavage de l'Hébreu n'était donc guère qu'un louage qu'il faisait de sa personne pour un certain nombre d'années, et qui lui rapportait pour le moins la nourriture, le vêtement et le logement. Dans son cantique, Anne, mère de Samuel, parle de ceux qui, ayant eu jadis tout à satiété, en venaient à se louer pour du pain. I Reg., II, 5. — Michas avait loué un lévite pour lui servir de prêtre. Jud., XVIII, 4. — On louait des ouvriers pour différents travaux. II Par., XXIV, 12. Voir MERCENAIRE. Au temps de Notre-Seigneur, les ouvriers disponibles se rendaient sur la place de la ville, ἐν τῇ ἀγορᾷ, *in foro,* aux diverses heures de la journée et attendaient là qu'on vînt les louer et les envoyer au travail. Matth., XX, 1-6. On convenait avec eux du prix qui leur serait accordé et on les payait le soir même.

II. LOUAGE DES OBJETS. — On louait aussi différents objets pour un usage temporaire. Chez les Hébreux, les ventes de terres et de maisons n'étaient que des locations, puisque terres et maisons devaient revenir au premier propriétaire à l'année jubilaire. Aussi le prix de la vente était-il calculé d'après le temps qui restait à courir jusqu'à ce terme. Lev., XXV, 15-17. Seules, les maisons bâties dans les villes entourées de murs pouvaient être vendues définitivement, si au bout d'un an le premier propriétaire ne les avait pas rachetées, changeant ainsi en simple location la possession de la première année. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1752, 1753. — La loi règle que si un animal emprunté subit un accident en présence de son maître, il n'y a pas lieu à restitution ; c'était au maître à veiller sur son bien. Le texte ajoute : *'im šâkîr hû' bâ' biškârô,* « s'il était loué, cela vient en salaire, » c'est-à-dire le prix de la location suffit à indemniser le propriétaire, dans le cas d'accident fortuit. La Vulgate ajoute *maxime,* « surtout, » qui n'est ni dans l'hébreu ni dans les Septante. Exod., XXII, 15. Le mot *šâkîr* ne désigne pas uniquement un mercenaire, de telle sorte qu'on doive interpréter le texte dans le sens d'une simple indulgence, quand l'accident arrive pendant que l'animal est aux mains d'un mercenaire. Cf. Fr. de Hummelauer, *In Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 232. Il s'applique également à un animal ou à un objet, comme l'entend la Vulgate : *conductum (jumentum),* animal loué. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 801. Il suit de ce texte que, chez les Hébreux, les animaux pouvaient se louer. Le cas est d'ailleurs prévu dans le code babylonien. Si un bœuf pris en location mourait naturellement ou périssait par accident, et si celui qui l'avait loué jurait qu'il n'y était pour rien, il n'avait rien à rendre. Dans le cas contraire, il devait une indemnité, bœuf pour bœuf, si l'animal périssait faute de soins ou par mauvais traitements, si on lui brisait le pied ou si on lui coupait la nuque ; moitié de sa valeur pour un œil crevé : le quart de la valeur pour une corne brisée, la queue coupée ou le dessus du museau tranché ; un tiers de mine d'argent pour surmenage excessif de l'animal. On louait également des ânes. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques,* Paris, 1902, p. 106-108. — Isaïe, VII, 20, parlant de l'invasion de Juda par les Assyriens, dit que ce jour-là le Seigneur rasera « avec un rasoir de location », *beta'ar haś-śekîrâh,* ἐν τῷ ξυρῷ τῷ μεμισθωμένῳ, *in novacula conducta.* Ce rasoir de location, c'est le roi de Babylone, qui n'est pas ordinairement au service du Seigneur, mais que celui-ci louera pour dépouiller Juda, et auquel il donnera un salaire. Ezech., XXX, 18, 19. Cette comparaison montre qu'on pouvait louer différents ustensiles. — Si parfois on louait des ouvriers pour travailler à une vigne, il arrivait aussi qu'on louât une vigne à des cultivateurs. On pouvait louer soit à prix d'argent, soit à condition de partager les fruits, *locare nummo* ou *partibus.* Cf. Pline le Jeune, *Epist.,* IX, 37. Les copartageants s'appelaient alors *partiarii.* Cf. *Gaii Dig.,* XIX, 2, 25. C'est ce dernier mode d'exploitation que suppose la parabole de l'Évangile. Matth., XXI, 33-41; Marc., XII, 1; Luc., XX, 9. Au moment de la vendange, le maître envoie prendre les fruits qui lui reviennent; les vignerons s'imaginent que, s'ils tuent le fils du maître, la vigne sera pour eux; mais le maître les châtiera et louera sa vigne à d'autres. — Arrivé à Rome, saint Paul se loua un logement et y demeura deux ans, ἐν ἰδίῳ μισθώματι, *in suo conducto.* Act., XXVIII, 30. Il y avait alors à Rome un grand nombre de maisons à loyer. On y trouvait des logements plus ou moins vastes, aux différents étages, à des prix assez élevés. De grands écriteaux indiquaient les logements à louer. Les lettres, atteignant parfois une coudée de hauteur, pour mieux attirer les regards, étaient peintes en noir, sauf à la dernière ligne qui contenait le nom du propriétaire. En voici un spécimen : « Dans l'héritage de Julia, fille de Spurius Félix, soient loués un bain... et quatre-vingt-dix tavernes, des treilles, des *cœnacula,* à partir des prochaines kalendes d'auguste, au six des ides d'auguste, pour cinq années consécutives. Que celui qui ne connaîtrait pas la maîtresse de ce lieu aille trouver Suettius Vérus, édile. » Écriteau de location trouvé à Pompéi. Dans Ch. Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste,* lettre XVI, 5e édit., 4 in-8°, Paris, 1886, t. I, p. 188. L'Apôtre ne fut donc pas embarrassé pour trouver à se loger. Il aima mieux sans doute avoir un logement à lui, plutôt que de recevoir l'hospitalité d'un chrétien, parce qu'il avait un soldat avec lui et qu'il tenait à recevoir, sans gêner personne, les nombreuses visites qui lui étaient faites. Act., XX, 16-31. H. LESÊTRE.

LOCH Valentin, théologien catholique allemand, né à Bamberg le 24 septembre 1813, mort dans cette ville, le 14 juin 1893. Après avoir donné l'enseignement religieux à Munich, il devint professeur d'exégèse à Amberg, de 1843 à 1863, et à Bamberg, de 1865 à 1884. Nommé prélat domestique de Léon XIII, il termina ses jours dans sa ville natale. Outre plusieurs ouvrages historiques qu'il

publia, il s'occupa activement de la Bible, tant de son texte que de sa traduction. Le premier travail de ce genre, qu'il livra au public fut intitulé : *Biblia sacra Vulgatæ editionis,* in-8°, Ratisbonne, 1849. L'édition romaine de 1592 servit de base à cette édition. — Deux ans après, il commença avec son collègue Reischl à traduire en allemand toute la Bible, Reischl se réservant la traduction du Nouveau Testament. Cette œuvre ne fut achevée et publiée complètement, qu'en 1866 sous le titre : *Die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes nach der Vulgata, mit steter Vergleichung des Grundtextes, übersetzt und erlaütert* von V. Loch und W. Reischl, 4 in-8°, Ratisbonne, 1851-1866 ; 2e édit., 1869-1870 ; 3e édit., illustrée, 1884-1885. — Les traducteurs suivent la Vulgate, tout en l'accommodant aux textes hébreux et grecs. L'ouvrage contient un grand nombre de notes explicatives solides et pratiques, peut-être même trop savantes pour un ouvrage de ce genre. Cette traduction est actuellement répandue en Allemagne, conjointement avec celle d'Allioli, mais ne réussit guère à éclipser cette dernière, malgré son langage plus châtié. — On doit aussi à Loch : *Novum Testamentum. Textum græcum e codice Vaticano; latinum ex Vulgata editione, edidit* Loch, in-12, Ratisbonne, 1862. En ce qui concerne le texte grec, il suit le *Codex Vaticanus,* avec discernement, *cum selectu,* n'ayant pas l'intention de publier une édition purement critique, mais un manuel (voir *Nov. Test.,* p. IX-XIX), utile aux étudiants en théologie. — Le texte latin reproduit la Vulgate et est accompagné seulement des variantes les plus remarquables. Quatre ans plus tard, il donna une édition correcte du texte grec : Ἡ παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ο', *Vetus Test. græce juxta LXX interpretes,* in-8°, Ratisbonne, 1866 ; 2e édit., 1886. C'est une édition critique des Septante basée sur le *Codex Vaticanus.* Dans l'avant-propos se trouve une dissertation sur les principales variantes (p. V-VII). Le texte même n'en fournit point. — Voir : Katzenberger, dans *Jahresbericht 1892-1893, des königl. Bayer. Lyceums in Bamberg,* p. 18-22-24 ; *Der Katholik,* t. XLIV, 1864, p. 755-756 ; t. XLVII, 1867, p. 114-116 ; Cornely, *Cursus S. Script., Introductio,* Paris, 1885, 2e édit., t. I, p. 313 ; Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., Inspruck, 1895, t. III, col. 1293 ; Hülscamp, dans le *Literarischer Handweiser,* 1873, col. 494.

E. MICHELS.

LOD (hébreu : *Lôd;* Septante : Λοδ), ville de Palestine ainsi nommée dans I Par., VIII, 12 ; I Esd., II, 33 ; II Esd., VII, 37 ; XI, 34. Dans I Mach., XI, 34, et dans le Nouveau Testament, Act., IX, 32, 35, 38, elle est appelée Lyda et Lydda. Voir LYDDA.

LODABAR (hébreu : *Lô' Debâr,* « non pâturage ; » Septante : Λωδαβάρ), ville du pays de Galaad. Son nom est écrit *Lô Debâr,* avec לו, « à lui, » dans II Sam., IX, 4, 5, au lieu de לא, *lô',* « non, » qu'on lit II Sam., XVII, 27. Machir, fils d'Ammiel, qui habitait cette ville, y avait reçu dans sa maison Méphiboseth, fils de Jonathas, petit-fils de Saül. II Reg., IX, 4-5. Plus tard, pendant la révolte d'Absalom, Lodabar est nommée de nouveau, parce que le même Machir envoya des vivres et des meubles à David fugitif. II Reg., XVII, 27. Voir MACHIR 2. — On croit généralement que Lodabar est la même ville que la Dabir transjordanique, dont le vrai nom était *Lidbir.* Jos., XIII, 26. Voir DABIR 3, t. II, col. 1200.

LOG (hébreu : *lôg;* Septante : κοτύλη ; Vulgate : *sextarius* , mesure de capacité pour les liquides. Son nom vient probablement de la racine لج, qui signifie à la VIIIe forme, en arabe, « être grand, être profond. » Le syriaque ܠܓܬܐ a tout à la fois le sens de « plat » et de « mesure ». Les documents démotiques et coptes mentionnent une mesure au nom à peu près identique, le *lok.* Cf. E. Revillout, dans la *Revue égyptologique,* 1882, p. 196. Le *log* n'est mentionné dans la Bible qu'au ch. XIV du Lévitique, 10, 12, 15, 21, 24. D'après les prescriptions contenues dans ces passages, le lépreux doit offrir entre autres choses, au jour de sa purification, un « *log* d'huile ». L'auteur sacré ne nous dit rien de sa valeur relativement aux autres mesures hébraïques ; nous devons donc recourir pour l'évaluer aux traductions des Septante, de la Vulgate et aux traditions conservées et transmises par Josèphe et par les rabbins. De cette valeur relative nous essayerons de déduire approximativement la valeur absolue.

Les Septante ont rendu le mot *log* par κοτύλη ; la Vulgate, par *sextarius.* Josèphe ne nomme pas le *log,* mais à propos de IV Reg., VI, 25, il traduit les mots « un quart de *qab* » du texte hébreu par ξέστης. *Ant. jud.,* IX, 4. Or, selon les rabbins, comme nous allons le voir, le quart du *qab* est le *log,* qui est lui-même la 72e partie de l'*éphi.* D'autre part, Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, II, 9, assigne au bath-éphi la valeur de 72 *xestes,* et le *xeste* est la mesure grecque qui répond au *sextarius* romain de la Vulgate ; le mot grec dérive même du mot latin. Il nous est donc permis de voir le *log* dans le *xeste* de Josèphe. D'après les rabbins, voir Waser, *De antiquis mensuris Hebræorum,* Heidelberg, 1610, p. 74, 98, le *log* est la plus petite des mesures hébraïques, le 1/4 du *qab,* le 1/12 du *hin,* le 1/24 du *se'âh,* le 1/72 de l'*éphi.* Ils lui attribuent donc la même valeur relative que celle que nous pouvons déduire des textes de la Vulgate et de Josèphe. — Seuls, les Septante semblent avoir reconnu au *log* une tout autre valeur, car la *cotyle* n'est que la moitié du *xeste* dans le système métrologique grec dit système nouveau. Voir Bailly, *Dictionnaire grec-français,* Paris, 1895, appendice sur les *Mesures de capacité grecques* (attiques). Le *log* ne serait donc que la 144e partie de l'éphi. La divergence n'est peut-être qu'apparente. Waser, *loc. cit.,* fait remarquer qu'à l'époque où fut composée la traduction des Septante, au IIIe siècle avant Jésus-Christ, le *xeste* était encore inconnu aux Grecs. Ce n'est que plus tard qu'il s'est introduit dans le système métrologique nouveau, voir Bailly, *Diction.,* comme une corruption du *sextarius* romain. Les Septante auraient donc employé la mesure qui se rapprochait le plus du *log,* non seulement par son contenu, mais par la signification du mot qui la désignait : κοτύλη, comme *log,* signifie « creux ».

Il n'est pas facile de fixer la valeur réelle du *log.* Les divergences d'opinions déjà signalées à propos des autres mesures hébraïques se reproduisent naturellement ici. Voir ÉPHI, t. III, col. 1864. Ainsi les rabbins attribuent au *log* une contenance égale à celle de six œufs de poule, soit 0 lit. 278 environ, comme ils ne reconnaissent à l'*éfâh* qu'une capacité de 20 lit. 01. C'est aussi l'opinion de E. Revillout, dans la *Revue égyptologique,* 1882, p. 191, qui prend la *cotyle* des Septante pour l'équivalent exact du *log* à l'époque où parut leur traduction, ce qui donne pour cette mesure la contenance de 0 lit. 270. Mais la plupart des métrologistes admettent pour l'*éphi* une contenance qui varie, selon les auteurs, de 36 lit. 44 à 39 lit. 392 ; pour le *hin,* une capacité de 6 lit. 49. Voir HIN, t. III, col. 715. Le *log,* qui est la 72e partie de l'*éphi,* la 12e du *hin,* a donc, d'après eux, une capacité de 0 lit. 50 environ. Ce système a pour lui l'autorité de la Vulgate et celle de Josèphe, car le *sextarius* romain, comme le *xeste* grec, contient à peu près 0 lit. 547, d'après Wex, *Métrologie grecque et romaine,* traduction Monet, Paris, 1886, p. 33. Voir Zuckermann, *Das jüdische Maassystem,* Breslau, 1867 ; Hultsch, *Griechische und römische Metrologie,* 2e édit., Berlin, 1882 ; Benzinger, *Hebräische Archäologie,* Fribourg, 1894 ; Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie,* Fribourg, 1894.

F. MARTIN.

LOGENHAGEN Jacques, théologien belge, prêtre de l'ordre du Saint-Sauveur, né à Anvers, mort en 1611, a publié : *Annotationes in Epistolam canonicam D. Jacobi,* in-8°, Anvers, 1571; *Commentarius in Evangelium secundum Lucam ex operibus S. Augustini excerptus,* in-8°, Anvers, 1574. — Voir Valère André, *Biblioth. Belgica,* p. 418; Dupin, *Table des auteurs ecclésiast. du XVIIe siècle,* col. 1537.

B. Heurtebize.

LOGOS (grec : Λόγος; Vulgate : *Verbum*). — I. Le problème. — Le mot λόγος signifie parole et raison, mais tandis que le second sens est très commun chez les écrivains profanes, la première acception est seule usitée dans la Bible. Il ne faut excepter que certaines phrases toutes faites comme λόγον διδόναι, rendre compte, τίνι λόγῳ, pour quelle cause, etc. Dans les Septante λόγος est la traduction ordinaire de l'hébreu *dâbâr* ou de ses synonymes poétiques *'ômer* et *millâh.* C'est toujours « parole » ou « discours »; jamais « raison » : λόγος τοῦ Θεοῦ désignera donc un oracle particulier ou l'ensemble de la révélation. Il en est de même dans le Nouveau Testament. Seulement ici ὁ λόγος (sous-entendu τοῦ Θεοῦ ou τοῦ Χριστοῦ) devient une sorte de terme technique pour signifier l'Évangile. — On sait que la terminologie de saint Jean est tout à fait spéciale. Six fois dans ses écrits ὁ λόγος tout court désigne un être divin préexistant à la création du monde et qui s'identifie avec Jésus-Christ. Joa., I, 1 (*ter*); I, 14; I Joa., I, 1; Apoc., XIX, 13. Il est impossible de douter que le Verbe de Dieu de l'Apocalypse, XIX, 13, soit identique à celui de l'Évangile et si l'on tient compte du contexte et du parallélisme on affirmera sans hésitation la même chose du Verbe de vie de la première Épître. Cependant, pour la doctrine du Logos, nous ne sortirons pas de l'Évangile, les passages de l'Épître et de l'Apocalypse ne nous offrant guère que le nom. — Nous avons à chercher quelle est la nature du Logos de saint Jean, comment il diffère du Logos de Philon, quelle est l'origine de cette conception dans l'évangéliste comme dans le philosophe alexandrin, enfin quelle est la provenance du nom lui-même.

II. Le Logos dans saint Jean. — 1° *Prologue.* — L'idée du Logos domine tout le Prologue. Il est tour à tour envisagé dans sa triple relation avec Dieu, avec le monde et avec l'humanité. — 1. *Le Logos et Dieu.* — Trois affirmations résument son rôle au sein de la divinité : « Au commencement le Logos existait; » il est donc sans commencement, éternel. « Et le Logos était en Dieu, » résidait auprès de Dieu, πρὸς τὸν Θεόν, par conséquent était distinct de lui, ὁ Θεὸς avec l'article désignant le Père. Enfin « le Logos était Dieu » : καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Il n'est pas dit que le Logos fût le Père, ὁ Θεός, ce qui serait manifestement absurde; mais il est dit qu'il était Dieu, Θεός, qu'il avait la nature divine; et cela est exprimé avec emphase par un procédé d'union et de transition particulier à Jean, procédé qui consiste à renverser la place du sujet et de l'attribut et à mettre ce dernier en tête de l'incise. Il est à noter que les mots ἐν ἀρχῇ, « au commencement, » allusion manifeste au début de la Genèse, affectent les trois premières propositions et que le verbe ἦν, avec ses trois acceptions différentes « exister, subsister, être », indique un état contemporain de ce commencement, mais nécessairement antérieur. — 2. *Le Logos et le monde.* — Ici la doctrine de l'apôtre est la clarté même : « Tout a été fait par lui (δι'αὐτοῦ) et rien n'a été fait sans lui. » Absolument rien (οὐδὲ ἕν) de ce qui est soumis au devenir n'est arrivé à l'existence (ἐγένετο) indépendamment de lui (χωρὶς αὐτοῦ). La matière elle-même est comprise dans une affirmation si générale et si catégorique. — 3. *Le Logos et l'humanité.* — « Et le Logos, s'est fait chair et il a fixé sa tente parmi nous et nous avons vu sa gloire. » I, 14. Il est évident que le Logos est ici identifié avec le Christ historique auquel Jean-Baptiste a rendu témoignage: c'est un même sujet d'attributions, un même agent, une même personne.

2° *Rapports du Prologue avec l'Évangile.* — D'après une explication assez répandue, le Prologue ne serait pas la porte de l'Évangile, mais un vestibule destiné à y introduire sans soubresauts, insensiblement, les esprits imbus de la culture hellénique. Ce serait une façade appliquée après coup à l'édifice et qui ne lui conviendrait pas. La maison n'aurait pas de rapport avec la devanture (Harnack); tout au plus accorde-t-on au Logos une place secondaire, subordonnée (Beyschlag). Les deux raisons qu'on donne pour séparer le Prologue du corps de l'ouvrage et en diminuer l'importance théologique sont : 1° Que le Jésus du quatrième Évangile ne prétend point au titre et à la qualité de Logos. 2° Que ce mot de λόγος ne reparaît plus dans son sens technique, en dehors du Prologue. — Nous croyons au contraire — et H. J. Holtzmann semble l'avoir établi à l'évidence — que le Prologue n'est pas un morceau composé après coup et séparable de l'Évangile, mais qu'il en est le programme et qu'il en livre la clef. L'Évangile entier a pour but de montrer que le Jésus historique possède toutes les propriétés du Logos fait chair du Prologue. En effet, le Logos est Lumière et Vie et il a pour fonction de communiquer aux hommes la lumière et la vie, I, 4-9; mais Jésus lui aussi est la Vie, XIV, le pain de vie, VI, 48, la Lumière, VIII, 12; IX, 5; XII, 46, et il proteste en vingt endroits qu'il apporte aux hommes la lumière, III, 19-21; VIII, 12; XII, 35-36 et la vie éternelle, III, 15, 16, 36; V, 40, 47, 54, 68; X, 10, 28; XVII, 2, 3; XX, 31. Le Logos du Prologue est préexistant d'une préexistence éternelle, tout-puissant, omniscient; mais ce sont là précisément les attributs que nous voyons appliqués à Jésus, avec le plus d'insistance, au cours de l'Évangile. Enfin le Logos est Dieu, I, 1, 18 (nous lisons avec les meilleures autorités : ὁ μονογενὴς Θεός au lieu de υἱός); mais Jésus se donne pour l'égal de Dieu, V, 18, pour *le Fils* de Dieu, XIX, 7, pour Dieu, X, 33; il accepte ce nom de la bouche de saint Thomas, XX, 28; si saint Jean ne lui fait pas revendiquer le titre même de Logos, c'est que ce nom est notoirement étranger à la terminologie du Maître. On est donc obligé de reconnaître que le Prologue est soit un canevas tracé d'avance que l'Évangile remplit, soit un résumé qui condense en quelques lignes la quintessence de l'Évangile. Dans un cas comme dans l'autre, son importance, au point de vue de la théologie johannique, est capitale. « Le Prologue et le livre sont à expliquer l'un par l'autre; ils sont inintelligibles l'un sans l'autre. » A. Loisy, *Études évangéliques,* 1902, p. 127.

3° *Le Prologue et le reste du Nouveau Testament.* — Bien que le mot de Logos soit propre à saint Jean, car I Pet., I, 23, et II Pet., III, 5, ne peuvent pas s'entendre du Logos personnel, non plus que Heb., IV, 12, la doctrine elle-même lui est commune avec d'autres écrivains sacrés. Les Épîtres de saint Paul, Col., I, 13-20; II, 9; Phil., II, 5-11, ainsi que Heb., I, 1-4, expriment en substance toutes les idées essentielles du Prologue, relativement à la personne unique du Christ et à sa double nature, mais elles les revêtent d'une terminologie différente. Elles s'accordent avec saint Jean sur les points suivants : 1. Identification, avec la personne historique de Jésus, d'un être divin, préexistant d'une préexistence éternelle. Notez comme ils passent, sans changement de sujet, de la *préhistoire* du Christ à sa vie historique et ensuite à son état glorifié. — 2. Filiation divine en un sens tout spécial qui ne convient ni ne peut convenir à aucun autre. Il est *le* Fils par excellence, Heb., I, 2, 5, 8; III, 6, etc.; Col., I, 13; le Monogène. Joa., I, 18. — 3. Rôle actif dans la création et la conservation de tous les êtres sans exception. Heb., I, 2-3; Col., I, 16-17;

Joa., I, 3. — 4. Enfin attributs divins et appellation divine décernés à cette personne. Joa., I, 1, 18; Heb., I, 8 (ὁ Θεός), 10-12; Col., II, 9; Phil., II, 5 (la *forme de Dieu* et l'*égalité avec Dieu*). La formule de Paul, Col., II, 9 : Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα θεότητος σωματικῶς, « en lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement, » équivaut, pour l'expression théologique de l'incarnation, à la formule de Jean, I, 14: Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, « le Logos s'est fait chair. »

III. Philon et saint Jean. — 1° *Le Logos de Philon.* — Il est malaisé de ramener à l'unité la doctrine de Philon au sujet du Logos, amalgame d'éléments irréductiblement opposés. — 1. Il y a d'abord l'élément *scripturaire* et celui de la théologie judaïque contemporaine. Philon se souvient des personnifications bibliques de la Parole de Dieu, de l'Esprit de Dieu, de la Sagesse de Dieu, personnifications flottant entre l'hypostase réelle et la prosopopée poétique. Il tire de l'Écriture, Gen., I, 27, sa théorie favorite du Logos image (εἰκών) ou ombre (σκία) directe de Dieu, laquelle sert de modèle (παράδειγμα) au monde et à l'homme. *Leg. Alleg.*, III, édit. Mangey, t. I, p. 106. C'est aussi sur un texte des Septante, Gen., XXXI, 12 : Ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ Θεοῦ, qu'il s'appuie pour désigner Dieu par ὁ Θεός avec l'article et le Logos par Θεός sans article. *De somniis*, t. I, p. 653. Les épithètes du Logos ἀΐδιος χαρακτὴρ Θεοῦ, *De plantat.*, t. I, p. 332, et ἀνθήλιος αὐγή, *De somniis*, t. I, p. 655, paraissent empruntées au Livre de la Sagesse. — La théologie judaïque est représentée surtout par les titres qui font du Logos le médiateur universel : ἀρχάγγελος, μεθόριος, « intermédiaire, » ἱκέτης, « intercesseur, » ἑρμηνεύς, « interprète, » ὕπαρχος, « lieutenant, » etc. — 2. L'élément philosophique vient principalement de Platon et d'Héraclite, peut-être aussi des stoïciens. Platon fournit sa théorie des idées, exploitée surtout dans le *De mundi opif.*, t. I, p. 4-7 : le Logos est l'archétype (ἀρχέτυπον παράδειγμα), l'idée intelligible (νοητὴ ἰδέα), l'idée des idées (ἰδέα τῶν ἰδεῶν), enfin le centre, le lieu et le monde des idées (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος). Par conséquent le λόγος de Philon correspond au νοῦς de Platon, appelé accidentellement λόγος dans le *Timée* : c'est l'entendement divin en acte ou, si l'on veut, l'acte de l'entendement divin, analogue au plan de l'architecte et à l'idéal de l'artiste. — Philon se réfère expressément à Héraclite, dont il admire fort le génie, pour sa théorie du λόγος τομεύς. *Quis rerum divin. hæres*, t. I, p. 503. Quant aux stoïciens, s'il s'inspire largement de leurs idées morales, nous ne trouvons chez lui aucune trace certaine de leur panthéisme cosmogonique. Cependant il emprunte souvent leur langage, par exemple quand il fait du Logos le lien ou la loi du monde, *De fuga*, t. I, p. 562; *De plantatione*, t. I, p. 330-331; *Quis rerum divin. hæres.*, t. I, p. 499 (κόλλα καὶ δεσμός); *De vita Mosis*, II, t. II, p. 155 (τοῦ συνέχοντος καὶ συνοικοῦντος τὰ πάντα, expressions techniques dans le système stoïcien du Logos), etc. Mais il corrige leur monisme pour maintenir la transcendance du Dieu personnel, conformément à l'orthodoxie juive. — 3. Il y a enfin l'apport personnel de Philon. Entraîné par sa fureur d'allégorisme, il reconnait des figures du Logos dans l'épée flamboyante des anges qui gardaient l'Éden, *De Cherubim*, t. I, p. 144, dans le grand-prêtre juif, *De profugis*, t. I, p. 662, dans la manne, *Leg. Alleg.*, III, t. I, p. 120-122, dans la tourterelle offerte en sacrifice, *Quis rerum divin. hæres*, t. I, p. 505-506, etc. Une fois en possession de son allégorie, il la poursuit jusque dans ses moindres détails, par une suite de rapprochements aussi forcés que puérils; l'imagination l'égare et il serait oiseux de chercher une doctrine suivie dans ces divagations. Il reconnait, par exemple, dans le Logos les qualités de la manne, légère, brillante, pareille à la graine de coriandre. Qu'on lise en particulier l'application au Logos du mot Τί, traduction du nom hébreu de la manne, *Leg. Alleg.*, III, t. I, p. 122, ou les rapprochements avec les prescriptions relatives au grand-prêtre, qui est tenu d'épouser une vierge, qui ne déchire pas ses habits en signe de deuil, etc. *De profugis*, t. I, p. 662. — Le Logos de Philon est souvent qualifié de divin (θεῖος), il est même quelquefois appelé Dieu (Θεός). *Leg. Alleg.*, t. I, p. 128; *De somniis*, t. I. p. 655. D'après Eusèbe, *Præpar. Evang.*, VII, 13, t. XXI, col. 545, il serait aussi désigné par ὁ δεύτερος Θεός, mais on ne sait pas si Eusèbe cite textuellement ou s'il interprète. Toujours est-il que cette expression ne paraît pas dans les *Quæstiones et solutiones* auxquelles Eusèbe se réfère et dont on possède le texte arménien, traduit en latin par Aucher. Il est vrai qu'elles commencent à Gen., II, 4, de sorte que le début, d'où la citation d'Eusèbe a pu être tirée, semble perdu. Nous avons exposé plus haut l'origine de cette théorie du Logos Θεός.

2° *Le Logos de Philon et le Logos de saint Jean.* — 1. *Ressemblances.* — Elles ressortent de ce qui précède. Des deux côtés le Logos est appelé Fils de Dieu et Dieu; un rôle lui est attribué dans la formation du monde; il est médiateur entre Dieu et les hommes, il apporte aux hommes la révélation céleste. — 2° *Différences.* — *A*) Le Logos de Philon est une notion abstraite, vague et flottante, une idée constamment personnifiée, mais qui n'atteint pas la personnalité véritable. Jamais Philon n'a identifié son Logos avec le Messie et il aurait repoussé avec horreur la formule : ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. Le Logos de saint Jean est un être concret, le Fils de Dieu incarné, Jésus-Christ, gardant sa personnalité immuable à travers sa double existence préhistorique et historique. — *B*) Le Logos de Philon est démiurge, le Logos de Jean est créateur. Le dernier produit la matière elle-même : tout a été fait par lui et rien n'a été fait sans lui. Le premier agit sur une matière préexistante, rebelle, mauvaise : instrument de Dieu, il l'assouplit et la façonne; par lui l'univers est formé, ἐδημιουργεῖτο, *De monarch.*, t. II, 225, ou préparé, κατεσκευάσθη. *De Cherub.*, t. I, p. 162. Dans ce dernier texte, Philon expose les quatre causes du monde : la cause efficiente (ὑφ'οὗ), Dieu; la cause matérielle (ἐξ οὗ), la matière increéée; la cause instrumentale (δι'οὗ), le Logos divin; la cause finale (δι'ὅ), la bonté de Dieu. — *C*) Le Logos de Philon est fils de Dieu, mais au même titre que le monde. Il n'est pas fils unique, il est fils aîné, (ὁ πρεσβύτερος υἱός, *Quod Deus immut.*, t. I, p. 277), le monde étant le fils cadet (ὁ νεώτερος υἱός), si bien que le temps, lequel est lui-même fils du monde, se trouve être ainsi le petit-fils (υἱωνός) de Dieu. Dans le même sens, il est appelé souvent πρεσβύτατος υἱός ou πρωτόγονος. *De confus. linguar.*, t. I, p. 414. En saint Jean au contraire, le Verbe, identifié avec la personne de Jésus-Christ, est le Dieu monogène (ὁ μονογενὴς Θεός) ou, d'après d'autres autorités, le Fils monogène (ὁ μονογενὴς υἱός). Joa., I, 18. Mais, dans tous les cas, sa filiation diffère infiniment de la production du monde, qui n'est pas une filiation, et de la filiation participée et analogique des enfants de Dieu. — En résumé, les différences sont profondes et portent sur les points fondamentaux; les ressemblances sont superficielles et s'expliquent par l'usage commun de l'Ancien Testament, y compris les Livres deutérocanoniques. Nous croyons donc devoir conclure avec Cremer, *Biblisch-theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität*, 9e édit., Gotha, 1902, p. 646 : « Il faut bien se garder d'interpréter le Logos de Jean par le Logos philonien; d'autant plus que le Prologue s'inspire de concepts empruntés à l'Ancien Testament et entendus dans un sens qui n'est pas celui de Philon. »

IV. Origine de la notion et du nom de Logos. — 1° *Dans Philon.* — On affirme souvent que Philon emprunte sa théorie du Logos à la philosophie grecque et que saint Jean, à son tour, tire sa doctrine du Logos des spéculations de Philon. Cette explication peut se

recommander par sa simplicité, mais elle ne résiste pas à un examen approfondi. Sans la Bible, Philon n'aurait jamais pensé au Logos. En effet la raison divine, centre et lieu des idées, s'appelle dans Platon νοῦς et non pas λόγος. Le λόγος τομεύς d'Héraclite, cette loi qui préside à l'évolution de l'univers en tirant les contraires de l'unité primordiale, n'exprime qu'un aspect très particulier et très exceptionnel du Logos philonien. D'autre part, le λόγος des stoïciens, c'est-à-dire l'intelligence et la force divines répandues dans la matière (λόγος σπερματικός), l'âme du monde qui remue et vivifie la masse inerte (*mens agitat molem et magno se corpore miscet,* Virgile, *Æneid.*, VI, 727), est nettement panthéiste. C'est le principe actif de la matière, principe passif : Τὸ δὲ πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν Θεόν. Voir tout le passage de Diogène Laërce, *Vit. philosoph.*, VII, I, 68, édit. Didot, p. 188-191. Jamais Philon ne se fût inspiré de ces spéculations blasphématoires. Il peut être dualiste, mais il n'est ni matérialiste, ni panthéiste, ni athée. — Philon a pris sa première idée du Logos dans l'Écriture. Dans l'Ancien Testament le Verbe de Dieu (*dâbâr*) est assez souvent personnifié. C'est par lui que les cieux ont été créés. Ps. XXXIII (XXXII), 4, 6. Il fait surtout fonction de messager de Jéhovah. Is., IX, 7; Ps. CVII (CVI), 20; CXLVII (CXLVI), 15. — Isaïe, LV, 11, soutient plus longuement la prosopopée : « Le verbe qui sort de ma bouche ne reviendra pas à moi sans effet : il exécutera ma volonté et accomplira mes desseins. » Au Livre de la Sagesse, XVIII, 15-16, la personnification fait un pas de plus : « Ton verbe tout-puissant du haut des cieux, des trônes royaux, s'élança guerrier impitoyable au milieu de la terre de perdition; portant, comme un glaive tranchant, ton ordre explicite, partout il semait la mort. Pendant qu'il touchait au ciel il marchait sur la terre. » — Ces passages et d'autres semblables préparaient les esprits aux spéculations du judaïsme sur le médiateur appelé *Memra*. *Memra* (quelquefois *dibbura,* même sens) veut dire « parole » et correspond exactement à la signification biblique de λόγος. Le *Memra* joue un très grand rôle dans la théologie judaïque et son emploi dans les Targums est continuel : 1. Pour éviter les anthropomorphismes. Quand Dieu regarde, entend, se lève, se repent, se met en colère, jure par lui-même, etc., c'est le *Memra* de Jéhovah qui le fait à sa place. — 2. Pour servir d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Il est vrai que la rédaction des Targums est postérieure à Philon, mais on ne peut guère douter que l'esprit et la tradition n'en remontent à cette époque, et Weber, *Jüdische Theologie*, 2e édit., 1896, p. 184, se prononce catégoriquement dans ce sens. Du reste Philon lui-même rapporte à la Bible, c'est-à-dire à sa manière de l'entendre, sa théorie du Logos dans ce qu'elle a de plus grec et de moins biblique : *De mundi opif.*, t. I, p. 5 : Μωϋσέως ἐστὶ τόδε δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν, il s'agit du Logos prototype des choses. *Quis rer. divin. hæres*, t. I, p. 503. — Philon fut très heureux de rencontrer un terme également usité dans la philosophie grecque et la théologie judaïque. Il s'en empara et, avec le syncrétisme dont il était coutumier, il le chargea des acceptions qu'il avait reçues de part et d'autre, en essayant de se persuader et de faire croire qu'au fond ces notions opposées étaient identiques. Sa théorie hybride du Logos n'a pas d'autre source.

2° *Dans saint Jean.* — Nous avons vu que le Logos de saint Jean est spécifiquement chrétien. Jean n'est ni l'auteur, ni le premier promulgateur du système qui applique au Christ ce que l'Ancien Testament dit de la Sagesse de Dieu, du Verbe de Dieu, de l'Ange de Jéhovah, etc., en accentuant encore les caractères divins et personnels de ces demi-hypostases. Il a été devancé dans cette voie par saint Paul et par le rédacteur de l'Épître aux Hébreux. Il n'a de propre que le nom de Logos. C'est un signe que la théorie du Logos — au nom près — remonte à la tradition apostolique et, plus haut encore, à la prédication de Jésus. Il est à noter que saint Jean rapporte à l'enseignement du Maître tous les traits constitutifs de son Logos : la préexistence au sein de Dieu, I, 30, VIII, 38, 58, XVII, 5; l'origine céleste, III, 13-21, VI, 62, VII, 28-29, VIII, 14, 23, 42, XVI, 28; l'unité avec le Père, XII. 45-50, XIV, 7-11, XVI, 15, XVII, 21; la divinité, V, 19-30, X, 33-38, XX, 28-29; la lumière du monde, XII, 46, XVIII, 37; la source de vie, VI, 57, XIV, 6, XVII, 2, XX, 31, etc. La question de savoir d'où provient la doctrine du Logos se trouve ainsi résolue. Reste la question du nom lui-même. Ici nous sommes réduits à des conjectures plus ou moins probables. — 1. On ne saurait admettre que l'évangéliste emprunte *directement* le terme de Logos à Philon, car il ne montre aucune connaissance et ne semble pas avoir lu une seule ligne du philosophe alexandrin; mais on peut supposer qu'il lui en est redevable *indirectement*. Les écrits de Philon doivent avoir été assez répandus parmi les Juifs hellénistes. Il est curieux de noter qu'Apollos, évidemment imbu de philonisme, prêcha à Éphèse avant et après son baptême et ne dut pas manquer d'y exercer une influence égale à celle qu'il avait conquise à Corinthe. Ce mot de Logos peut avoir été vulgarisé par lui ou par un autre adepte de Philon et saint Jean se serait emparé de ce terme d'ailleurs très propre à exprimer sa conception du Christ. — 2. D'autres pensent que le *Memra* de Jéhovah jouait déjà dans les écoles juives de langue hébraïque le rôle prépondérant que nous lui voyons prendre à l'époque du Targum et du Talmud. L'évangéliste l'aurait traduit en grec, lui aurait conservé ses attaches avec les textes de l'Ancien Testament où il est question d'intermédiaire divin, l'aurait appliqué au grand Médiateur de la nouvelle alliance en lui surajoutant les acceptions de la christologie chrétienne. — 3. Enfin il n'est pas absurde de supposer que les premiers hérétiques, ces pères des gnostiques contre lesquels saint Jean, selon la tradition, dirigeait spécialement son Évangile, eussent déjà abusé de ce nom de Logos, comme les gnostiques postérieurs en abusèrent dans la suite sans cependant lui donner plus de relief qu'aux autres éons. Saint Jean leur aurait arraché ce terme avec ceux de *vie,* de *lumière,* de *vérité*, etc., et les aurait retournés contre eux. Beaucoup d'exégètes croient remarquer dans les Épîtres de la captivité de saint Paul une semblable tactique. — Il nous paraît plus vraisemblable que deux de ces causes ou même toutes les trois ont agi à la fois. Le mot Logos (*Memra*) était très fréquent dans la théologie judaïque contemporaine; Philon l'avait vulgarisé dans les milieux juifs de langue grecque; sans doute des esprits curieux et inquiets en faisaient déjà le thème de leurs spéculations. D'autre part ce terme, commun aux Juifs et aux Gentils, était merveilleusement adapté à la personne de celui qui est la sagesse substantielle de Dieu, l'image par laquelle le Père s'exprime et se traduit, la révélation vivante et le médiateur de la révélation parfaite et définitive, enfin celui qui réunit en lui-même, en un sens éminent, les propriétés du λόγος ἐνδιαθετός (immanent) et du λόγος προφορικός des philosophes. Il ne faut pas chercher au *nom* du Logos une autre origine : nous avons déjà dit que la doctrine même du Logos dans saint Jean est originale, sauf les points d'attache avec l'Ancien Testament.

V. Le Logos dans les Pères de l'Église. — Il ne nous appartient pas de suivre l'histoire du Logos au delà du siècle apostolique. Nous remarquerons seulement que la doctrine du Logos a peu de relief chez les écrivains du Ier siècle et du IIe à son début. Elle n'a pas une importance marquée dans les premiers systèmes gnostiques : le Logos n'est qu'un éon comme les autres, formant avec Zoé, « la Vie, » le troisième

couple du système de Valentin. C'est à partir de saint Justin et des apologistes philosophes que l'importance du Logos augmente. Tertullien l'a constamment sous la plume; il le traduit en latin par *Sermo*, par *Ratio* ou par *Verbum*. Cf. Stier, *Die Gottes- und Logos-Lehre Tertullians,* Gœttingue, 1899. On connaît le rôle que lui font jouer Clément d'Alexandrie et Origène. Aall, *Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur,* Leipzig, 1899. Eusèbe ouvre son *Histoire ecclésiastique* par une longue dissertation sur le Logos préexistant.

VI. Bibliographie. — Les dissertations sur le Logos sont innombrables. Tous les commentateurs de saint Jean, Schanz, Knabenbauer, Meyer-Weiss, etc., traitent la question avec plus ou moins d'ampleur. Toutes les théologies bibliques du Nouveau Testament, Weiss, Beyschlag, Holtzmann, Bovon, Stevens, etc., consacrent un chapitre au Logos. — 1. Sur le Logos de Philon on peut consulter, outre les historiens de la philosophie, comme Zeller : Grossmann, *Quæstiones Philoneæ. De λόγῳ Philonis,* Leipzig, 1829; Niedner, *De subsistentia τῷ Θείῳ λόγῳ apud Philonem tributa,* Leipzig, 1848; Delaunay, *Philon d'Alexandrie,* Paris, 2e édit., 1870; Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie,* Oldenbourg, 1872; Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des A. T.,* Iéna, 1875 (ouvrage capital malgré quelques idées systématiques); H. Soulier, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alex.,* Turin, 1876; Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alex.,* Genève, 1877; Aall, *Geschichte der Logosidee in der griech. Philosophie,* Leipzig, 1896; Herriot, *Philon le Juif,* Paris, 1898; J. Drummond, *Philo Judæus,* Londres, 1888, t. ii, chap. vi : *The Logos,* p. 156-273. — 2. Sur le Logos de saint Jean et ses rapports avec le Logos philonien : Réville, *La doctrine du Logos dans le 4e Evangile et dans les œuvres de Philon,* Paris, 1881; Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums,* Fribourg-en-Brisgau, 1898; W. Lütgert, *Die Johanneische Christologie,* chap. vi : *Die Logoslehre,* Gütersloh, 1899, p. 115-139; K. Weiss, *Der Prolog. des heiligen Johannes,* Fribourg-en-Brisgau, 1899; Calmes, *Études sur le prologue du 4e Evangile,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 5-29, 378, 399; 1901, p. 512-521; Loisy, *Le prologue du quatrième Évangile,* dans *Études évangél.,* Paris, 1902.

F. Prat.

LOI MOSAÏQUE, législation formulée dans le Pentateuque, et qui a Moïse pour auteur et pour promulgateur. Cette loi est appelée par excellence *ṭôrâh*, *νόμος*, *lex*, « la Loi, » Deut., i, 5; iv, 8; Jos., i, 7; IV Reg., xvii, 13, etc., « la loi de Moïse, » III Reg., ii, 3; IV Reg., xiv, 6; II Esd., viii, 1, ou « la loi de Dieu ». II Par., xvii, 9; I Esd., vii, 10; II Esd., viii, 18, etc. — Le mot *ṭôrâh* dérive du verbe *yârâh,* dont la forme *hiphil, hôrâh,* signifie « montrer avec le doigt, enseigner ». Exod., xxxv, 34; Job, vi, 24; Mich., iii, 11, etc. Il a donc le sens général d'enseignement, avec l'idée de doctrine impérative, destinée à régler la conduite. La *ṭôrâh* est quelque chose de plus étendu et de plus compréhensif que le *mišpât,* décision portée par celui qui a autorité, le *miṣvâh,* le précepte particulier, et le *ḥoq,* prescription limitative du droit. La *ṭôrâh* comprend ordinairement l'ensemble des lois. Exod., xiii, 9; xvi, 4, 28, etc. Quelquefois cependant ce nom est donné à des lois particulières. Lev., vi, 9; xi, 46; Num., v, 29; vi, 13, etc. Le mot *ṭôrâh* peut s'appliquer également à la loi mosaïque elle-même et au livre qui la contient. Les Hébreux donnaient le nom de *ṭôrâh* à tout le Pentateuque. C'était le Pentateuque tout entier qui était divisé en 154 *paršiyôṭ* ou sections, pour être lu dans les synagogues le jour du sabbat dans le cours de trois années. Cf. *Megilla,* 29 *b.* Les prophètes fournissaient matière à une autre lecture. Voir Lecteur, col. 146. C'étaient eux en effet qui avaient à expliquer et à continuer l'œuvre législative de Moïse.

I. Ses divisions. — La loi mosaïque ne se présente pas dans le Pentateuque sous la forme d'un code logiquement ordonné. Les articles divers y sont rattachés occasionnellement aux faits historiques, ou bien viennent à la suite les uns des autres sans lien apparent. On peut les grouper ensemble sous quatre titres principaux, bien que quelques-uns d'entre eux puissent se rattacher à des titres différents.

I. Lois morales. — 1o *Loi fondamentale :* le Décalogue. Exod., xx, 2-17; Lev., xix, 3, 11-18; Deut., v, 1-33.

2o *Lois positives :* sur la pratique de la justice, Exod., xxiii, 1-8; Lev., xix, 35, 36; Deut., xxiv, 14, 15; xxv, 13-16; — sur la restitution. Num., v, 5-10.

3o *Lois prohibitives :* contre l'idolâtrie, Exod., xxii, 20; xxiii, 13, 24, 25; xxxiv, 17; Lev., xix, 4; xx, 1-5; Deut., xvi, 21, 22; — contre la malédiction de Dieu, du roi, des parents, Exod., xxii, 28; Lev., xx, 9; xxiv, 16; — contre les manquements envers les parents, Exod., xxi, 15-17; — contre l'homicide, Exod., xxi, 18-27; Lev., xxiv, 17; — contre les fautes opposées aux mœurs, Exod., xxii, 16-19; xxiii, 26; Lev., xix, 20-22; — contre la prostitution, Lev., xix, 29; Deut., xxiii, 17, 18; — contre les unions illicites et immorales, Lev., xviii, 1-30; xx, 10-21; Deut., xxii, 30; — contre les pratiques superstitieuses, Lev., xix, 26-28, 31; xx, 6-8, 27; Deut., xiv, 1, 2; xviii, 9-14; — contre les travestissements, Deut., xxii, 5; — sur les impuretés légales, Lev., xv, 1-33; Num., v, 1-4; — sur la distinction des animaux purs et impurs. Lev., xi, 1-47; xx, 25; Deut., xiv, 1-21.

4o *Lois de bienveillance :* sur la part à laisser aux indigents, aux étrangers, aux passants, dans les champs et les vignes, Lev., xix, 9-10; Deut., xxiii, 24, 25; xxiv, 19-22; — sur la balustrade prescrite à la terrasse des maisons, Deut., xxii, 5; — sur le devoir de ramener à leur maître les animaux égarés, Exod., xxiii, 4; Deut., xxii, 1-4; — sur la compassion envers les animaux. Exod., xxiii, 5, 19; Deut., xiv, 21; xxii, 6, 7.

II. Lois cérémonielles. — 1o *Les personnes :* les prêtres, Lev., xxi, 1-23; — leur consécration, Exod., xxix, 1-37; — leurs vêtements, Exod., xxviii, 1-43; — leurs droits dans les sacrifices, Lev., x, 12-15; xxii, 1-16; — revenus des lévites, Num., xviii, 8-32; — droits des prêtres et des lévites, Deut., xviii, 1-18; — les premiers-nés, Exod., xiii, 11-16; xxxiv, 19, 20; Deut., xv, 19-23, les animaux compris; — le nazarét. Num., vi, 1-21.

2o *Les lieux du culte :* endroit assigné pour les sacrifices, Lev., xvii, 1-9; — le Tabernacle et son mobilier. Exod., xxv-xxvii, xxx, 1-10, 17-38.

3o *Les temps sacrés :* le sabbat, Exod., xvi, 23-26; xxiii, 12; xxxi, 12-17; xxxiv, 21; Lev., xix, 3; — la Pâque, Exod., xii, 1-11, 24-28; — les jours des azymes, Exod., xiii, 3-10; xxxiv, 18, 25; — les trois grandes fêtes, Exod., xxiii, 14-17; xxxiv, 22, 23; Lev., xxiii, 1-43; Deut., xvi, 1-17; — la fête de l'Expiation. Lev., xvi, 1-34.

4o *Les rites sacrés :* les sacrifices, Exod., xxiii, 18; Num., xv, 1-31; — leur époque, Num., xxviii, 1-39; — victimes à offrir, Lev., xxii, 18-30; — le sacrifice perpétuel, Exod., xxix, 38-42; — les holocaustes, Lev., i, 1-17; vi, 1-6; — les sacrifices d'action de grâces, Lev., iii, 1-17; vii, 11-21, 28-36; xix, 5-8; — les sacrifices pour différentes fautes, Lev., iv, 1-35; v, 1-19; vi, 1-7, 14-30; vii, 1-21; — les offrandes, Lev., ii, 1-16; vi, 14-23; — la purification de la femme après ses couches, Lev., xii, 1-8; — la purification de la lèpre, Lev., xiv, 1-32; — les autres purifications, Lev., xv, 29, 30, etc.; — le rite de la vache rousse. Num., xix, 2-22.

5o *Les choses saintes :* les pains de proposition, Lev., xxiv, 1-9; — les vœux, Lev., xxvii, 1-29; Num., xxx, 1-17; Deut., xxiii, 21-23; — les prémices, Exod., xxii, 29, 30; xxiii, 19; xxxiv, 26; Deut., xxvi, 1-5; — les dîmes, Lev., xxvii, 30-33; Deut., xiv, 22-29; xxvi, 12-15;

— le sang et la graisse soustraits aux usages profanes. Lev., VII, 22-27; XVII, 10-14; XIX, 26.

III. LOIS CIVILES. — 1° *Institutions de gouvernement :* les anciens, Exod., XVIII, 25, 26; — les juges et les magistrats, Deut., XVI, 18-20; XVII, 8-14; — la royauté. Deut., XVII, 14-20.

2° *Institutions sociales :* la bigamie, Deut., XXI, 15-17; — les atteintes à la légitimité du mariage, Deut., XXII, 13-21, 28, 29; — le lévirat, Deut., XXV, 5-10; — le mariage des héritières, Num., XXXVI, 5-9 ; — le divorce, Deut., XXIV, 1-4; — la veuve et l'orphelin, Exod., XXII, 22-24; — les esclaves, Exod., XXI, 1-11 ; Deut., XV, 12-18; XXI, 10-14; XXIII, 15, 16; — les étrangers, Exod., XXII, 21; XXIII, 9, 32, 33; XXXIV, 12-16; Lev., XIX, 33, 34; — l'année sabbatique, Exod., XXIII, 10, 11 ; Lev., XXV, 2-7; Deut., XV, 1-11; — l'année jubilaire. Lev., XXV, 8-55.

3° *Lois de police :* les témoins, Deut., XIX, 15-21; — le vengeur du sang, Num., XXXV, 16-34; — l'homicide inconnu, Deut., XXI, 1-9; — la femme soupçonnée d'adultère, Num., V, 11-31; — les prêts et les gages, Exod., XXII, 25-27; Deut., XXIII, 19, 20; XXIV, 6, 10-13, 17; — le respect des bornes, Deut., XIX, 14; — les accidents fortuits et les imprudences, Exod., XXI, 28-36; — les dommages volontaires ou involontaires, Exod., XXII, 1-15; Lev., XXIV, 18-22; — le siège des villes, Deut., XX, 10-20; — l'exemption du service militaire, Deut., XX, 5-9; XXIV, 5; — les villes lévitiques, Num., XXXV, 1-5; — les villes de refuge. Num., XXXVI, 6-15; Deut., XIX, 1-13.

4e *Lois d'hygiène :* les impuretés légales, voir t. III, col. 857; — la lèpre des hommes, des maisons et des vêtements, Lev., XIII, 1-59; XIV, 34-57; Deut., XXIV, 8-9; — la propreté du camp. Deut., XXIII, 9-14.

5° *Prescriptions symboliques :* porter des franges aux vêtements, Num., XV, 37-41 ; Deut., XXII, 12; — ne pas mélanger ensemble des choses d'espèces différentes. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 9, 10.

IV. LOIS PÉNALES. — 1° *La peine de mort :* contre celui qui pratique l'idolâtrie, Exod., XXII, 20; Deut., XIII, 6-18; XVII, 1-7; — le blasphémateur, Lev., XXIV, 16; — les adorateurs de Moloch, Lev., XX, 1-5; — le profanateur du sabbat, Exod., XXXI, 14; — la magicienne, Exod., XXII, 18; — le fils indocile, Deut., XXI, 18-21; — celui qui frappe ou maudit ses parents, Exod., XXI, 15-17; Lev., XX, 9; — l'homicide, Exod., XXI, 12-14; Lev., XXIV, 17; — le meurtrier d'une femme enceinte, Exod., XXI, 22-25; — l'Israélite qui réduit un de ses frères en esclavage malgré lui, Exod., XXI, 16; Deut., XXIV, 7; — ceux qui se rendent coupables de fornication, Deut., XXII, 23-27; — d'adultère, Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22; — d'inceste, Lev., XX, 11, 12, 14; — de sodomie, Lev., XX, 13; — de bestialité. Exod., XXII, 19; Lev., XX, 15, 16.

2° *Le mode d'exécution :* la lapidation, Lev., XX, 27; — la mort par le feu, Lev., XX, 14; XXI, 9; — exposition du cadavre, Deut., XXI, 22, 23; — les pères ne sont pas punis pour les enfants, ni les enfants pour les pères. Deut., XXIV, 15.

3° *Les autres peines :* la flagellation, Deut., XXV, 1-3; — la mutilation, Deut., XXV, 11, 12; — le talion, Exod., XXI, 23-27; Lev., XXIV, 18-20; — le retranchement ou exclusion de la société israélite. Lev., XX, 17, 18; Deut., XXIII, 1-8.

V. LOIS ANTÉRIEURES. — A ces lois postérieures à l'époque du séjour en Égypte, il convient d'ajouter celles que Moïse a consignées dans la Genèse, comme instituées à l'époque patriarcale, encore en vigueur de son temps et consacrées par la mention qu'il en fait dans son récit : les lois du sabbat, Gen., II, 2, 3; — du mariage, Gen., II, 23, 24; — du travail, Gen., II, 15; III, 17 ; — les préceptes noachides sur la multiplication du genre humain, l'alimentation animale et l'abstention du sang, Gen., IX, 1-7; — la distinction des animaux purs et impurs, Gen., VII, 2; VIII, 20; — la loi de la circoncision, Gen., XVII, 10-14; — la tolérance de la polygamie, Gen., IV, 19 ; XXIX, 31-35; XXX, 1-25; — la coutume de ne point manger le muscle ischiatique des animaux, Gen., XXXII, 32; — la loi du lévirat, Gen., XXXVIII, 8-10; — la sanction contre le meurtre, Gen., IX, 6, et contre la fornication. Gen., XXXVIII, 24. Voir dans le DICTIONNAIRE l'article spécial à chacune des lois mosaïques.

VI. AUTRES DIVISIONS. — Les lois mosaïques sont encore groupées sous différents titres, se rapportant soit à leur origine, soit à leur objet : 1. Le « Livre de l'alliance », Exod., XXIV, 7, qui comprend les lois édictées au Sinaï. Exod., XX, 22-XXIII, 33; Lev., XI-XXVII. La partie de ces lois consignée dans le Lévitique est formellement rapportée à l'époque où Dieu parla à Moïse sur le Sinaï. Lev., XXVI, 46; XXVII, 34. — 2. La loi des sacrifices, se composant d'une première partie, Lev., I, 1-VI, 7, sur les différents sacrifices, et d'une seconde, Lev., VI, 8-VII, 38, qui règle certains détails concernant le même objet. — 3. La loi de pureté. Lev., XI-XV. — 4. La loi de sainteté, Lev., XVIII-XXII, comprenant des prescriptions diverses pour interdire certains actes et en commander d'autres, dans le but d'assurer le respect dû à la sainteté divine. — 5. Enfin les lois qui sont répétées dans le Deutéronome et celles qui y sont soit expliquées et complétées, soit formulées pour la première fois. — Le groupement appelé aujourd'hui « code sacerdotal » est un groupement tactice, dans lequel on fait entrer toutes les prescriptions du Pentateuque concernant les prêtres, dans le but d'en faire descendre l'origine à une époque très postérieure à Moïse. On insère habituellement dans ce groupement une partie ancienne, Lev., XVII-XXVI, qu'un rédacteur postérieur aurait refondue, puis les parties qu'on prétend assigner à l'époque d'Esdras. Exod., XXV-XXXI, XXXV-XL; Lev., I-XVI, XXVII; Num., I-X, XV-XIX, XXV-XXXVI. Sur la valeur des affirmations concernant le « code sacerdotal », voir PENTATEUQUE.

II. OCCASIONS HISTORIQUES DE SA PROMULGATION. — La loi mosaïque n'a pas été présentée aux Hébreux comme un tout réglé et codifié à l'avance. C'est pendant le séjour de quarante ans au désert que Moïse, suivant les circonstances ou les nécessités, a promulgué les multiples articles de sa législation. — 1° La première loi qui apparaît dans le récit mosaïque est celle de la Pâque. Elle est rattachée naturellement à l'histoire de la délivrance de la servitude d'Égypte. Exod., XII, 14-20. Il est possible qu'en prescrivant la première Pâque, Moïse ait déjà ordonné que le souvenir en fût célébré annuellement. Il est à croire toutefois qu'il n'entra dans le détail qu'au moment de la rédaction de son récit, plus ou moins longtemps après l'événement. Une multitude de gens de toute espèce accompagna les Hébreux dans leur exode. Exod., XII, 38. Il importait de déterminer la place qu'ils occuperaient dans la société théocratique qui allait se fonder. La participation à la Pâque devant être le signe extérieur de l'agrégation au peuple nouveau, Moïse règle que ceux-là seuls participeront à la Pâque annuelle qui auront été circoncis, et, en vertu de leur circoncision, admis dans la famille d'Abraham. Exod., XII, 42-49. La loi sur les premiers-nés vient immédiatement après. Exod., XIII, 1-16. Elle est comme une conséquence du droit que Dieu vient d'affirmer et d'exercer en immolant les premiers-nés des Égyptiens et en épargnant ceux d'Israël. — 2° Dès les premiers temps du séjour au désert, Moïse est débordé par le règlement des mille affaires sur lesquelles son peuple venait lui demander avis, dans une situation aussi imprévue que celle où il se trouvait subitement placé au désert. Cette circonstance appelle tout naturellement, sur le conseil de Jéthro, l'institution des anciens. Exod., XVIII, 13-26. — 3° La difficulté était grande pour Moïse de dominer, de discipliner et de conduire tout un peuple dans des conditions si anormales. Voilà pour-

quoi Dieu affirme son autorité souveraine, au Sinaï, en promulgant solennellement le décalogue et en accréditant Moïse comme le représentant de sa souveraineté. Exod., xx, 1-21. Suivent immédiatement des lois pour régler ce qui pressait le plus dans la circonstance, le culte de Dieu, Exod., xx, 22-26; xxiii, 13-19, et les rapports des Israélites entre eux, au point de vue de l'esclavage, des violences et des querelles qui devaient se produire si naturellement dans une pareille foule, des accidents provenant des animaux emmenés d'Égypte en grand nombre, Exod., xii, 38, de la propriété et des mœurs. — 4° Les lois formulées ensuite instituent en grand détail ce qui concerne le culte et le sacerdoce. En Égypte, les Hébreux avaient gravement succombé aux tentations de l'idolâtrie. Jos., xxiv, 14. Pourtant ils avaient au milieu d'eux une sorte de sacerdoce patriarcal dont les traces apparaissent dans le récit mosaïque. D'aprés l'usage primitif, c'était l'aîné de la famille qui remplissait les fonctions de prêtre. Voir Ainesse, 2°, t. i, col. 318. Moïse, sur l'ordre de Dieu, institua un sacerdoce nouveau, auquel il donna des lois en rapport avec sa mission. De là, cette longue série de préceptes concernant le tabernacle, l'autel, les prêtres et les sacrifices, et se rattachant à l'apparition du Sinaï comme au fait qui commandait tout un ordre de choses nouveau. Exod., xxv-xl. — 5° Il faut au plus tôt réaliser le plan divin et constituer le nouveau sacerdoce. Comme il sera établi au moyen de sacrifices, les lois concernant les différents sacrifices sont énumérées en détail, Lev., i-vii, avant le récit de la consécration d'Aaron et de ses fils. Lev., viii-ix. — 6° L'attentat des deux fils d'Aaron, Nadab et Abiu, qui mettent sur l'autel un feu profane, Lev., x, 1-7, est l'occasion de la promulgation des lois de pureté et de distinction entre les choses pures et impures. Lev., xi-xv. La loi concernant la fête de l'Expiation est expressément rattachée à ce même attentat. Lev., xvi, 1. La loi sur le lieu des sacrifices et la prohibition de manger le sang est comme une annexe naturelle à ce qui a déjà été prescrit touchant les sacrifices. Lev., xvii, 1-16. Les lois qui suivent, sur les unions illicites, sur la sainteté des mœurs, sur la justice et la charité qui doivent présider aux rapports des hommes entre eux, Lev., xviii-xx, celles qui concernent la tenue physique et morale des prêtres, le choix des victimes, les fêtes, Lev., xxi-xxiv, ou qui réglent bon nombre de détails de la vie pratique, Lev., xxv, 1-55, avaient pour la plupart à être immédiatement observées. Le législateur ne pouvait donc tarder à les formuler. Le chapitre xxvi du Lévitique, sur les bénédictions et les malédictions, forme la conclusion de cette première partie de la législation mosaïque, avec un épilogue sur les vœux et les dîmes. Lev., xxvii, 1-34. Toutes ces lois se rattachent donc d'une manière trés naturelle aux événements racontés par l'historien sacré, de telle sorte qu'on ne pourrait contester sérieusement que, dans leur généralité, elles occupent vraiment dans le récit la place qui convient à leur origine. — 7° On constate le même caractère occasionnel dans les lois formulées au livre des Nombres, à travers les différents récits, loi sur les fonctions des lévites, Num., iv, 1-49, à la suite du dénombrement des hommes appartenant à chaque tribu ; lois sur la restitution, sur la femme accusée d'adultère, sur le nazaréat, Num., v, 1-vi, 21, inspirées par des nécessités de chaque jour ; lois sur les héritages, Num., xxvii, 1-11 ; xxxvi, 1-12, portées à l'occasion d'incidents survenus parmi le peuple ; lois sur les sacrifices à offrir aux différentes fêtes, pour indiquer aux nouveaux prêtres par le détail ce qu'ils avaient à faire en ces circonstances, Num., xxviii, 1-xxix, 39 ; loi sur les vœux, pour affirmer sur cette matière le pouvoir restrictif des péres et des maris vis-à-vis de leurs filles et de leurs femmes, Num., xxx, 1-17 ; enfin lois sur les villes lévitiques, sur les villes de refuge, et comme conséquence de ces dernières, loi sur le vengeur du sang, formulées vers la fin du séjour au désert, alors que les Hébreux allaient bientôt prendre possession de la terre de Chanaan. Num., xxxv, 1-34. — 8° Quant à la législation du Deutéronome, elle n'est que la récapitulation des principales prescriptions antérieurement promulguées, avec les compléments dont une expérience prolongée avait fait sentir la nécessité.

III. Sources de la législation mosaïque. — 1° *La volonté divine.* — 1. Il est incontestable que Dieu a voulu faire du peuple hébreu un peuple à lui, qu'il est intervenu directement pour le tirer d'Égypte, qu'il a désigné Moïse pour en prendre la conduite et qu'il a manifesté son intervention par de trés grands miracles. A ce peuple, il a fallu une loi religieuse et sociale ; Dieu lui-même lui a donné cette loi par la main de Moïse, de manière à constituer au peuple choisi un caractère qui le distinguât nettement des autres peuples, le rendît apte à sa mission et en même temps le préservât, dans la mesure nécessaire, de tout contact compromettant avec des voisins idolâtres et immoraux. Le nœud de toute la législation mosaïque est dans la scène grandiose du Sinaï. Dieu y apparaît comme le législateur suprême, dictant à Moïse le Décalogue, Exod., xx, 1-17, et le mettant à même de rédiger en son nom d'autres lois d'une application immédiate. Exod., xx, 22-xxiii, 33. Puis, Moïse est appelé à entendre, pendant quarante jours et quarante nuits, Exod., xxiv, 18, les prescriptions divines relatives au nouveau culte et au nouveau sacerdoce. Exod., xxv-xxxi. Même transmise par le ministère des anges, Act., vii, 53, cette législation procède directement de la volonté divine et est présentée comme telle par Moïse. Les principales divisions en sont précédées de la formule significative : « Jéhovah parla à Moïse et dit. » Exod., xxv, 1 ; xxx, 11, 17, 22, 34 ; xxxi, 1, 12. A sa seconde ascension sur le Sinaï, aprés l'incident du veau d'or, Moïse reçoit encore dans les mêmes termes les communications divines, Exod., xxxiv, 1, 27 ; il porte sur son visage les traces glorieuses de son commerce avec Dieu, et, quand ensuite il promulgue quelque loi nouvelle, il ne le fait qu'aprés s'être transporté « devant Jéhovah », dans le Tabernacle où Dieu lui révèle ses volontés. Exod., xxxiv, 29-35. — 2. Les lois mosaïques sont fréquemment appuyées d'une autre formule qui est comme la signature de Jéhovah. La loi de la Pâque porte la clause : « Moi, Jéhovah. » Exod., xii, 12. Le Décalogue commence par la formule : « Moi, Jéhovah, ton Dieu. » Exod., xx, 2. Des formules semblables terminent ou précédent les prescriptions sur les animaux purs et impurs, Lev., xi, 44, 45 ; sur les unions illicites, Lev., xviii, 2, 30 ; sur les devoirs moraux et sociaux, Lev., xix, 2, 3, 10, 12, 14, 16, etc. ; sur la pénalité criminelle, Lev., xx, 7, 8, 24 ; sur les devoirs des prêtres, Lev., xxi, 8, 12, 15, 23 ; sur la participation aux victimes, Lev., xxii, 2, 3, 8, 9, 16, 30, 33 ; sur les fêtes, Lev., xxiii, 22, 43 ; sur les années sabbatiques et jubilaires, Lev., xxv, 17, 38, 55 ; elles accompagnent le texte des bénédictions et des malédictions, Lev., xxvi, 1, 2, 45, et se retrouvent dans le règlement relatif aux trompettes d'argent. Num., x, 10.

2° *Lois antérieures à Moïse.* — 1. Rien absolument n'oblige à admettre que Moïse ait créé de toutes pièces une législation *a priori* pour le peuple qu'il avait à conduire et à constituer à l'état de nation. Ce peuple n'était pas sans racines dans le passé ; par ses ancêtres, il tenait à la Chaldée. Il ne s'était pas développé en Égypte, pendant plusieurs siècles, sans se plier à une loi coutumière réglant les rapports des hommes entre eux. Dans la terre de Gessen, où ils étaient confinés sans presque aucun contact social et politique avec les Égyptiens, les Hébreux avaient trés vraisemblablement des chefs et des juges, Exod., ii, 14, par conséquent certaines lois auxquelles ils obéissaient. Il faut donc

s'attendre à trouver, dans la législation mosaïque, un certain nombre de prescriptions déjà en vigueur parmi le peuple, consacrées par une expérience plus ou moins longue et simplement renouvelées et codifiées par Moïse. — 2. La Genèse suppose, déjà observées par les patriarches, des lois qui se retrouvent dans le code mosaïque. Le récit de la création a pour conclusion la sanctification du septième jour par Dieu lui-même, c'est-à-dire la mise à part de ce jour qui termine la semaine. Gen., II, 2, 3. On est d'autant plus fondé à penser que le repos sabbatique a été observé par les patriarches, que la formule même du Décalogue : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier, » Exod., XX, 8, indique formellement le rappel d'une loi déjà en vigueur. La distinction des animaux purs et impurs est connue, avant le déluge. Gen., VII, 2 ; VIII, 20. Moïse spécifie cette loi par rapport à l'alimentation, Lev., XI, 2-47 ; on en retrouve les détails dans le Deutéronome, XI, 4-21. La loi du lévirat, Deut., XXV, 5-10, apparaît dans la famille de Jacob à l'état de coutume obligatoire et indiscutée. Gen., XXXVIII, 8-9. Des lois naturelles, comme celle du mariage, Gen., II, 23, 24, la pénalité contre le meurtre, Gen., IX, 6, et la fornication, Gen., XXXVIII, 24, et des lois positives, comme la prohibition du sang, Gen., IX, 4, la circoncision, Gen., XVII, 10-14, etc., ont également leur attache historique dans des temps bien antérieurs à Moïse. Il en faut dire autant de l'institution des sacrifices, qui remonte aux premiers âges du monde. Gen., IV, 3-5 ; VII, 20. — 3. La législation égyptienne ne paraît pas avoir eu d'influence appréciable sur le droit coutumier des Hébreux, vivant à part dans la terre de Gessen, ni sur la législation mosaïque, bien que Moïse eût été élevé dans la connaissance des sciences de l'Égypte. Act., VII, 22. Moïse a seulement emprunté à la religion égyptienne quelques formes particulières de culte et l'idée d'un certain nombre d'objets qui devaient servir dans le sanctuaire de Jéhovah. Par contre, l'influence de la législation chaldéenne est devenue indéniable, depuis la découverte du code d'Hammourabi (fig. 108 et 109). Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, 2e série, Paris, 1902. Le monarque babylonien, qui vivait du XXIIIe au XXe siècle av. J.-C., n'a sans doute pas créé de toutes pièces, lui non plus, la législation dont son code nous a conservé une partie. Toujours est-il que ces lois, antérieures à Moïse d'au moins cinq siècles, et peut-être de huit, devaient être connues et observées par les ancêtres d'Abraham, originaires d'Ur en Chaldée. Gen., XI, 28-31. Elles ont servi de base au droit coutumier de la famille d'Abraham, puis de ses descendants, enfin des Hébreux établis en Égypte. Moïse n'a eu ensuite qu'à transcrire ces lois, déjà connues et observées par son peuple, en y apportant les modifications exigées par la religion de ce peuple et en vue de son futur séjour dans la terre de Chanaan. Ces lois avaient déjà la consécration du temps, elles s'adaptaient aux besoins et au caractère de la race sémitique, et beaucoup d'entre elles étaient remarquables par le bon sens et l'équité dont elles faisaient preuve. La législation mosaïque a conservé certains usages chaldéens. Voir MARIAGE, TALION. Néanmoins des différences assez sensibles se manifestent entre les deux législations dans les articles qui leur sont communs. Le code babylonien est fait pour une société déjà avancée, dans laquelle la centralisation administrative est très puissante, tandis que le code mosaïque s'adresse à un peuple qui a gardé des coutumes plus primitives, se gouverne plus simplement et doit rester plus voisin de la vie nomade des ancêtres. Sur certains points, le code babylonien paraît plus parfait que celui des Hébreux : il favorise davantage la monogamie, autorise la femme à demander le divorce, assure l'indépendance de la veuve vis-à-vis de ses enfants, fixe à trois ans seulement le service de celui qui s'est vendu comme esclave volontaire, alors que la loi mosaïque ne le libère qu'à l'année sabbatique. Par contre, il permet au mari de vendre sa femme pour payer une dette, ce dont la pensée ne viendrait même pas à l'Israélite. Au point de vue civil, la législation de Moïse peut paraître en retard sur la législation beaucoup plus ancienne d'Hammourabi. Elle reprend sa supériorité au point de vue religieux et ne connaît ni certaines infamies morales, ni les ordalies superstitieuses, ni les pratiques magiques que sanctionne le code babylonien.



108. — Bas-relief de la stèle d'Hammourabi, sur laquelle est gravé le code de ce roi. D'après l'original du Musée du Louvre.

Cf. Lagrange, *La méthode historique, surtout à propos de l'A. T.*, Paris, 1903, p. 160-171.

3° *Lois attribuables à Moïse.* — Parmi les lois qui apparaissent pour la première fois à l'époque de Moïse, il en est dont il est l'auteur, en ce sens qu'il les a rédigées par l'ordre exprès et l'inspiration immédiate de Dieu, et qu'il a promulguées comme telles. De ce nombre sont les lois sur la Pâque, Exod., XII, 14-20, 43-49 ; XIII, 3-10 ; sur les premiers-nés, Exod., XIII, 1, 11-16 ; le respect de la liberté et de la vie humaine, Exod., XXI, 2-XXIII, 11 ; sur le culte nouveau et le sacerdoce d'Aaron et de ses descendants, Exod., XXIII, 14-19 ; XXV-XXXI ; Lev., I-VII ; XVI ; XVII ; XIX ; XXI-XXIV, 9 ; sur les années sabbatiques et jubilaires, Lev., XXV, 1-55 ; sur les vœux et les dîmes, Lev., XXVII, 1-34 ; sur les lévites, Num., IV, 1-33 ; sur la pureté du camp, la restitution, la femme soupçonnée d'adultère et le nazaréat, Num., V-VI ; sur les lampes du sanctuaire, Num., VIII, 1-4 ; sur la consécration des lévites, Num., VIII, 5-19 ; sur les trompettes d'argent, Num., X, 1-10 ; sur la verge d'Aaron, Num., XVII, 1-11 ; sur les revenus des prêtres et des lévites, Num., XVIII ; sur la vache rousse et l'eau de purification, Num., XIX ; sur les temps des sacrifices, Num., XXVIII-XXIX ; sur les villes lévitiques, les villes de refuge et le vengeur du sang, Num., XXXV ; sur les héritières. Num., XXXVI, 5-9. Il est assez probable que Dieu n'a fait connaître à Moïse que le fond même de ces lois, en lui laissant le soin de les rédiger et même d'en régler certains détails. — 2. D'autres fois, Moïse ordonne sans se référer directement à Dieu. Ainsi, il institue les an-

TRADUCTION

DU FRAGMENT D'INSCRIPTION

DE LA

STÈLE D'HAMMOURABI

RELATIF AU MARIAGE CHEZ LES CHALDEENS

ET REPRODUIT CI-CONTRE

---

§ 137. — Si un homme s'est disposé à répudier une concubine qui lui a procuré des enfants ou bien une épouse qui lui a procuré des enfants il rendra à cette femme son trousseau, et on lui donnera l'usufruit des champ, verger et autre bien, et elle élèvera ses enfants. Après qu'elle aura élevé ses enfants, on lui donnera une part d'enfant de tout ce qui sera donné aux enfants, et elle épousera l'époux de son choix.

§ 138. — Si un homme veut répudier son épouse qui ne lui a pas donné d'enfants, il lui donnera tout l'argent de sa dot, et il lui restituera intégralement le trousseau qu'elle a apporté de chez son père, et il la répudiera.

§ 139. — S'il n'y a pas de dot, il lui donnera une mine d'argent pour la répudiation.

§ 140. — Si c'est un *mouchkînou*, il lui donnera un tiers de mine d'argent.

§ 141. — Si l'épouse d'un homme qui demeure chez cet homme, était disposée à sortir, a provoqué la division, a dilapidé sa maison, négligé son mari, on la fera comparaître et si son mari dit : Je la répudie, il la laissera aller son chemin, et ne lui donnera aucun prix de répudiation. Si son mari dit : Je ne la répudie pas, son mari peut épouser une autre femme, et cette première femme demeurera dans la maison de son mari comme esclave.

§ 142. — Si une femme a dédaigné son mari et lui a dit : Tu ne me posséderas pas, son secret sur le tort qu'elle subit sera examiné, et si elle est ménagère sans reproche, et si son mari sort et la néglige beaucoup, cette femme est sans faute; elle peut prendre son trousseau et s'en aller dans la maison de son père.

§ 143. — Si elle n'est pas ménagère, mais coureuse, si elle dilapide la maison, néglige son mari, on jettera cette femme dans l'eau.

§ 144. — Si un homme a épousé une femme, et si cette femme a donné à son mari une esclave qui a produit des enfants, si cet homme se dispose à prendre une concubine, on n'[y] autorisera pas cet homme, et il ne prendra pas une concubine.

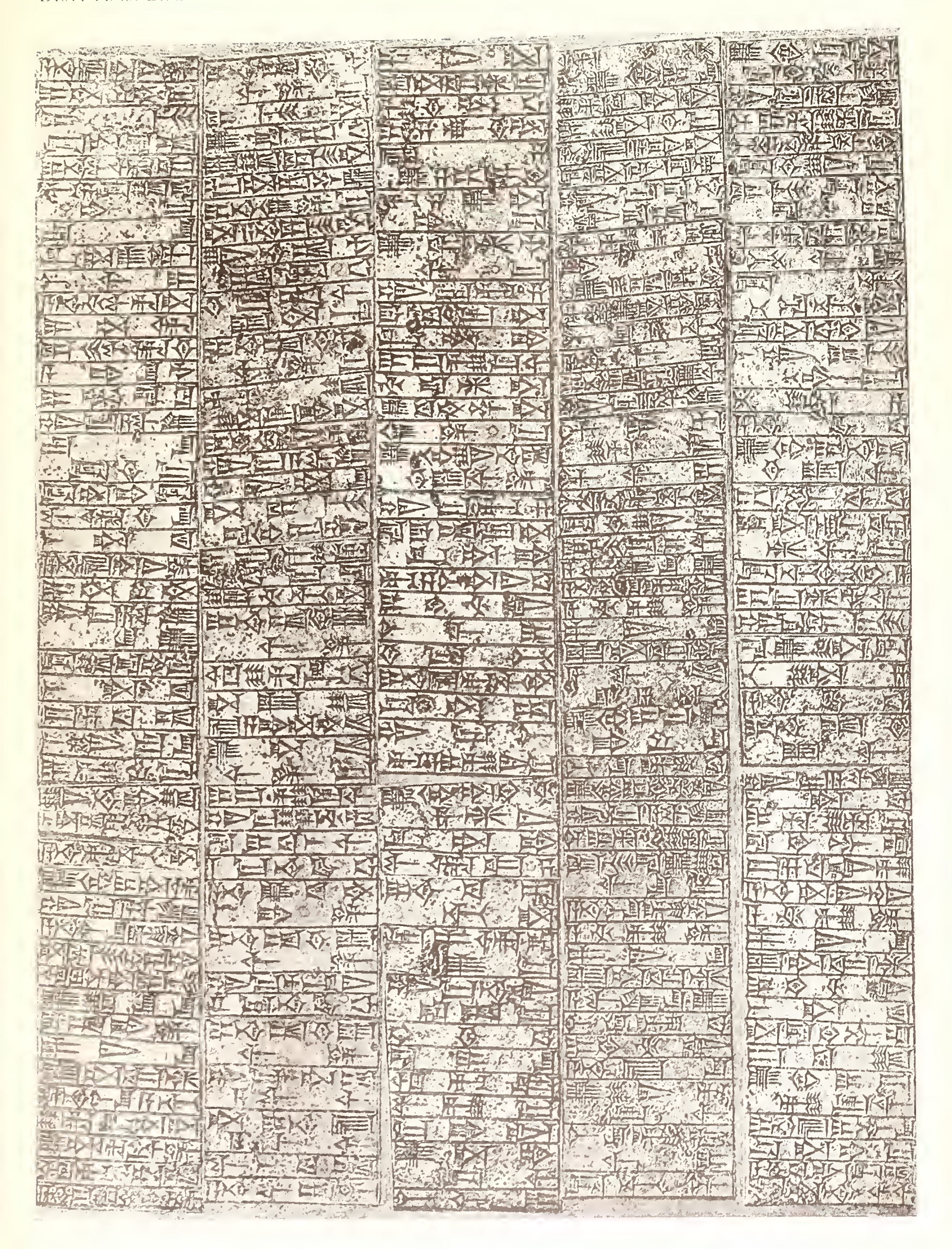
§ 145. — Si un homme a pris une épouse et si elle ne lui a pas donné d'enfants, et s'il se dispose à prendre une concubine, il peut prendre une concubine, et l'introduire dans sa maison. Il ne rendra pas cette concubine l'égale de l'épouse.

§ 146. — Si un homme a pris une épouse et si celle-ci a donné à son mari une esclave qui lui procure des enfants; si ensuite cette esclave rivalise avec sa maîtresse parce qu'elle a donné des enfants, sa maîtresse ne peut la vendre : elle lui fera une marque et la comptera parmi les esclaves.

§ 147. — Si elle n'a pas enfanté d'enfant, sa maîtresse peut la vendre.

§ 148. — Si un homme a pris une épouse et si une maladie (?) l'a contractée (*sic*) et s'il se dispose à en prendre une autre, il peut la prendre, mais il ne répudiera pas son épouse que la maladie (?) a contractée (*sic*); elle demeurera à domicile, et aussi longtemps qu'elle vivra il la sustentera.

Traduction du P. Scheil.



FRAGMENT D'INSCRIPTION DE LA STÈLE D'HAMMOURABI
RELATIF AU MARIAGE CHEZ LES CHALDÉENS

ciens sur le seul conseil de Jéthro. Exod., XVIII, 13-24. D'une manière générale, toute la législation du Deutéronome est présentée comme rappelée directement par Moïse lui-même. C'est donc à lui qu'il faudrait rapporter les lois nouvelles contenues dans cette répétition, sur certaines dettes à ne pas exiger, Deut., XV, 2-11; le tribunal suprême, Deut., XVII, 8-13; la royauté, Deut., XVII, 14-20; la guerre, Deut., XX; le meurtrier inconnu, Deut., XXI, 1-9; la captive prise pour épouse, Deut., XXI, 10-14; le fils premier-né, Deut., XXI, 15-17; le fils rebelle, Deut., XXI, 18-21; et bon nombre d'autres détails législatifs. Deut., XXI, 22; XXII, 5, 6, 8, 13-21; XXIII; 15, 17, 24; XXIV, 1-4, 5, 16; XXV, 1-12, 17-19. — 3. Même la clause qui accompagne si souvent les textes législatifs: « Moi, Jéhovah, » n'exclut pas la part personnelle de Moïse dans la rédaction de la plupart de ces textes. En principe et en fait, Moïse parle au nom de Jéhovah. Parle-t-il ainsi comme un simple agent de transmission, qui a reçu de Dieu tous les détails d'une réglementation et se contente de les reproduire à la lettre? Ne légifère-t-il pas plutôt, dans la plupart des cas, en homme qui a reçu de Dieu une délégation et une inspiration générales, et use de cette autorité et de cette assistance divine au mieux des intérêts qui lui sont confiés? La clause « Moi, Jéhovah » n'oblige pas à s'en tenir à la première interprétation. Déjà, avant le Sinaï, le peuple venait à Moïse « pour consulter Dieu », Exod., XVIII, 15, manière de parler qui ne signifie pas que Moïse allait demander à Dieu la solution de chaque cas proposé, mais qui indique seulement au nom de quelle autorité il rendait ses décisions. Jéthro lui conseilla alors de se contenter personnellement des affaires qui étaient du ressort divin, c'est-à-dire de celles que la sagesse humaine ne pouvait trancher par elle-même et auxquelles Dieu seul pouvait apporter une solution. Exod., XVIII, 19, 20. Il dut en être de même pour la législation mosaïque, Dieu prescrivant directement à Moïse un certain nombre de points fondamentaux, et Moïse, de son côté, agissant à la fois avec l'assistance et l'approbation de Dieu, et aussi avec sa sagesse et son expérience personnelles. Il demeure d'ailleurs impossible de déterminer la part qui doit revenir à chacun des deux éléments divin et humain. L'essentiel est que Dieu a couvert toute cette législation de son autorité et ainsi l'a faite sienne, sans qu'elle cessât par là même d'être mosaïque.

4° *Lois postérieures à Moïse.* — 1. La loi mosaïque a reçu des additions et des retouches, d'après plusieurs commentateurs modernes. Cela est sans doute possible, mais on ne l'établit pas d'une manière certaine. On cite comme exemple de lois postérieures à Moïse les règlements sur la fermeture des citernes, Exod., XXI, 33, sur les dégâts faits dans le champ et dans la vigne, Exod., XXII, 5, sur les prémices de la moisson et de la vendange, Exod., XXII, 29, sur l'année sabbatique, Exod., XXIII, 10, 11, et sur les prémices des fruits de la terre. Exod., XXIII, 19. Rien n'empêche que ces lois n'aient été promulguées par Moïse dans le désert. La terre de Chanaan lui était connue et les règles de l'agriculture lui étaient familières; rien ne lui était donc plus facile que de prévoir les règles qu'on devrait y appliquer aux récoltes, etc. La nécessité de boucher l'ouverture des citernes n'était pas moins pratique au désert du Sinaï qu'en Palestine. — Quant aux retouches et au manque d'ordre logique dans la promulgation de certaines lois, faits sur lesquels on s'appuie pour voir dans l'Exode et les livres suivants du Pentateuque des additions d'une époque postérieure, elles s'expliquent par le récit lui-même et par la manière dont a été édictée la loi: elle a été faite non d'un seul jet, mais au jour le jour, selon les circonstances. De là des redites, des explications, des compléments qui ont été ajoutés lorsque l'occasion s'en est présentée pendant les quarante ans de séjour dans le désert. Il n'est pas toujours possible de déterminer d'une manière certaine la date de tous les textes législatifs. Mais il ne faut pas se hâter de décider que tel ou tel article n'est pas du premier législateur, en supposant à tort que celui-ci a créé sa législation tout d'une pièce et qu'en conséquence les additions et les retouches ne peuvent être de lui. On se demandait naguère comment Moïse avait pu suffire à la rédaction de sa législation, au milieu des occupations si multipliées que la conduite de son peuple dut lui imposer pendant les quarante ans du désert. La découverte du code babylonien montre que la tâche s'est souvent bornée pour lui à rédiger ou à modifier une législation déjà en vigueur à l'état coutumier. Moïse a donc eu tout le loisir nécessaire non seulement pour régler le présent, mais encore pour pourvoir, dans une assez large mesure, aux nécessités de l'avenir. — 2. On a cru pouvoir signaler des contradictions dans le code mosaïque et l'on prétend à tort établir par là soit la différence des auteurs, soit la différence des temps qui ont inspiré les articles que l'on compare. Ainsi il est marqué que l'esclave hébreu doit être libéré l'année sabbatique. Exod., XXI, 3; Deut., XV, 12. Ailleurs, Lev., XXV, 40, sa libération est assignée à l'année jubilaire. Il y a là évidemment deux cycles différents dont les effets s'ajoutent, au lieu de s'exclure, en sorte que l'esclave peut être libéré, soit l'année sabbatique, soit l'année jubilaire. Le rachat des premiers-nés des animaux impurs fait l'objet de trois articles, Exod., XIII, 13; XXXIV, 20; Num., XVIII, 15, 16; Lev., XXVII, 27, qui diffèrent un peu entre eux, parce que les circonstances ne sont pas les mêmes et que les détails de la loi vont en se précisant. Le service des lévites commence tantôt à trente ans, Num., IV, 3, tantôt à vingt-cinq. Num., VIII, 24. C'est parce que, dans le premier cas, il s'agit des lévites qui doivent porter les ustensiles du temple dans les marches au désert, tandis que le second se rapporte au service ordinaire et moins pénible du culte divin. Il en est de même des autres passages, en petit nombre, dans lesquels on a cru reconnaître des dispositions législatives inconciliables entre elles. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, Paris, 5e édit., 1902, t. IV, p. 419-427; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 137-142. Il ne faudrait pas non plus voir une difficulté dans ce fait que certaines lois sont formulées dans le Pentateuque, et qu'ensuite il n'en est plus fait mention dans la suite de l'histoire israélite. Ce silence prouve simplement que l'application de cette loi n'a donné lieu à aucun incident saillant. Ainsi la loi du lévirat, Deut., XXV, 5-10, mentionnée au livre de Ruth, IV, 1-3, ne serait jamais rappelée dans la Sainte Écriture, sans un problème posé à Notre-Seigneur par les sadducéens. Matth., XXII, 23-27. Pourtant cette loi n'a jamais cessé d'être en vigueur. Voir LÉVIRAT, col. 213. — 3. Voici donc ce qu'on peut conclure au sujet des origines de la loi mosaïque: Par l'ordre et avec l'inspiration de Dieu, Moïse a codifié un ensemble de lois religieuses et civiles, destinées à un peuple déjà ancien par la race, mais encore en formation au point de vue national. Le code mosaïque n'est pas sorti tout d'une pièce, ni des révélations du Sinaï, ni du génie de Moïse. Le législateur a tenu compte des coutumes ancestrales qui avaient déjà force de loi chez les Hébreux et qui étaient en vigueur chez les peuples sémitiques, particulièrement chez les Chaldéens, auxquels les Hébreux se rattachaient directement par leur origine. Moïse ne modifia ces coutumes que dans les cas où l'exigeaient la mission providentielle assignée à Israël et la religion qui lui était imposée. Dieu intervint pour révéler à Moïse les grandes lignes de cette religion et l'assister dans le règlement des détails. Lui-même couvrit le législateur de son autorité suprême et lui enjoignit de parler et de commander en son nom. Moïse rédigea ses différentes lois à mesure que se présentait l'occasion de les pratiquer; il les compléta, quand le besoin s'en fit sentir; il y inséra même

certains détails minutieux, Exod., XXI, 6; XXIII, 19; XXXIV, 26; Lev., XIX, 9, 19, 23-25; Deut., XIV, 21, etc., qui lui étaient probablement inspirés par des coutumes antérieures; enfin, il ne fit pas une législation complète et capable de suffire absolument à toutes les époques de l'histoire d'Israël. Sa loi put recevoir, au cours des âges, quelques explications et quelques compléments nécessaires, comme nous le voyons, par exemple, par les règlements nouveaux que fit David dans le service du sanctuaire. I Par., XXIII-XXVI. Mais ce qu'affirment certains commentateurs modernes sur l'origine post-mosaïque d'un nombre plus ou moins considérable de lois du Pentateuque n'est nullement démontré. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* Paris, 1897, t. I, p. 274-307.

IV. CARACTÈRES DE LA LÉGISLATION MOSAÏQUE. — 1° *Institution de la théocratie.* — La loi mosaïque est essentiellement une loi théocratique; elle place le peuple hébreu sous le gouvernement direct de Dieu. Le législateur agit au nom de Dieu et demeure en rapport étroit avec Dieu pour l'accomplissement de son œuvre. Dieu fonde une nation qu'il dirigera lui-même dans un sens déterminé. C'est sa volonté qui inspire toutes les lois, tant civiles que religieuses, qui les sanctionne et les maintient en vigueur. A proprement parler, le peuple n'a pas d'autre chef que Dieu ni d'autre règle que sa loi. Les chefs qu'il aura à sa tête dans le pays de Chanaan ne viendront guère que pour le défendre contre ses ennemis et veiller à l'observation de la loi. Plus tard, les rois n'auront pas d'autre rôle, et les prophètes se tiendront auprès d'eux pour leur rappeler que l'unique maître de la nation, c'est Dieu. C'est ce qui fait dire à Josèphe, *Cont. Apion.,* II, 16 : « Notre législateur a donné à notre république la forme de théocratie. En attribuant ainsi à la divinité la souveraine autorité, il est surtout parvenu à tourner vers elle tous les yeux et tous les esprits, comme vers la source et la cause de tous les biens qui surviennent à tout le genre humain, ou qu'obtiennent les particuliers par leurs vœux et leurs prières dans leurs crises difficiles. Il devint ainsi impossible d'écarter la pensée de celui auquel n'échappent ni les actes ni les pensées mêmes des hommes... De plus, notre législateur voulut que les actes fussent en harmonie avec l'équité de ses lois, et, non content d'amener à sa manière de voir ses contemporains, il fixa inébranlablement dans l'esprit de ses enfants et de leurs descendants la foi à la divinité. » Cf. Zschokke, *Historia sacra antiq. Testam.*, Vienne, 1888, p. 97-103.

2° *Séparation du peuple hébreu.* — Tout en laissant aux Hébreux les usages qui étaient traditionnels parmi les peuples sémitiques, la loi mosaïque avait pour but de faire d'eux une nation à part. Dieu se plaît à appeler les Hébreux « mon peuple ». Exod., III, 7; V, 1, etc. Il leur dit : « Si vous gardez mon alliance, vous m'appartiendrez entre tous les peuples, car toute la terre est à moi. Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. » Exod., XIX, 5, 6. Pour que le peuple hébreu gardât ce caractère durant tout le cours de son histoire et restât fidèle dépositaire des vérités religieuses que Dieu voulait lui confier, il était nécessaire que sa législation le séparât nettement des nations idolâtres qui l'entouraient. De là les préceptes si formels sur la sainteté, sur la fuite de l'idolâtrie, considérée comme le crime capital contre Dieu, sur le culte si minutieusement réglé, sur la pureté légale, devant conduire à l'idée de pureté morale et saisissant l'Israélite dans presque tous les actes de sa vie, etc. Pour que l'influence funeste des nations idolâtres ne s'exerçât pas sur son peuple, Dieu défend toute alliance avec elles. Exod., XXIII, 32; XXXIV, 12-16. Enfin, pour s'attacher les Hébreux par le lien qui leur était le plus sensible, il leur promet les bénédictions terrestres s'ils sont fidèles à sa loi et les menace des plus graves châtiments temporels s'ils n'obéissent pas. Exod., XXVI, 3-45. La législation mosaïque réussit si bien à faire des Israélites un peuple à part que, même dispersés à travers les autres nations du monde, ils continuent à rester Juifs, bien que nominalement citoyens de patries diverses. L'Église ne fait que constater ce fait lorsque, dans une de ses oraisons du vendredi-saint, elle qualifie de « peuple » l'ensemble des Israélites. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 861.

3° *Douceur relative de la loi mosaïque.* — Comparée aux autres lois anciennes, la loi mosaïque est remarquable par l'esprit qui l'anime. Elle est bienveillante pour tous, autant du moins que le comportait la rudesse des mœurs de l'époque. Dans la famille, la polygamie et la répudiation sont tolérées. Il eût été impossible de ramener le mariage à ses lois primitives sans imposer aux Hébreux un joug qu'ils eussent été incapables de porter. Mais la polygamie n'est permise que dans les formes légales et à l'exclusion de tout caprice. Deut., XXII, 28, 29. Le divorce est également soumis à des règles qui sauvegardent la liberté de la femme. Voir DIVORCE, t. II, col. 1449. L'esclavage continue à subsister. C'était une nécessité des temps. La loi mosaïque en atténue considérablement la rigueur. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1921-1926. L'autorité paternelle, base de la société, est sévèrement protégée. La peine de mort frappe l'enfant coupable du crime caractérisé d'outrages ou de coups vis-à-vis de ses parents. Exod., XXI, 15, 17. La rébellion opiniâtre de l'enfant est déférée au tribunal des anciens, qui décident de l'application de la peine de mort, et présentent ainsi une garantie contre l'emportement des parents. Deut., XXI, 18-21. On sait que, chez d'autres peuples et dans le vieux droit romain, le pouvoir de vie et de mort d'un père sur ses enfants était absolu et sans contrôle. Le châtiment mérité par un membre de la famille ne doit pas être étendu à un autre membre. Deut., XXIV, 16. Dieu s'était réservé ce droit. Exod., XXXIV, 7. La férocité des mœurs antiques englobait d'ordinaire tous les membres d'une famille dans la peine méritée par un seul. L'homicide était poursuivi et châtié par le « vengeur du sang » qui, chez les peuples orientaux même contemporains, est chargé de mettre à mort le meurtrier soit volontaire, soit par imprudence. Moïse est obligé de consacrer cette coutume, qui a des résultats avantageux et qui d'ailleurs s'imposait aux anciens Hébreux. Voir GOËL, t. III, col. 261-264. Il en atténue du moins la rigueur en ménageant au meurtrier involontaire des villes de refuge dans lesquelles il devient inviolable. Num., XXXV, 22, 23; Deut., XIX, 4-6. Il réclame toujours deux témoins pour la condamnation d'un coupable. Deut., XVII, 6; XIX, 15. Le voleur est condamné à la restitution du double ou du quintuple; quand il procède par effraction, si on le tue pendant qu'il fait nuit, on n'est pas coupable, mais si on le tue de jour, on est considéré comme homicide. Exod., XXII, 1-4. La peine est ainsi toujours proportionnée au délit, sans qu'il soit permis à personne d'aller au delà. Les lois concernant l'année sabbatique et l'année jubilaire sont dictées par une haute bienveillance. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1751, 1752; SABBATIQUE (ANNÉE). Enfin bon nombre de prescriptions, minimes en elles-mêmes, ont pour but d'adoucir la dureté naturelle du peuple hébreu. Telles sont les lois qui permettent le glanage et le grappillage, voir t. III, col. 248, 308, qui autorisent à manger des raisins ou des épis dans la vigne ou le champ du prochain, Deut., XXIII, 24, 25; qui défendent de faire cuire le chevreau dans la graisse de sa mère, Exod., XXIII, 19; XXXIV, 26; Deut., XIV, 21, de prendre en même temps la mère et les petits oiseaux, Deut., XXII, 6, de faire labourer ensemble le bœuf et l'âne, Lev., XIX, 19, de museler le bœuf qui foule le grain, Deut., XXV, 4, etc. D'autres lois prescrivent la charité en faveur des pauvres, voir AUMÔNE, t. I, col. 1245-1249, des étrangers, voir ÉTRANGERS, t. II, col. 2040, etc. « Si nous séparons des coutumes antiques,

grossières et cruelles, les éléments supérieurs, ceux qui rapprochent ces lois de la civilisation chrétienne, nous pourrons en admirer la sagesse et la beauté. La justice est alliée à la charité, la stabilité des familles et des héritages est jointe à une certaine liberté de transactions; les droits et les intérêts des pauvres sont soigneusement ménagés. C'est, en un mot, la législation imposée à un peuple grossier par un législateur infiniment supérieur à ce peuple; c'est une œuvre digne du Dieu des chrétiens, bien que très inférieure à la morale et à la législation inspirée de l'Évangile. » De Broglie, *L'idée de Dieu dans l'Anc. Test.*, Paris, 1890, p. 253.

V. La loi mosaïque dans l'histoire d'Israel. — 1° *De Josué à la captivité.* — Dès le temps de Josué, le livre de la loi de Moïse est mentionné et ses prescriptions obéies. Jos., viii, 31; xxii, 2. Josué lui-même écrit dans le livre de la loi de Dieu l'alliance renouvelée entre Dieu et le peuple, à Sichem, et les lois et ordonnances promulguées à cette occasion. Jos., xxiv, 25, 26. Samuel écrit le droit de la royauté dans un livre qu'il dépose devant Jéhovah. I Reg., x, 25. Mais le roi, tel qu'il est conçu dans le Deutéronome, xvii, 18, 19, doit être le premier observateur de la loi. Il a à en écrire lui-même une copie pour son usage, à y faire une lecture tous les jours et à se soumettre à toutes ses prescriptions. Sous David et Salomon, la loi mosaïque commande manifestement toute la vie des Israélites. David mourant avertit formellement son fils d'avoir à se conduire « selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse ». III Reg., ii, 3; I Par., xxii, 13. Salomon, dans la construction du Temple et l'organisation du personnel qui doit le desservir, s'en tient exactement aux prescriptions de Moïse. Devenu lui-même infidèle à l'alliance et aux lois prescrites par Dieu, il reçoit l'annonce que, en punition de ses propres fautes, son royaume sera divisé en deux. III Reg., xi, 11. Le pieux roi Josaphat envoie dans tout son royaume des chefs, des lévites et des prêtres, avec « le livre de la loi de Jéhovah », afin d'enseigner le peuple. II Par., xvii, 7-9. Sous Josias, on retrouve dans le Temple « le livre de la loi » et on en profite pour ramener le peuple à une pratique plus fidèle de cette loi. IV Reg., xxii, 8-13. Pendant toute cette période, la loi mosaïque est en pleine vigueur. Les rois pieux la suivent et la font observer. Elle est fréquemment et gravement transgressée sous les autres règnes; elle n'en subsiste pas moins toujours avec toute son autorité.

2° *La loi et les prophètes.* — Cette expression revient plusieurs fois dans la sainte Écriture, mais seulement à partir du second siècle avant Jésus-Christ. Eccli., *prol.*; II Mach., xv, 9; Matth., vii, 12; xi, 13; xxii, 40; Luc., xvi, 16; Act., xiii, 15; xxiv, 14; xxviii, 23; Rom., iii, 21. Les prophètes sont ainsi mentionnés au même titre que la loi, parce que leur fonction consistait précisément à veiller au maintien de la loi de Moïse et de l'alliance avec Dieu qui en était la conséquence. Dieu les rendait en quelque sorte responsables de la manière dont le peuple observait la loi. Ezech., iii, 17, 18. Même dans le royaume schismatique d'Israël, ils rappelaient la loi de Dieu. III Reg., xix, 10, 14; IV Reg., xvii, 13; Is., lvi, 2, 6, 7; Jer., xvii, 20-27; xxxiii, 18, 20-22; Ezech., xx, 11, 12; xxii, 8; etc. Ils continuaient la fonction remplie par Moïse, expliquaient les passages de la loi qui en avaient besoin, I Reg., xv, 22; Is., lviii, 3-7; Ose., vi, 6; Am., v, 21-24; Mich., vi, 68, etc., et faisaient connaître au peuple et aux rois les volontés de Dieu, selon les circonstances. Is., li, 16; lix, 21; Jer., i, 9; v, 14, etc. En réalité, leur ministère le plus ordinaire consistait à procurer l'obéissance à la loi. Voir Prophète. C'est pour punir le peuple et ses princes de leur rébellion perpétuelle à la loi mosaïque que la captivité fut décrétée par Dieu. II Par., xxxvi, 12, 14-16.

3° *De la captivité à l'époque évangélique.* — 1. La captivité ramena les Israélites à une pratique sérieuse de la loi mosaïque. Baruch, iii, 9-iv, 4, console les exilés de Babylone en leur faisant l'éloge de cette loi. Ce thème sera repris par l'auteur du Ps. cxviii, à l'imitation de l'un de ses devanciers. Ps. xix (xviii), 8-15. Au retour à Jérusalem, Esdras fait la lecture solennelle de la loi et la remet en vigueur. II Esd., viii, 1-18. A plusieurs reprises, il en rappelle les prescriptions; des mesures énergiques sont même prises ensuite pour assurer l'exécution fidèle de la loi. II Esd., x, 29-39; xii, 43-47; xiii, 1-31. L'auteur de l'Ecclésiastique, xxiv, 32, 33, après avoir fait l'éloge de la sagesse, résume tout en disant : « C'est là le livre de l'alliance du Très Haut, la loi que Moïse a donnée, l'héritage des synagogues de Jacob » (d'après les Septante, que la Vulgate rend plus longuement). Cf. Eccli., xlv, 6. Les Machabées se soulèvent et combattent vaillamment à ce cri de Mathathias : « Que tous ceux qui ont le zèle de la loi, pour maintenir l'alliance, viennent après moi! » I Mach., ii, 27. Beaucoup de Juifs tendaient alors à substituer les mœurs et la religion des Grecs à celles des ancêtres. L'insurrection des Machabées fut une heureuse réaction contre cette tendance. En dehors de ceux qui prennent les armes pour la défense de la loi, le vieillard Éléazar, les sept frères martyrs et leur mère donnent d'admirables exemples de fidélité à cette loi. II Mach., vi, 18-vii, 1-41. — 2. Notre-Seigneur fait profession d'obéir à la loi, et non de la détruire. Matth., v, 17, 18; Luc., xvi, 17. Il la cite comme une autorité incontestable. Matth., xii, 5; Luc., x, 26; xxiv, 44; Joa., viii, 17. Il reconnaît aux scribes et aux docteurs pharisiens le droit d'être assis dans la chaire de Moïse, c'est-à-dire d'exercer son autorité. Il constate qu'ils imposent des obligations pesantes et insupportables, dont ils s'exemptent eux-mêmes, et il conclut : « Faites et observez tout ce qu'ils vous disent, mais n'agissez pas comme ils le font. » Matth., xxiii, 2-4. Or, ce que disaient les docteurs, c'était d'observer la loi de Moïse, les prescriptions des prophètes et celles que les docteurs eux-mêmes avaient formulées en tant que successeurs de Moïse et des prophètes. Ils donnaient le nom de « haie à la loi » aux multiples et minutieuses ordonnances au moyen desquelles ils prétendaient faire observer la loi elle-même. Cf. *Pirke Aboth*, i, 2. Pilate sait très bien que les Juifs ont une loi à eux, Joa., xviii, 31, et c'est au nom de cette loi que ceux-ci font condamner Notre-Seigneur, Joa., xix, 7, et ensuite persécutent ses disciples. Act., vi, 13; xxi, 28. Saint Paul atteste qu'il a été élevé dans la connaissance exacte de la loi et dans le zèle pour Dieu, comme les meilleurs Juifs. Act., xxi, 20; xxii, 3. Au moment où la loi nouvelle commence à remplacer l'ancienne, il se trouve parmi les chrétiens d'anciens pharisiens qui pensent encore que les païens convertis doivent être assujettis à la loi de Moïse. Act., xv, 5. Voir Judaïsants, t. iii, col. 1779. — 3. Dans toute la Sainte Écriture, il est fait de continuelles allusions à la loi mosaïque. Elle est appelée « loi de Moïse », IV Reg., xiv, 6; xxiii, 21, 25; I Par., xvi, 40; II Par., xxiii, 18; xxv, 4; xxx, 16; xxxi, 3; xxxv, 13; I Esd., iii, 2; II Esd., viii, 1; ix, 14; x, 34, 36; xiii, 1; Tob., i, 8; Eccli., xxiv, 33; Bar., ii, 2; Dan., ix, 13; xiii, 62; Mal., iv, 4; Luc., ii, 22; Joa., i, 17, 45; vii, 19, 23; viii, 5; I Cor., ix, 9; Heb., x, 28; « loi du Seigneur, » Is., i, 10; xxx, 9; li, 4; Jer., viii, 8; ix, 13; xliv, 10; Bar., iv, 12; Dan., vi, 5; Ose., iv, 6; Am., ii, 4; I Mach., i, 55; ii, 15; iv, 42; II Mach., iv, 2; vi, 1, 23; vii, 2; Luc., ii, 23, 24, 39; « loi de nos pères, » I Mach., ii, 19, 20; II Mach., vii, 24, 37; Act., xxii, 3; « loi des Juifs, » II Mach., xi, 31; xii, 40; ou enfin simplement « la loi ». I Mach., ii, 26-68; Joa., vii, 49; xii, 34; Act., vi, 13; xviii, 13; xxiii, 3; Rom., ii, 12; I Cor., ix, 21, etc.

VI. Valeur religieuse de la loi mosaïque. — 1° *Sa perfection relative.* — La supériorité de la loi mosaïque lui vient surtout de sa partie religieuse. — 1. Au milieu de nations polythéistes, idolâtres et tirant de leurs dieux

mêmes l'exemple de la corruption, elle affirme catégoriquement l'unité et la sainteté de Dieu. Ce Dieu unique, qui a le nom de *'Êl* chez les vieux peuples sémitiques, devient pour Israël Jéhovah ou *Jahvéh*, nom qui n'implique aucune attache aux choses de la nature, mais ne désigne que l'être pur, l'être mystérieux par excellence. Ce Dieu est au-dessus de tous les êtres; il les a tous créés sans exception. Pour l'honorer, il faut l'aimer et lui obéir. Il est sévèrement défendu d'en faire des représentations, pour ne pas tomber dans l'inconvénient des Égyptiens et des autres peuples, qui confondaient si facilement la divinité avec sa représentation matérielle, si grossière et abjecte qu'elle fût. Moïse n'empruntait pas ce dogme de la divinité aux peuples qui l'entouraient, puisque des idées contraires régnaient chez ces derniers. Il ne le trouvait pas non plus au sein de son propre peuple, qui fut toujours si porté à l'idolâtrie et à ses pratiques dégradantes. Les patriarches eux-mêmes, malgré les révélations dont ils avaient été l'objet, étaient loin d'avoir sur Dieu des idées aussi élevées que celles qui furent communiquées à Moïse. Cf. Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Gen.*, XXVIII, 16, t. LXIX, col. 188. La législation religieuse de Moïse dépasse en grandeur, en pureté, en perfection, tout ce qui existait alors dans le monde. « Si l'on prend ces caractères dans leur ensemble, ils sont certainement transcendants, sinon tout à fait dans le sens métaphysique, au moins dans le sens historique, pour le temps. » Lagrange, *La méthode historique*, p. 64. — 2. Le culte prescrit envers Jéhovah avait pour condition principale l'imitation de sa sainteté. « Vous vous sanctifierez et vous serez saints, parce que je suis saint, » Lev., XI, 44, était-il dit, même à l'occasion d'une simple loi de pureté légale. Les cérémonies tendaient au même but. Voir CÉRÉMOMIES, t. II, col. 439, 440. La morale se résumait toute à aimer Dieu par-dessus tout, Deut., VI, 5, et ensuite son prochain comme soi-même. Si ces préceptes ne se dégagent que peu à peu des premières formules, ils ne sont pas moins le fond de toute la loi et des prophètes. Matth., XXII, 36-40; Marc., XII, 30-33; Rom., XIII, 8-10; Gal., V, 14. De ce principe de l'amour découlait la pratique des autres vertus morales, Gal., V, 22-23, et la condamnation des vices. I Tim., I, 8-10. — 3. Certaines croyances, il est vrai, étaient moins avancées chez les Hébreux que chez d'autres peuples. Mais il est des vérités qu'il fallait laisser un peu dans l'ombre pour empêcher un peuple grossier d'en tirer des conséquences funestes. Ainsi l'immortalité de l'âme apparaissait chez les Égyptiens avec une clarté beaucoup plus vive, tandis que Moïse semble éviter de parler de ce dogme. Mais cette espèce de silence était nécessaire pour que le culte des morts ne dégénérât pas, comme partout ailleurs, en culte idolâtrique. Moïse se contente de proscrire tout ce qui a trait à ce culte. Deut., XXVI, 13, 14. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 6e édit., t. II, p. 524-528. Il est remarquable cependant que, quand Notre-Seigneur veut prouver aux sadducéens l'immortalité de l'âme, c'est à un texte de l'Exode, III, 6, qu'il fait appel. Matth., XXII, 32. En somme, il n'y a pas eu dans l'antiquité de doctrine sur Dieu et sur les rapports de l'homme avec Dieu, qui approchât en hauteur et en pureté de celle que Moïse a consignée dans sa loi.

2° *Son caractère figuratif.* — 1. La loi de Moïse n'était faite ni pour tous les temps ni pour tous les lieux. Elle préparait une loi plus parfaite, définitive et universelle. Les Juifs attendaient un Messie ou envoyé de Dieu, devant réaliser les promesses de bénédiction pour toutes les nations de la terre, qui avaient été faites à Abraham, Gen., XXII, 18, un Messie qui naquît de Juda, Gen., XLIX, 10, et fût le grand prophète promis par Moïse lui-même. Deut., XVIII, 15; cf. Joa., I, 45; Act., III, 22; VII, 37. L'idée messianique alla en se développant et en se précisant par l'action des prophètes. Mais toutes les institutions de la loi mosaïque avaient pour but d'entretenir la grande espérance et de figurer la réalité future. Les lois civiles isolaient le peuple hébreu des autres peuples et concentraient son attention sur la mission qui lui était assignée de préparer la venue du Messie et de le donner un jour au monde. Les lois religieuses tendaient à représenter à l'avance ce que serait un jour le nouvel ordre de choses établi par ce Messie. — 2. Notre-Seigneur témoigne lui-même de ce caractère de la loi mosaïque en disant que Moïse a écrit de lui, Joa., V, 46, et en déclarant que devait s'accomplir tout ce qui était écrit de lui dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les psaumes. Luc., XXIV, 44. La loi était l'ombre des choses futures qui devaient être réalisées par le Christ. Col., II, 17; Heb., X, 1. « Le Christ est la fin de la loi, » Rom., X, 4, c'est-à-dire non pas seulement le terme auquel elle aboutit, mais le bien par excellence qu'elle prépare et qu'elle figure : « La loi est notre pédagogue vers le Christ. » Gal., III, 24. Le παιδαγωγός était un esclave chargé de conduire l'enfant auprès de son maître. Cf. Hérodote, VIII, 75; Euripide, *Ion.*, 725; *Elect.*, 287; Cicéron, *De amic.*, 20; Sénèque, *De ira*, II, 22, etc. La loi mosaïque est ainsi clairement caractérisée : elle a été une institution d'ordre subalterne, chargée de surveiller et de contenir un peuple indocile, pour le conduire à son véritable maître, le Christ. Voilà pourquoi saint Paul dit encore : « Avant que vînt la foi, nous étions enfermés sous la garde de la loi, en vue de la foi qui devait être révélée. » Gal., III, 23. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1427-1429. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XCVIII-CIII.

3° *Impuissance relative de la loi pour le salut.* — 1. La loi mosaïque ajoutait une charge à la loi naturelle. Les païens se contentaient de cette dernière et pouvaient, en la suivant consciencieusement, accomplir l'essentiel de ce que prescrivait la loi mosaïque. Rom., II, 14, 15. La loi mosaïque est présentée comme n'étant pas au-dessus des forces et hors de la portée des Israélites. Deut., XXX, 11. Elle est bonne, juste et sainte, Rom., VII, 12; mais, en multipliant les prescriptions, elle a multiplié les causes de péché, par suite du penchant qui inclinait au mal les sujets de cette loi. Rom., VII, 7-13. En provoquant la transgression, non par elle-même, mais par la faute de l'homme, la loi a provoqué la colère, Rom., IV, 15, et la malédiction. Gal., III, 10. — 2. Les Juifs avaient pourtant grande confiance dans leur loi. Ils en exagéraient et en multipliaient les prescriptions, jusqu'à la rendre impraticable. Matth., XXIII, 4; Luc., XI, 46. Notre-Seigneur remarque que les Juifs sondent les Écritures, parce qu'ils pensent avoir en elles la vie éternelle. Joa., V, 39. Saint Paul interpelle le Juif qui se repose sur la loi, qui croit posséder dans la loi la règle de la science et de la vérité, qui se flatte d'être capable de conduire les autres, grâce à la loi, et qui cependant ne sait pas lui-même observer la loi. Rom., II, 17-20. — 3. En réalité, « la loi n'a rien amené à l'état parfait. » Heb., VII, 19. Elle n'a fait que donner plus de force au péché, I Cor., XV, 56, en multipliant les occasions de transgression. Israël, même en la pratiquant, n'a pu parvenir à la justice. Rom., IX, 31. C'est pourquoi saint Paul le déclare à plusieurs reprises : pas de justification possible par les œuvres de la loi de Moïse. Act., XIII, 38; Rom., III, 20; Gal., II, 16. Voir JUSTIFICATION, t. III, col. 1877, 1878. — 4. Comme le salut ne peut venir aux hommes que par Jésus-Christ, Act., IV, 12, et que la justice qui sauve n'est possible que par la foi en Jésus-Christ, Rom., III, 22, il reste à conclure que la loi mosaïque, impuissante par elle-même à sauver les âmes, ne pouvait que les disposer au salut, en leur révélant le vrai Dieu et en leur faisant espérer le Messie, dont la grâce agissait à l'avance sur leurs âmes. C'est cette grâce qui, en vue des mérites futurs de la rédemption, les aidait à pratiquer la vertu, à se repentir de

leurs fautes et à s'assurer pour l'avenir la possession de l'éternité bienheureuse. Saint Pierre dit que Notre-Seigneur trouva dans les limbes, par conséquent sur le chemin assuré du salut, des incrédules du temps de Noé, qui avaient été engloutis par le déluge. I Pet., III, 20. A plus forte raison faut-il regarder comme sauvés tant de saints patriarches et de pieux Israélites dont la Sainte Écriture fait l'éloge. Eccli., XLIV-L; Heb., XI, 1-40, etc. A ce point de vue important, grâce à leur connaissance du vrai Dieu et à leurs rapports avec lui, les Israélites se trouvaient donc dans une situation meilleure que les païens.

VII. Abrogation de la loi mosaïque. — 1. La loi mosaïque se composait, comme on l'a dit, d'éléments divers. Elle comprenait des préceptes de morale naturelle ou positive, et des prescriptions cérémonielles et civiles. Il est évident que les préceptes de morale naturelle ne pouvaient être abrogés, puisqu'ils tiennent aux rapports essentiels de l'homme avec Dieu. Les préceptes de morale positive se rattachent logiquement, pour la plupart, aux préceptes du Décalogue; ils n'étaient donc pas davantage susceptibles d'abrogation. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. C, a. 12. Ce sont ces préceptes que Notre-Seigneur déclare toujours en vigueur et dont il ne veut pas retrancher un iota. Matth., V, 17; Luc., XVI, 17. — 2. Il y a dans la loi mosaïque d'autres préceptes concernant le culte, la vie religieuse et civile, qui ne devaient spécialement concerner que les Juifs, et dont la raison d'être et l'obligation allaient cesser à l'apparition de la loi nouvelle. Les Apôtres eux-mêmes eurent quelque peine à le comprendre. Ainsi saint Pierre hésite beaucoup à passer par-dessus les lois de pureté légale pour aller baptiser le centurion Corneille. Les autres apôtres et les disciples lui surent mauvais gré de ce qu'ils regardaient comme une infraction à une loi intangible, et saint Pierre fut obligé de se justifier devant eux. Act., X, 13-XI, 18. L'observation de la loi mosaïque par les nouveaux chrétiens devint bientôt l'objet de vives discussions. La difficulté n'existait guère pour les Juifs qui se convertissaient et qui n'avaient pas de peine à continuer les anciennes pratiques. Mais fallait-il assujettir aux prescriptions mosaïques les chrétiens venus du paganisme? D'acharnés judaïsants le voulaient. Voir Judaïsants, t. III, col. 1779-1782. Saint Paul s'y opposa énergiquement. Saint Pierre porta le premier coup à l'antique législation en proclamant qu'on n'était sauvé que par la grâce du Sauveur Jésus, et que ce serait tenter Dieu que de vouloir mettre sur le cou des disciples un joug que ni les Juifs actuels ni leurs pères n'avaient pu porter. Act., XV, 10, 11. Sans déclarer l'ancienne loi absolument abrogée, les Apôtres se contentèrent d'imposer aux nouveaux convertis l'abstinence des viandes sacrifiées aux idoles, du sang des animaux étouffés et de l'impudicité. Act., XV, 29. C'étaient les seuls préceptes anciens maintenus par saint Jacques. Act., XV, 20. Le dernier était de droit naturel. Les deux premiers étaient conservés pour ménager les susceptibilités des Juifs. Mais tout le reste de la loi mosaïque était abandonné comme n'ayant plus de raison d'être. Bientôt même les restrictions concernant les aliments furent abolies en pratique dans les chrétientés de la gentilité, et saint Paul ne les maintint que dans les cas où il y eût eu scandale à passer outre. Rom., XIV, 15; Col., II, 16. L'abrogation porta en définitive sur ce qui caractérisait essentiellement la vie juive : la circoncision, la séparation d'avec les étrangers, les pratiques de pureté extérieure, le choix des aliments, les sacrifices sanglants, la fréquentation du Temple, la célébration des fêtes, la fixation du sabbat au septième jour de la semaine, etc. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. CIII, a. 3; q. CIV., a. 3. — 3. La légitimité de cette abrogation est démontrée dans l'épître aux Hébreux. Jésus-Christ, Fils de Dieu, humilié dans son incarnation, puis glorifié à la suite de ses souffrances, est supérieur à Moïse. Heb., III, 3. Son acerdoce est supérieur à celui d'Aaron. Heb., V, 4-6. Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et non selon l'ordre d'Aaron, il remplace le sacerdoce lévitique, qui était imparfait, par son sacerdoce à lui. Or, « le sacerdoce étant changé, il y a aussi nécessairement changement de la loi. » Heb., VII, 12. « Il y a ainsi abrogation de la législation antérieure, à cause de son impuissance et de son inutilité, — car la loi n'a rien amené à l'état parfait, — et introduction d'une meilleure espérance, par laquelle nous approchons de Dieu. » Heb., VII, 18, 19. Jésus-Christ est « le médiateur d'une meilleure alliance, établie sur de meilleures promesses, car si la première avait été sans défaut, il n'y aurait certes pas lieu à lui en substituer une autre ». Heb., VIII, 6, 7. Par ses prophètes le Seigneur a promis une nouvelle alliance. « Or, qui dit nouvelle, suppose une précédente qui est ancienne. Mais ce qui est ancien et a vieilli est bien près de disparaître. » Heb., VIII, 13. La première alliance a été scellée par le sang des victimes, la seconde est scellée par le sang de Jésus-Christ. C'est ce sang qui assure « le rachat des transgressions commises sous la première alliance ». Heb., IX, 15. « La loi, qui ne possède que l'ombre des biens à venir et non la véritable représentation des choses, ne peut jamais, par les mêmes sacrifices perpétuellement offerts chaque année, amener à la perfection ceux qui y prennent part. » Mais le Christ, « par une seule offrande, a amené pour toujours à la perfection ceux qui sont sanctifiés. » Heb., X, 1, 14. « Jésus est le médiateur de la nouvelle alliance. » Heb., XII, 24. Les paroles du prophète : « Encore une fois j'ébranlerai non seulement la terre, mais aussi le ciel, » indiquent le changement des choses provisoires et qui ont fini de servir, afin que demeurent les choses définitives. Accueillant donc le royaume qui ne doit pas changer, soyons reconnaissants en servant Dieu par un culte qui lui soit agréable. Heb., XII, 27, 28. L'abrogation de la loi mosaïque et son remplacement par la loi évangélique est ainsi une conséquence nécessaire de l'incarnation et de la rédemption. La Providence prit soin de rendre cette abrogation effective : le Temple fut définitivement détruit en l'an 70, les sacrifices et toute la partie rituelle de la loi ancienne devinrent dès lors impraticables, les Juifs furent dispersés loin de leur patrie et obligés de renoncer à la plupart de leurs usages traditionnels. — 4. Non seulement les pratiques de la loi mosaïque ont été abrogées et sont devenues inutiles, mais même elles ne pourraient que rendre coupable celui qui continuerait à s'y attacher en leur supposant encore quelque valeur. Saint Paul disait : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien... Vous êtes séparés du Christ, vous tous qui cherchez la justification dans la loi ; vous êtes déchus de la grâce. » Gal., V, 2, 4. Du reste, l'abrogation de la loi ne se fit pas brusquement, ainsi que le montre la pratique des Apôtres qui continuent un certain temps à fréquenter le Temple, Luc., XXIV, 53; Act., III, 1, et maintiennent provisoirement certaines prescriptions mosaïques. Act., XV, 29. De leur conduite et de leurs paroles, il résulte que, jusqu'à la passion du Sauveur, les rites mosaïques furent obligatoires pour les Juifs et utiles; de la passion du Sauveur à la propagation suffisante de l'Évangile, ils furent inutiles en eux-mêmes, mais restèrent facultatifs; enfin, après la prédication de l'Évangile, ils devinrent nuisibles et prohibés, pour autant qu'on prétendait leur attribuer de la valeur au point de vue du salut. Cf. S. Jérôme, *Ep.,* CXII, 12-14; CXVI, 18-20, t. XXII, col. 923-925; 944, 945; S. Augustin, *Epist.,* XL, 3-7, t. XXXIII, col. 155-157; S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. CIII, a. 4; Cornely, *Epist. ad Galat.,* Paris, 1892, p. 465-557. — Sur la législation mosaïque, voir J. H. Hottinger, *Juris Hebræorum leges,* Zurich, 1655;

J. Selden, *De jure nat. et gent. juxta disciplinam Hebræorum,* Londres, 1640; Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus et eorum rationibus,* Cambridge, 1685; Reland, *Antiquitates sacræ veterum Hebræorum,* Utrecht, 1741; H. S. Reimar, *Cogitationes de legibus mosaicis ante Mosen,* Hambourg, 1741; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741; Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri Codicis,* Leipzig, 1748; *De institut. et ceremon. leg. mosaic. ante Mosen,* Brême, 1751; J. D. Michaëlis, *Mosaisches Recht,* Francfort-s.-M., 1775-1780; Stäudlin, *De legum mosaicarum momento et ingenio,* Gœttingue, 1796; Purmann, *De fontibus et æconomia legum mosaicarum,* Francfort-s.-M., 1789; Salvador, *L'histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu,* Paris, 1828 (très rationaliste); Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1837; J. L. Saalschütz, *Das mosaische Recht,* Leipzig, 1853; Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* Bruxelles, 1858, trad. J. de P., t. II, p. 165-220; P. Scholz, *Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel,* Ratisbonne, 1868; Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 123-219; de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* Paris, 1885, p. 202-215; *Sur l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament,* Paris, 1892, p. 157-273; Vos, *The mosaic origin of the pentateuchal Codes,* Londres, 1886; Zschokke, *Historia sacra Ant. Test.,* Vienne, 1888, p. 95-146; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* Paris, 1897, t. I, p. 206-264; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, 1898, t. II, p. 464-496, et les commentateurs cités à l'article PENTATEUQUE.

H. LESÊTRE.

LOI NOUVELLE ou **ÉVANGÉLIQUE,** loi que Jésus-Christ a donnée aux hommes pour les conduire au salut éternel. On l'appelle « loi nouvelle », parce qu'elle remplace l'ancienne, « loi de grâce, » à cause de sa nature, « nouveau testament » ou « nouvelle alliance », à raison de sa substitution à l'alliance ancienne.

I. LE LÉGISLATEUR. — 1° Jésus-Christ, Fils de Dieu, est l'auteur de la loi évangélique. C'est à lui que la prophétie de Jacob promettait le respect et l'obéissance des peuples. Gen., XLIX, 10. C'est lui que l'ange Gabriel annonça à Marie comme devant régner éternellement sur la maison de Jacob, Luc., I, 33, par conséquent comme devant commander et être obéi. C'est lui encore que Moïse avait prédit comme le prophète qu'il faudrait écouter, et qui serait comme lui législateur de son peuple. Deut., XVIII, 15; Act., III, 22, 23. — 2° Par l'incarnation, la rédemption et la résurrection, le Père a fait Jésus « Seigneur et Christ », Act., II, 36, lui donnant ainsi le pouvoir de commander et de racheter. A la transfiguration, le Père dit de lui : « Écoutez-le. » Matth., XVII, 5; Marc., IX, 6; Luc., IX, 35. Lui-même affirme que tout pouvoir lui a été donné, Matth., XXVIII, 18-20; Marc., XVI, 15, que le Père a tout remis entre ses mains, Joa., XIII, 3, qu'il lui a conféré la puissance sur toute chair, Joa., XVII, 2, et qu'un jour il jugera lui-même les hommes auxquels il a reçu mission d'imposer la loi. Matth., XXV, 31. — 3° Notre-Seigneur exerce le pouvoir qui lui a été donné par le Père. Joa., X, 18; XII, 49, 50; XIV, 31. Il chasse les marchands du Temple, pour assurer au Père l'honneur qui lui est dû, Joa., II, 14-19; Matth., XXI, 12-17; Marc., XI, 15-19; Luc., XIX, 45-48, et affirme ainsi son autorité. Quand il formule sa loi, il s'exprime en législateur incontestable : « Il vous a été dit... Et moi, je vous dis. » Matth., V, 22, 28, 32, 34, 39, 44. Il se met ainsi au-dessus de celui qui a promulgué la première loi. Le peuple lui-même s'aperçoit qu'il enseigne « comme ayant autorité », Matth., VII, 29, c'est-à-dire qu'il parle et commande en vertu d'un pouvoir personnel et supérieur à celui des scribes et des pharisiens. Ce pouvoir est celui qui lui vient de son Père. — 4° Notre-Seigneur définit et promulgue lui-même la loi évangélique. Mais comme cette loi est destinée à tous les peuples du monde et à tous les temps, il faudra après lui une autorité qui la maintienne, l'explique, la développe et l'adapte aux besoins spirituels des hommes. Notre-Seigneur, suprême législateur, délègue donc le pouvoir nécessaire à ses Apôtres et à leurs successeurs, Matth., XVI, 19; XVIII, 18; il commande de leur obéir, sous peine de ne plus faire partie de la société fondée par lui. Matth., XVIII, 17; Luc., X, 16. Les Apôtres usent de ce pouvoir pour légiférer, Act., XV, 28,29; I Cor., VII, 10; XI, 17; I Tim., V, 7, etc., et après eux ce pouvoir n'a pas cessé d'être exercé dans l'Église, au nom de Jésus-Christ lui-même.

II. RAPPORTS ENTRE LA LOI ÉVANGÉLIQUE ET LA LOI MOSAÏQUE. — 1° *Points communs.* — 1. Les deux lois ont une commune origine divine. Moïse légifère au nom de Dieu; Jésus-Christ, Dieu lui-même, légifère en personne d'abord et ensuite par ses représentants, assistés du Saint-Esprit. Act., XV, 28. — 2. Notre-Seigneur déclare qu'il ne vient pas abolir la loi, qu'un seul iota n'en disparaîtra pas, que celui qui transgressera ou observera le plus petit des commandements, sera petit ou grand dans son royaume, que le ciel et la terre passeront, plutôt qu'un seul point de la lettre de la loi. Matth., V, 17-19; Luc., XVI, 17. Ces assurances ne s'appliquent évidemment qu'à la partie de la loi mosaïque qui comprend la loi naturelle. Quand il est question des commandements à observer par tous et toujours, Notre-Seigneur cite le Décalogue. Matth., XIX, 18, 19; Marc., X, 19; Luc., XVIII, 20. Dans sa loi, comme dans la loi ancienne, il met l'amour de Dieu et du prochain en tête de tous les commandements. Matth., XXII, 37-40; Marc., XII, 29-31. — 3. Il ramène à leur véritable sens les prescriptions de la loi ancienne que les pharisiens ont déformées par leurs interprétations et qui doivent être observées, même sous la loi nouvelle, mais dans le sens voulu de Dieu. Ces prescriptions portent sur les devoirs envers les parents, sur la pureté intérieure, Matth., XV, 1-20; Marc., VII, 1-23, sur la loyauté et l'humilité dans le service de Dieu, Luc., XI, 37-54, sur le jurement, le désintéressement et la fuite des vices. Matth., XXIII, 1-39; Marc., XII, 38-40; Luc., XX, 45-47. Il déclare d'une manière générale que, dans la loi nouvelle, il faudra entendre et pratiquer la justice d'une tout autre manière que ne font les scribes et les pharisiens. Matth., V, 20.

2° *Différences et additions.* — 1. Notre-Seigneur reprend plusieurs des lois anciennes, et, tout en les conservant, les modifie ou y ajoute des obligations plus parfaites. La loi ancienne défend le meurtre; il y ajoute la défense expresse de tout ce qui blesse l'amour du prochain, colère, injures, dissentiments. Matth., V, 21-26. La loi ancienne défend la fornication; il condamne même la pensée et le désir du mal et veut qu'on sacrifie tout plutôt que d'y succomber. Matth., V, 27-30. La loi ancienne permet le divorce; il ramène le mariage à sa loi primitive, ne permet que la séparation en cas d'adultère et réprouve sévèrement tout nouveau mariage du vivant des deux époux. Matth., V, 31, 32; XIX, 3-12; Marc., X, 2-12; Luc., XVI, 18. La loi ancienne défend le parjure; il veut qu'on évite même de jurer, au moins sans grave nécessité. Matth., V, 33-37. La loi ancienne autorise la coutume du talion; il commande de rendre le bien pour le mal. Matth., V, 38-42; Luc., VI, 27-36. La loi ancienne ordonne d'aimer le prochain et, en certaines circonstances, commande ou autorise la haine envers les ennemis; il veut qu'on aime aussi ces derniers et qu'on les traite avec bienveillance. Matth., V, 43-47. Dans la loi ancienne, on ne regardait comme prochain que l'Israélite; il montre que l'étranger même a droit à ce titre de prochain. Luc., X, 29-37. La loi ancienne autorisait, au moins dans l'idée des docteurs, à se contenter de la justice et à négliger la charité; il fait voir que celui qui procède ainsi encourt la condamnation éternelle. Luc., XVI, 19-22. Le pharisien

orgueilleux se croyait en sûreté de conscience, grâce à la pratique de certaines vertus; Jésus-Christ déclare que l'humilité est de rigueur. Luc., XVIII, 9-14. — 2. La loi mosaïque n'était destinée qu'aux seuls Israélites; elle ne devait durer que jusqu'à la venue du Messie et renfermait un grand nombre de prescriptions propres au gouvernement temporel de la nation. La loi nouvelle est faite pour tous les hommes de l'univers; elle doit durer jusqu'à la fin des siècles, Matth., XXVIII, 19-20, et ne s'occupe que du gouvernement spirituel des consciences et de la société fondée par le Sauveur.

3° *Abrogations.* — Jésus-Christ est né sous la loi, Gal., IV, 5, et il en a observé les prescriptions, même quand elles ne le concernaient pas. Matth., XVII, 24-26. Mais il a annoncé que les articles strictement mosaïques allaient être abrogés. Il déclare à la Samaritaine que ce n'est plus à Jérusalem que désormais l'on ira adorer, Joa., IV, 21, et il prédit l'abandon du Temple et sa destruction complète. Matth., XXIII, 38; XXIV, 2; Marc., XIII, 2; Luc., XXI, 6. Il se donne comme le maître du sabbat et prépare ainsi le remplacement de ce jour du Seigneur par le dimanche. Matth., XII, 8; Marc., III, 28; Luc., VI, 5. Il refuse de condamner à la lapidation la femme adultère, passible de cette peine d'après la loi mosaïque. Joa., VIII, 5-11. Il compare la loi ancienne à un vieux manteau incapable de supporter des pièces neuves, à de vieilles outres qu'un vin nouveau ferait éclater. Matth., IX, 16, 17; Marc., II, 21, 22; Luc., V, 36, 39. Le vieux manteau et les vieilles outres ne peuvent plus servir à rien. De même, la loi nouvelle ne saurait s'adapter aux coutumes de l'ancienne; celle-ci doit donc disparaître. Le Sauveur n'abroge pas lui-même formellement toutes les pratiques de la loi mosaïque. Sur ses indications, les Apôtres le feront après lui, mais sans rien brusquer. Cf. A. Th. Hartmann, *Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen*, Hambourg, 1831. Sur l'abolition de l'esclavage, voir ESCLAVAGE, t. II, col. 1920.

III. ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA LOI NOUVELLE. — 1° La loi nouvelle comprend d'abord tous les préceptes de la loi naturelle et de la loi morale, telles que les connaît la raison de l'homme et telles que les a rappelées la loi mosaïque. Parmi ces préceptes, le Sauveur accentue surtout celui de l'amour fraternel. Il l'appelle un commandement nouveau, tant il était méconnu par les hommes; il en donne même la pratique comme la marque distinctive de ses vrais disciples. Joa., XIII, 34-35; XV, 17. Saint Paul dit que l'amour du prochain constitue le parfait accomplissement de la loi. Rom., XIII, 8, 10. Saint Jean appelle ce devoir un commandement à la fois ancien et nouveau. I Joa., II, 3-10; III, 22-24; IV, 21; II Joa., 4-6. Il était ancien, car la loi mosaïque le rappelait, Lev., XIX, 18; il devait être nouveau par la manière plus générale et plus fidèle dont il allait être observé. Sur la morale de la loi nouvelle, voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1486-1487. — 2° Elle a aussi ses préceptes particuliers. Pour entrer dans cette vie, il faut naître de nouveau, de l'eau et de l'Esprit, Joa., III, 3, 5; avoir la foi à la prédication évangélique et être baptisé, Marc., XVI, 16; obtenir la rémission des péchés, Joa., XX, 23; recevoir en nourriture le corps du Christ, Joa., VI, 54, 55; se mettre au nombre des brebis du Sauveur, Joa., X, 14-16; accepter l'autorité de celui qui est chargé de paître les agneaux et les brebis, Joa., XXI, 15-17; prier de la manière que le divin Maître a enseignée. Matth., VI, 9-13; Luc., XI, 2-4. Dieu est le Père qu'il faut aimer par-dessus tout, mais on ne l'aime qu'autant qu'on obéit à ses commandements. Joa., XIV, 15, 21; I Joa., V, 2, 3; Rom., II, 13; Gal., VI, 2. Des préceptes plus spéciaux sont adressés par Jésus-Christ à ceux qui parlent en son nom. Matth., X, 5-42; Marc., VI, 8-11; Luc., IX, 3-5; X, 1-10. Ses ministres ont surtout à continuer le sacrifice qu'il a offert la veille de sa mort, Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 25, et à prêcher partout son évangile. Matth., XXVIII, 19; Marc., XVI, 15. — 3° Aux préceptes, la loi évangélique ajoute des conseils, qui sont l'expression de ce que Dieu désire des âmes appelées à une plus grande perfection. Voir CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, t. II, col. 922-924.

IV. ESPRIT DE LA LOI NOUVELLE. — Notre-Seigneur dit à la Samaritaine que le Père cherche des adorateurs en esprit et en vérité. Joa., IV, 23. Le service de Dieu, tel que le prescrit la loi évangélique, comporte des sentiments et des pratiques qui ont été plus ou moins complètement étrangers à la loi ancienne. — 1° *Fidélité intérieure.* — La loi ancienne multipliait les formalités extérieures; les Israélites avaient même fini par attacher à ces pratiques une importance exclusive. De là les plaintes du Seigneur : « Quand ce peuple s'approche de moi, il m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. » Is., XXIX, 13; Matth., XV, 8. Cf. Matth., VI, 7; Luc., XVII, 11-12. Le Sauveur ne veut pas qu'on pratique le bien pour être vu et loué par les hommes. C'est uniquement pour le Père, qui voit dans le secret, que tout devoir doit être accompli, que ce soit celui de l'aumône, de la prière, du jeûne, etc. Matth., VI, 1, 3-6, 16-18. Les paroles mêmes de la prière ne servent de rien pour le salut, si l'on n'exécute pas loyalement et de tout cœur la volonté du Père. Matth., VII, 21; XII, 50; Marc., III, 35, Joa., IX, 31; Eph., V, 17; VI, 6; Col., IV, 12; I Joa., II, 17. Or le Père n'est servi en esprit et en vérité que quand l'âme a des sentiments dignes de lui et en harmonie avec les actes extérieurs de religion. La pureté extérieure ne suffit donc pas; la pureté intérieure est essentielle dans la loi nouvelle. Matth., XV, 17-20; Marc., VII, 18-23; Matth., XXIII, 25-28. Reprenant une parole d'Osée, VI, 6, Notre-Seigneur déclare que ce qu'il veut, c'est la miséricorde plutôt que le sacrifice, Matth., IX, 13; XII, 7; Marc., XII, 33, c'est-à-dire la vertu sincère plutôt que la formalité religieuse purement extérieure. Du reste, c'est l'amour de Dieu qui constitue le fond essentiel de la vie nouvelle, et la pratique de la loi évangélique ne peut jamais exister sans cet amour. D'autre part, cet amour n'est véritable et sincère que s'il se manifeste extérieurement par l'observation des commandements. Joa., XIV, 21, 24. Il suit de là que la loi évangélique commande une vie à la fois intérieure et extérieure : intérieure, parce qu'autrement on tombe dans un pur et inutile formalisme dont Dieu ne saurait être honoré, Matth., VI, 1-2; extérieure, parce que la loi nouvelle fonde une société spirituelle, mais visible, dont tous les membres doivent se soutenir par leurs bons exemples. Matth., V, 15, 16. Marthe et Marie sont comme la personnification de cette double vie, chez l'une plus active, et chez l'autre plus contemplative et plus parfaite. Luc., X, 38-42.

2° *Aspiration aux biens spirituels.* — 1. Dans la loi ancienne, la prospérité temporelle était promise à la fidélité envers Dieu. Lev., XXVI, 3-12; Deut., XI, 13-15. La loi nouvelle a un autre idéal : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et les autres choses vous seront ajoutées. » Matth., VI, 33; Luc., XIII, 31. « Cherchez les choses d'en haut, là où le Christ est assis à la droite de Dieu; aspirez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. » Col., III, 1, 2. « Nos affaires publiques à nous, ἡμῶν τὸ πολίτευμα, *nostra conversatio*, sont dans les cieux. » Phil., III, 20. « Nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. » Heb., XIII, 14. Le chrétien doit donc regarder la vie présente comme un passage; il n'attachera aux choses de ce monde qu'un intérêt restreint; tous ses efforts iront à la conquête des deux grands biens proposés à ses désirs, ici-bas le royaume de Dieu et sa justice, c'est-à-dire la grâce divine et les vertus qu'elle aide à pratiquer, et plus tard le ciel. — 2. De là suit la nécessité du détachement plus ou moins effectif des biens d'ici-bas : des parents, Matth., X, 37; Luc., XIV, 26; des richesses, Matth., VI,

24; Luc., xvi, 13; des honneurs, Matth., xviii, 4; Luc., xxii, 26; du repos, Matth., v, 10-12; Marc., x, 30; de la vie même. Matth., x, 28, 39; xvi, 25; Marc., viii, 35. Ce détachement peut aller depuis la simple disposition intérieure à sacrifier les biens temporels en vue du salut, ce que la loi évangélique impose à tous, jusqu'au renoncement réel à ces biens, ce qui fait l'objet du conseil. — 3. La loi évangélique, en donnant la première place aux intérêts spirituels, ne condamne nullement la recherche et le soin des intérêts inférieurs. Les conseils du Sauveur sur la confiance en la Providence, qui donne la nourriture aux oiseaux et le vêtement aux plantes, Matth., vi, 25-34; Luc., xii, 22-31, ne tendent nullement à recommander l'insouciance et l'abstention du travail en vue des choses nécessaires à la vie. Le conseil peut aller jusque-là, pour le petit nombre de ceux qui sont appelés à une vie exceptionnellement parfaite. Mais nulle part Notre-Seigneur ne réprouve l'activité humaine. Il condamne au contraire très formellement celui qui a gardé son talent sans le faire valoir. Matth., xxv, 24-28; Luc., xix, 20-24. Il emprunte ses paraboles à des formes très diverses de l'activité humaine, la culture, Matth., xiii, 1-9; xx, 1-16, etc., la pêche, Matth., xiii, 47, 48, le labeur domestique, Matth., xiii, 33; Luc., xv, 8, le commerce, Matth., xiii, 45, 46, la banque. Luc., xix, 23, etc. Lui-même, après avoir travaillé comme les autres hommes, Marc., vi, 3, prend pour apôtres des travailleurs. Matth., iv, 18; ix, 9; Act., xviii, 3. C'est donc à tort que les païens reprochaient aux premiers chrétiens de se désintéresser totalement des intérêts de ce monde et ainsi de nuire à la prospérité de la société. Cf. Tertullien, *Apologet.*, xlii, t. i, col. 490-494. — 4. Enfin, la loi nouvelle ne préconise aucune forme spéciale de vie individuelle ou de vie sociale et politique. Elle se contente d'exiger l'obéissance à la volonté divine, dans les questions sur lesquelles cette volonté intervient, et, pour le reste, prescrit seulement de faire tout en vue de la gloire de Dieu. I Cor., x, 31.

3° *Attitude patiente en face du mal.* — 1. Notre-Seigneur établit sa loi pour que ses disciples la pratiquent au milieu du monde. Joa., xvii, 11, 15. Or, le monde obéit à l'influence du démon et il aime et fait le mal. I Joa., ii, 16; v, 19. Il hait donc Jésus-Christ, qui condamne ses œuvres. Joa., vii, 7. Il haïra également ses disciples, parce qu'ils ne vivent pas de sa vie. Joa., xv, 18, 19. Il les persécutera. Joa., xv, 20; xvi, 33; Matth., v, 11, 12; xxiii, 34; Luc., xxi, 12. Il ira même jusqu'à s'imaginer qu'il honore Dieu en les mettant à mort. Joa., xvi, 2. — 2. Le divin Maître avertit ses disciples de ce qui les attend. Il les envoie comme des brebis au milieu des loups, en leur recommandant la prudence, la simplicité et la défiance. Luc., x, 16, 17. Il ne veut pas qu'ils craignent les persécuteurs, dont le pouvoir s'arrête à maltraiter le corps, mais ne saurait atteindre l'âme. Matth., x. 25, 26, 28, 31; Luc., xii, 5, 7, 32. Il ordonne de prier pour eux. Matth., v, 44. Lui-même en donne l'exemple, Luc., xxiii, 34, et cet exemple est suivi. Act., vii, 60; Rom., xii, 14, 21. Dans ces conditions, la persécution devient une béatitude, c'est-à-dire une source de bénédictions spirituelles. Matth., v, 10-11; Luc., vi, 22; Jacob., i, 12; I Pet., iii, 14; iv, 14. — 3. Ce n'est pas à dire que le disciple de Jésus-Christ soit abandonné à la haine des méchants comme une proie sans défense. Un cheveu de sa tête ne peut tomber sans la permission du Père. Matth., x, 30; Luc., xii, 7; xxi, 18; Act., xxvii, 34. Il y aura pour lui d'amples compensations dans l'autre vie, Luc., xvi, 25, et sa récompense sera infiniment supérieure à ses souffrances et à ses mérites. Matth., v, 12; x, 42; Marc., ix, 40; Luc., vi, 23, 35; Apoc., xxii, 12; Matth., xxv, 34-40. Ainsi, sans nuire en rien aux intérêts légitimes de la vie présente, la loi évangélique assigne à l'homme la vie future comme but de ses désirs et de son activité.

V. Principes d'action de la loi nouvelle. — 1° *La grâce.* — 1. Le divin Maître enseigne que son disciple ne peut porter aucun fruit s'il ne lui est attaché comme la branche au cep de vigne, et il dit formellement : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire. » Joa., xv, 1-27. « Celui qui n'amasse pas avec moi disperse. » Luc., xi, 23. Nul ne peut même venir à lui si le Père ne l'attire. Joa., vi, 44. — 2. Au contraire, l'aide de Dieu met le disciple à même d'accomplir les prescriptions de la loi évangélique. « Nous avons tous reçu de sa plénitude et grâce sur grâce. » Joa., i, 16. « Comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. » Joa., vi, 57. Incapables par nous-mêmes de concevoir le bien, tel que l'ordonne la loi nouvelle, « notre capacité nous vient de Dieu. » II Cor., iii, 5; cf. Act., xiv, 25; Rom., iii, 24; v, 15; I Cor., xv, 10; II Cor., xii, 9; Eph., iv, 7; I Tim., i, 14; Heb., xii, 15. — 3. De là vient que la loi nouvelle est appelée « la loi de grâce » ou simplement « la grâce », à cause de l'action indispensable de Jésus-Christ dans l'âme du disciple qui veut obéir à cette loi ou en suivre les conseils. Joa., i, 17; Act., xx, 24; Rom., vi, 14; Gal., i, 6; v, 4; Col., i, 6. On l'appelle aussi « la loi de Dieu », I Cor., xiv, 37; « la loi du Christ, » Gal., vi, 2; « la loi de la foi, » qui vient elle-même de Dieu, Rom., iii, 27, 31; « la loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ, » Rom., viii, 2; « le saint commandement, » II Pet., ii, 21; « la loi parfaite, la loi de liberté, » Jacob., i, 25; ii, 12, parce qu'elle n'est pas assujettie aux entraves de la loi mosaïque; « la loi royale, » Jacob., ii, 8, à cause du précepte de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain qu'elle met à la tête de tous les autres. — 4. Cette grâce essentielle à la loi nouvelle a été assurée à l'homme par les mérites de la rédemption. Aussi Notre-Seigneur appelle-t-il le sang qu'il va verser sur la croix et qu'il donne à l'homme dans l'Eucharistie, « le sang de la nouvelle alliance, » καινῆς διαθήκης, *novi testamenti*. Matth., xxvi, 28; Marc., xiv, 24; Luc., xxii, 20; I Cor., xi, 25. C'est ce sang versé qui lui permet de satisfaire à la justice du Père, qui consacre le sanctuaire de la loi évangélique et communique à l'âme la force surnaturelle nécessaire à sa vie. Heb., ix, 12, 14, 15; x, 29. Par ce sang, qui satisfait à toutes les exigences de la justice et de la miséricorde, la loi nouvelle devient « l'alliance éternelle », qu'aucune autre ne remplacera. Heb., xiii, 20. Enfin ce sang communique la grâce qui permet de vaincre le mal et de conquérir le ciel. Apoc., xii, 11; xxii, 14.

2° *La coopération de l'homme.* — 1. Rien n'est plus formel dans la loi nouvelle que les invitations de Notre-Seigneur à travailler pour correspondre à sa grâce. Il veut que l'âme chrétienne ne se contente pas d'écouter la parole de Dieu, mais qu'elle la mette en pratique, Luc., xi, 28; qu'elle soit comme l'arbre qui porte de bons fruits, Matth., vii, 17-19; xiii, 23; Marc., iv, 20; Luc., viii, 15; comme le serviteur toujours occupé à sa tâche et ne faisant ainsi que son devoir, Luc., xii, 43; xviii, 10; comme l'ouvrier qui travaille à la vigne, Matth., xx, 1-16; comme l'intendant qui fait valoir les dons reçus de son maître, Matth., xxv, 15-19; Luc., xix, 13, 15-26; comme l'invité qui répond à l'appel qui lui a été adressé. Matth., xxii, 3-10; Luc., xiv, 17, 24. Les œuvres particulièrement recommandées sont celles de la pénitence, Marc., i, 15; Luc., xv, 18, 20; xxvi, 47, et de la charité. Matth., xxv, 34-45. Il faut porter sa croix. Matth., x, 38; xvi, 24; Marc., viii, 34; Luc., ix, 23; xiv, 27; Gal., ii, 19. C'est en agissant ainsi qu'on s'amasse des trésors dans le ciel. Matth., vi, 19. L'œuvre est difficile; car la route et la porte qui conduisent à la vie sont étroites, il faut faire effort pour arriver et l'on n'arrive qu'avec peine. Matth., vii, 13, 14; Luc., xiii, 24. Mais avec la prière qui obtient la grâce, Matth., vii, 7, 8; Luc., xi, 9, 10, et la vigilance qui tient en haleine,

Matth., XXIV, 42; Marc., XIII, 35; Luc., XXI, 36, on réussit à se sauver, parce que rien n'est impossible à Dieu sous ce rapport, Matth., XIX, 26; Marc., X, 27; Luc., XVIII, 27; on trouve même que le joug du Seigneur est doux et son fardeau léger. Matth., XI, 28-30; I Joa., V, 3. Avant de monter au ciel, le Sauveur donne à ses apôtres la mission de faire observer par les fidèles ce qu'il a commandé. Matth., XXVIII, 20. — 2. Les Apôtres insistent sur cet enseignement de Notre-Seigneur. Faisant allusion à la sentence du divin Maître qui constate qu'il y a beaucoup d'appelés, κλητοί, *vocati,* mais peu d'âmes d'élite, ἐκλεκτοί, *electi,* Matth., XX, 16; XXII, 14, saint Pierre recommande aux premiers chrétiens d'accomplir de bonnes œuvres, afin d'assurer leur appel, κλῆσις, *vocatio,* et leur élection, ἐκλογή, *electio,* leur qualité d'âmes d'élite, d'élus. II Pet., I, 10. Saint Paul prescrit aux gentils qu'il convertit de faire de dignes œuvres de pénitence. Act., XXVI, 20. Il veut que les disciples du Sauveur abondent en toutes sortes de bonnes œuvres. II Cor., IX, 8; Col., I, 10; II Thess., II, 16; I Tim., II, 10; V, 10; VI, 18; Tit., II, 7, 14; III, 1, 8; Heb., X, 24, etc. Il annonce qu'un jour ces bonnes œuvres passeront par l'épreuve du feu, et que celles-là seules qui n'en subiront pas l'atteinte mériteront la récompense. I Cor., III, 13-15. Saint Jacques, II, 14-26, enseigne très expressément que, sans les œuvres, la foi est morte et ne sert de rien. Voir JUSTIFICATION, t. III, col. 1878, 1879. Enfin saint Jean tient un langage analogue, I Joa., III, 18; Apoc., II, 2, 5, 19; III, 1; il rappelle que les œuvres du chrétien le suivent au tribunal de Dieu, Apoc., XIV, 13, et que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Apoc., II, 23; XXII, 12. — La loi nouvelle prescrit donc un genre particulier de vie, qui se superpose à la vie ordinaire sans gêner celle-ci en ce qu'elle a de légitime, qui porte l'homme à se préoccuper surtout du ciel et à le mériter, et qui est comme une résultante de deux actions très différentes dans leur nature, mais concordantes dans leur effet, la grâce de Dieu et l'effort de l'homme. — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. CVI-CVIII; Döllinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 452-538; Curci, *La nature et la grâce,* trad. Dureau, Paris, 1867, t. I, p. 362-387; Capecelatro, *Exposition de la doctrine catholique,* trad., Paris, 1884, t. II, p. 300-321; De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* Paris, 1885, p. 212-367.

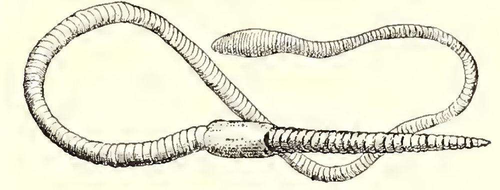
H. LESÊTRE.

LOÏS (grec : Λωΐς), aïeule de Timothée, disciple de saint Paul. II Tim., I, 5. On ne peut guère douter qu'elle ne fût la mère d'Eunice (t. II, col. 2043), mère elle-même de Timothée, parce que le mari de cette dernière était gentil et que l'éloge que saint Paul fait de Loïs suppose qu'elle était Juive. Il est probable qu'elle habitait Lystre, patrie de Timothée, et c'est sans doute d'elle, en même temps que de sa mère Eunice, que le disciple de saint Paul acquit la connaissance des Saintes Écritures. II Tim., III, 15. L'éloge que l'Apôtre fait de sa foi semble indiquer qu'elle était chrétienne. Il l'avait peut-être convertie lui-même dans son premier ou dans son second voyage à Lystre. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* 2ᵉ édit., 1701, t. II, p. 142.

LOMB Conrad, théologien allemand, né à Fulda, mort le 26 juin 1862. Chanoine et professeur de théologie, il a publié : *Commentarius in D. Pauli Apostoli Epistolam ad Hebræos,* in-8°, Ratisbonne, 1843; *Biblische Hermeneutik nach den Grundsätzen der katholischen Kirche dargestellt,* in-8°, Fulda, 1847. — Voir Hurter, *Nomenclator literarius,* t. III, col. 1024.

B. HEURTEBIZE.

LOMBRIC, ou ver de terre, *lumbricus,* annélide au corps arrondi, allongé, nu, pouvant se contracter, composé d'anneaux d'où sort une humeur muqueuse, qui facilite le glissement et empêche le dessèchement de l'animal (fig. 110). Les lombrics, qui servent de proie à quantité de petits quadrupèdes, d'oiseaux, de mollusques, etc., se creusent des trous dans la terre pour y chercher leur nourriture et s'y abriter. Ils fréquentent de préférence les sols un peu humides. Parfois, ils se contentent de s'enfoncer dans la terre en la comprimant au passage de leur corps. Le plus souvent, ils avalent la terre elle-même, en absorbent les éléments nutritifs, œufs, larves, spores, etc., et remontent à la surface pour y déposer leurs petits tas bien connus de traînées visqueuses. Leur trou fait, ils y entraînent, d'une façon très ingénieuse, des feuilles dont ils se nourrissent sans cesser toutefois d'absorber de la terre et de s'en débar-



110. — Lombric.

rasser au dehors. Grâce à ce travail continuel, ils ameublissent le sol, en ramènent périodiquement au grand air les parties plus profondes, recouvrent peu à peu les pierres et les menus débris qui gisent à sa surface et font arriver jusqu'aux racines des plantes les détritus végétaux dont elles profiteront. Ils peuvent ainsi contribuer puissamment à rendre riche en humus un sol médiocre. Un lombric ne ramène guère à la surface qu'un demi-gramme de terre par jour; mais, dans un sol qui compte une douzaine de lombrics par mètre carré, on calcule, par hectare, 60 kilogrammes de terre ramenée chaque jour à la surface, et près de 22 tonnes chaque année. Cf. Darwin, *The formation of vegetable Mould through the action of Worms,* Londres, 1881; *Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, janvier 1883, p. 340-342. Les lombrics se trouvent dans tous les pays; on en compte plusieurs espèces en Palestine. Les services qu'ils rendent ont été ignorés des anciens, et l'on a toujours vu dans ces animaux le symbole de ce qui est petit, faible ou méprisable. C'est à ce point de vue que la Sainte Écriture y fait allusion. Elle n'a pas de nom particulier pour les lombrics; elle leur donne ceux qui se rapportent aux vers en général. Pour représenter sa petitesse devant Dieu, Baldad compare l'homme au *rimmâh,* σαπρία (pourriture), *putredo,* et le fils de l'homme au *tôl'âh,* σκώληξ (ver de terre, *Iliad.,* XIII, 654); *vermis.* Job, XXV, 6. Les deux mots hébreux sont les noms du ver. Au Psaume XXII (XXI), 7, le Messie souffrant dit de lui-même : « Je suis un ver, *tôlâ,* σκώληξ, *vermis,* non un homme, l'opprobre des hommes, le méprisé du peuple. » Il est en effet dépouillé, faible, foulé aux pieds par ses ennemis, comme le lombric qui rampe lentement sur le passage du voyageur. Isaïe, XLI, 14, dit à son peuple, en lui promettant sa restauration : « Ne crains rien, vermisseau, *tôla'at,* σκώληξ, *vermis,* de Jacob. » Le peuple d'Israël, foulé aux pieds des nations, n'est plus qu'un ver faible et méprisé, au secours duquel Dieu promet de venir. — Les vers dont il est question dans d'autres passages, I Mach., II, 62, etc., ne sont pas des lombrics.

H. LESÊTRE.

LOMBROSO Jacob, médecin espagnol juif, vécut dans la première moitié du XVIIᵉ siècle. Il était versé dans la connaissance de l'hébreu, et publia quelques ouvrages, parmi lesquels une *Biblia hebraica cum commentario,* in-4°, Venise, 1639. Cette Bible et son commentaire sont justement estimés des Juifs d'Espagne et du Levant, tant à cause de l'interprétation des textes que des notes grammaticales. Il est à remarquer

que ce commentaire, bien qu'en langue espagnole, est écrit en caractères hébreux. A. Regnier.

LONGÉVITÉ, longueur de vie extraordinaire attribuée à certains hommes, surtout aux plus anciens patriarches.

I. Patriarches antédiluviens. — 1° Les patriarches antédiluviens sont au nombre de dix, comme les dix premiers rois chaldéens mentionnés par Bérose, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, I, 1, t. XIX, col. 107-108. La Genèse, V, 3-31, attribue aux premiers une vie de 365 à 950 ans d'après le samaritain, de 365 à 969 d'après l'hébreu et d'après les Septante. Bérose note non pas la durée de la vie, mais la durée du règne des dix rois chaldéens. Il la compte par sares. Le sare a une valeur astronomique équivalant à 3600 ans, et une valeur civile qui est seulement de 18 ans et demi. Cf. *Historic. græcor. fragmenta,* t. XIX, col. 113-114, 121; Suidas, *Lexicon,* édit. Kuster, t. III, p. 289. Avec la première estimation, on a des règnes qui durent de 10 800 à 64 800 ans; avec la seconde, ils se réduisent de 55 ans et demi à 148. La Genèse n'indique pas seulement le nombre d'années qu'a vécu chaque patriarche; elle note aussi à quel âge il a mis au monde le fils destiné à continuer la race. Le tableau suivant résume les données fournies par la Bible et par Bérose au sujet des dix personnages en question :

PATRIARCHES de la GENÈSE.	DURÉE DE LA VIE. Hébreu et Vulgate.	Samaritain.	Septante.	AGE A LA NAISSANCE DU DESCENDANT PRINCIPAL. Hébreu et Vulgate.	Samaritain.	Septante.	SARES.	ANNÉES. CIVILS.	ASTRONOMIQUES.	ROIS CHALDÉENS de Bérose.
Adam	930	930	930	130	130	230	10	185	36 000	Alorus.
Seth	912	912	912	105	105	205	3	55 1/2	10 800	Alaparus.
Énos	905	905	905	90	90	190	13	240 1/2	46 800	Almelon.
Caïnan	910	910	910	70	70	170	12	222	43 200	Ammenon.
Malaléel	895	895	895	65	65	165	18	333	64 800	Amegalarus.
Jared	962	847	962	162	62	162	10	185	36 000	Daonus.
Hénoch	365	365	365	65	65	165	18	333	64 800	Edoranchus.
Mathusalem	969	720	969	187	67	187	10	185	36 000	Amempsinus.
Lamech	777	653	777	182	53	182	8	148	28 800	Otiartes.
Noé	950	950	950	500	500	500	18	333	64 800	Xisuthrus.
	8575	8087	8575	1656	1302	2242	120	2220	432 000	

Il faut remarquer que le total des années du règne des rois chaldéens, calculées en sares civils, a parfois quelque ressemblance avec celui des années que les Septante assignent à chaque patriarche, à la naissance du principal fils. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 293-296; Brunengo, *L'Impero di Babylonia e di Ninive,* Prato, 1886, t. I, p. 115, 120; t. II, p. 523.

2° La tradition des dix patriarches antérieurs au déluge, ou du moins pères primitifs de l'humanité, se retrouve dans le Phénicien Sanchoniaton, cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, I, 10, t. XXI, col. 76-77; chez les Iraniens, avec leurs dix monarques « hommes de l'ancienne loi »; chez les Hindous, avec leurs dix Pitris ou pères, composés de Brahma et des neuf Brahmadikas; chez les Germains et les Scandinaves, avec les dix ancêtres d'Odin; chez les Chinois, avec les dix premiers empereurs qui participent à la nature divine; chez les Arabes, avec les dix rois primitifs des Adites, etc. Or, à ces anciens personnages, la tradition attribue toujours une longévité extraordinaire. Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 9, cite les auteurs qui leur assignent mille ans de vie : Manéthon pour l'Égypte, Bérose pour la Chaldée (dont Josèphe prend ainsi les sares avec leur valeur civile), Mochus, Hestiée et Jérôme l'Égyptien pour la Phénicie, et en outre Hésiode, Hécatée, Hellanicus, Acusilaüs, Éphorus, et Nicolas. Il ajoute : « Que chacun, sur ce sujet, pense ce qu'il jugera bon. » Lucien de Samosate a consigné les anciennes traditions sur la longévité des premiers hommes dans son livre intitulé Μακρόβιοι.

3° La vie des dix patriarches antédiluviens est résumée sous une formule à peu près uniforme : « Jared vécut 162 ans et engendra Hénoch. Jared, après avoir engendré Hénoch, vécut 800 ans et engendra des fils et des filles. Tous les jours de Jared furent de 962 ans et il mourut. » Gen., V, 18-20. La biographie de chaque patriarche tient dans un cadre semblable : le nombre des années seul diffère. Le texte sacré paraît très clair et très affirmatif sur l'âge qu'avait le patriarche quand il engendra son principal héritier, sur le nombre d'années qu'il vécut ensuite et sur la totalité de son âge. La longévité de ces premiers hommes a été expliquée par la vigueur extraordinaire de leur tempérament, en ce premier âge de l'humanité, et par l'utilité qu'il y avait, d'une part, à favoriser la prompte multiplication du genre humain, et de l'autre, à maintenir les traditions fondamentales de la religion primitive en laissant très longtemps les ancêtres en contact avec leurs descendants. Cf. De Hummelauer, *In Genes.*, Paris, 1895, p. 206-207; W. J. Thomas, *Human longevity, its facts and its fictions,* Londres, 1879; Pelt, *Hist. de l'Ancien Testament,* Paris, 1897, t. I, p. 63-65; Schervier, *Ueber den hohe Lebensdauer der Urväter,* Aix-la-Chapelle, 1857; Zschokke, *Historia sacra,* Vienne, 1888, p. 43.

4° La longueur de vie attribuée aux patriarches antédiluviens n'a pas laissé de causer de l'étonnement à certains lecteurs de la Genèse. Saint Augustin, *De civitate Dei,* XV, 12, 14, t. XLI, col. 451-457, parle de ceux qui, pour rendre plus croyable le récit biblique, faisaient les années patriarcales dix fois moins longues que les nôtres. Ils s'appuyaient surtout sur un passage de Pline, *H. N.*, VII, 49, qui, parlant d'hommes autrefois arrivés à l'âge de 152, 300, 600 et même 800 ans, dit que cette longévité prétendue doit s'expliquer par l'ignorance des temps, et que chez certains peuples l'année se composait d'une saison et même de trois mois. En divisant par dix le nombre des années de chaque patriarche au moment où il engendra, on obtiendrait encore des chiffres sortables, mais seulement d'après les Septante : les plus jeunes auraient engendré à 16 ans, les autres de 17 à 23 ans, Noé à 50 ans; Hénoch serait disparu à 36 ans, et les autres seraient morts de 77 à 97 ans. Le résultat serait au contraire inacceptable avec les chiffres de l'hébreu et du samaritain : plusieurs patriarches

auraient dû engendrer dès l'âge de 6 ans, Lamech même à 5 ans. Saint Augustin montre avec raison que les années patriarcales ne différaient pas des années ordinaires, puisque, dans le récit du déluge, il est question de second, de septième, de dixième mois, et, plus de 54 jours après ce dixième mois, d'un premier jour du premier mois. Gen., VII, 11; VIII, 4-13. Pour expliquer l'âge déjà avancé des patriarches un moment où naît le fils qui doit leur succéder, le saint docteur remarque avec raison que ce fils n'est pas nécessairement le premier-né, comme le prouve l'exemple de Seth occupant la première place après Adam, bien qu'ayant eu certainement pour aînés Caïn et Abel.

5° On a cherché à résoudre autrement la difficulté que l'on croit voir dans la longévité des patriarches. Les noms des patriarches ne seraient que des noms de peuples issus les uns des autres, et la longueur de leur vie ne représenterait qu'une période de la vie de chaque peuple. La disposition du texte se prête fort peu à cette explication. Un peuple n'engendre pas un autre peuple à date fixe, et ensuite ne meurt pas régulièrement après avoir engendré aussi d'autres peuples. Pour éviter cet inconvénient, on dit que la plupart des chiffres marquant les années sont des additions postérieures au texte primitif. Cf. Ch. Bunsen, *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*, Gotha, 1856-1857, t. IV, p. 443; t. V, part. 2, p. 72. On n'aurait écrit d'abord que l'âge du patriarche; les autres chiffres marqueraient des cycles durant lesquels la race du patriarche a survécu à l'état distinct. Cf. Chevallier, *L'année religieuse dans la famille d'Abraham ou chronologie antique retrouvée dans la Bible*, Paris, 1873. Bien que cette manière d'interpréter le texte offre une solution commode, elle ne paraît guère conforme à la pensée de l'écrivain, qui parle comme on le fait quand il s'agit d'hommes, et non de peuples ou de périodes. Cf. de Broglie, *Les généalogies bibliques*, dans le *Congrès scient. internat. des catholiques*, Paris, 1889, t. I, p. 105, 106.

6° Pour justifier l'interprétation cyclique donnée aux chiffres de la généalogie patriarcale, on a encore imaginé une corrélation entre le total des années attribuées aux dix patriarches et les 432 000 ans des rois chaldéens. On suppose que le sare de la Genèse, évalué d'après un système duodécimal, valait 72 ans, soit 12 ans multipliés par 6, le nombre des jours de travail de la semaine. Le sare astronomique chaldéen aurait au contraire été calculé d'après le système décimal, et comprendrait 60 sosses ou minutes de 60 ans ou secondes cosmiques, soit 3 600 ans. Moïse et Bérose donnent chacun 120 sares à la durée de la période antédiluvienne; seulement les sares de Moïse ne sont que la cinquantième partie des sares de Bérose. Or le cinquantième de 432000 ans donne 8 640 ans, soit à peu près le total des années patriarcales d'après l'hébreu et les Septante. Cette ressemblance serait l'indice d'une tradition cyclique commune à Moïse et à Bérose, ressemblance d'autant plus frappante qu'elle se retrouve entre le total d'années des sares civils de Bérose et celui des années que les Septante attribuent aux dix patriarches avant la naissance de leur héritier. Cf. Bourdais, *Patriarches* (*Chronologie des*), dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, Paris, 1889, p. 2360-2363; O. Zöckler, *Die Lehre vom Urstand des Menschen*, Gütersloh, 1879, p. 244; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, Paris, 1880, t. I, p. 214.

6° L'examen attentif de la table généalogique des patriarches antédiluviens autorise à ne pas l'interpréter avec une littéralité absolue. Tout d'abord, la plupart des noms des patriarches sont des noms hébreux. Ils ne représentent donc pas les noms primitifs. Peut-être ne sont-ils qu'une traduction approximative des noms véritables, auxquels on aura tenu, comme il est d'usage en Orient, à donner un sens intelligible dans la langue parlée par ceux qui recueillaient l'antique tradition. Cf. Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l'A. T.*, Paris, 1903, p. 188-193. Ensuite, il ne paraît guère possible de soutenir la continuité des généalogies bibliques. Elles renferment très certainement des lacunes, et ces lacunes sont probablement très considérables dans la série antédiluvienne. Cf. CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 723, 724; GÉNÉALOGIE, t. III, col. 165, 166. Le nombre de dix patriarches a été choisi, d'après le nombre des doigts, pour aider la mémoire, et le narrateur primitif s'est préoccupé beaucoup plus de fixer la descendance que d'établir une chronologie exacte. « Il faut reconnaître qu'il y a eu, depuis une très haute antiquité, une erreur d'interprétation que toute la tradition des exégètes a suivie, d'après laquelle on a supposé d'une part la continuité des généalogies, et d'autre part l'intention, chez l'auteur sacré, de fournir les éléments d'une chronologie générale. La discontinuité est démontrée par les nombreux exemples de sauts par-dessus plusieurs générations avec l'emploi des termes servant dans notre langue à désigner les relations d'un père avec son fils. L'emploi large des termes *hôlîd, yâlad*, « il engendra, » ou *benê*, « fils, » même avec la mention de chiffre d'années, paraît constituer le style technique des généalogies, style sur le sens duquel les interprètes se sont trompés. Quant à l'intention de faire une chronologie générale, elle ne doit pas être présumée, les procédés employés pour cela n'étant pas aptes à ce but... Observons que cet abandon de la chronologie antérieure à Abraham ne touche en rien ni au caractère historique de la Bible en général, ni à l'exactitude de la chronologie postérieure : ce sont des questions toutes différentes. » De Broglie, *Les généalogies bibliques*, 1889, p. 111. S'il ne faut entendre d'une manière rigoureusement littérale ni les noms attribués aux dix patriarches, ni la descendance immédiate des uns par rapport aux autres; s'il faut voir dans les dix personnages mentionnés des repères destinés à jalonner la route et non à la mesurer, il s'en suit que le nombre des années assigné à chacun peut être pris également dans un sens très large. Il y a évidemment une tradition commune aux anciens peuples sur la longévité de leurs premiers ancêtres, et cette tradition se présente sous une forme particulièrement concordante chez les Hébreux et chez les Chaldéens. Mais il ne semble pas qu'elle permette de conclure au delà d'une longévité des premiers hommes, dépassant notablement celle de leurs descendants. Les chiffres, probablement établis à l'origine d'après une conception dont nous n'avons pas le secret, n'ont sans doute pas été conservés plus exactement par la tradition orale qu'ils ne l'ont été ensuite par les textes écrits. Ils n'auraient donc qu'une valeur très relative au point de vue historique et biographique. Saint Augustin, *De peccato origin.*, 23, t. XLIV, col. 398, dit au sujet des patriarches antédiluviens : « Pourquoi les anciens hommes ont-ils vécu aussi longtemps que l'atteste l'Écriture? Pourquoi n'ont-ils commencé à avoir des fils que très tard, relativement à leur vie plus longue? Comment a pu vivre Mathusalem, qui n'était pas dans l'arche, et qui, d'après la plupart des textes grecs et latins, doit avoir survécu au déluge?... Qui ne comprend que dans ces questions et une foule d'autres semblables, qui se rapportent soit aux œuvres les plus mystérieuses de Dieu, soit aux secrets les plus profonds des Écritures, on peut ignorer beaucoup de choses sans risque pour la foi chrétienne, et même parfois se tromper sans avoir à être accusé d'hérésie. » On ne peut donc que constater la longévité des premiers patriarches, mais il faut renoncer à la mesurer. Sa durée extraordinaire se justifierait, si elle est à prendre à la lettre, soit par miracle, soit plutôt par des conditions de vie humaine beaucoup plus favorables que celles qui ont prévalu depuis.

II. PATRIARCHES POSTDILUVIENS. — 1° Comme les précédents, ils se présentent au nombre de dix, en y compre-

nant Caïnan, mentionné seulement par les Septante. Voir Caïnan, t. ii, col. 41. Voici les noms et l'âge de ces patriarches :

NOMS des PATRIARCHES.	AGE A LA NAISSANCE DU DESCENDANT PRINCIPAL.			ANNÉES DE VIE APRÈS CETTE NAISSANCE.			AGE TOTAL.			APRÈS LE DÉLUGE.		
	Hébreu.	Samaritain.	Septante.	Hébreu.	Samaritain.	Septante.	Hébreu.	Samaritain.	Septante.	Hébreu.	Samaritain.	Septante.
Sem.	100	100	100	500	500	500	600	600	600	500	500	500
Arphaxad . . .	35	135	135	403	303	400	438	438	535	438	438	535
Caïnan	»	»	130	»	»	330	»	»	460	»	»	595
Salé.	30	130	130	403	303	330	433	433	460	468	568	725
Héber.	34	134	134	430	270	270	464	404	404	529	669	799
Phaleg.	30	130	130	209	109	209	239	239	339	338	638	868
Réu.	32	132	132	207	107	207	239	239	339	368	768	998
Sarug	30	130	130	200	100	200	230	230	330	391	891	1121
Nachor	29	79	179	119	69	129	148	148	308	339	939	1229
Tharé.	70	70	70	135	65	135	205	145	205	425	1015	1305

Ce tableau présente une diversité de chiffres plus grande encore que le précédent. L'âge atteint par les patriarches va en décroissant assez brusquement d'une centaine d'années, d'après les Septante, entre Sem et Arphaxad, entre Héber et Phaleg, entre Nachor et Tharé. Les Septante attribuent à quatre patriarches une centaine d'années de plus que les autres textes; l'écart va jusqu'à cent soixante ans pour Nachor. L'âge des patriarches à la naissance de leur héritier principal, qui d'ailleurs n'est pas nécessairement leur fils aîné, est encore assez avancé, sauf d'après le texte hébreu. — 2° On reconnaît généralement que cette chronologie est incertaine, et que le temps qui se serait écoulé entre le déluge et Abraham, fils de Tharé, serait beaucoup trop court pour s'accorder avec les données positives de l'histoire des anciens peuples. Voir Chronologie biblique, t. ii, col. 725-727. Il y a donc là encore discontinuité dans les généalogies, sauf entre Noé et Sem, Tharé et Abraham, dont les relations de père à fils sont affirmées par des détails historiques dont il serait difficile de ne pas tenir compte. Les 1305 ans que les Septante comptent entre le déluge et la naissance d'Abraham seraient acceptables dans l'hypothèse d'un déluge partiel, qui n'aurait atteint ni les Égyptiens, antérieurs à Abraham de trente ou quarante siècles, ni plusieurs autres anciens peuples. Cf. Ch. Robert, *La chronologie biblique,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1894, p. 609-612. Mais si, en s'en tenant aux données fournies par les Septante, on fait vivre Sem 1305 ans avant Abraham, et par conséquent 3450 ans seulement avant Jésus-Christ, on se heurte à une grave difficulté tirée de la longévité de ce patriarche et de ses descendants. Cet âge de 600 à 200 ans qu'ils atteignent ne devait évidemment pas leur être particulier. Dans le xxxiv[e] siècle avant Jésus-Christ, on devrait retrouver trace en Égypte ou en Chaldée de vies aussi prolongées. Or on n'en voit aucune. Dans les dynasties chaldéennes postérieures au déluge qu'énumère Bérose, il y en a d'abord une comprenant 86 rois ayant régné 34091 ans, soit une moyenne d'environ 409 ans pour chacun. Mais immédiatement après cette première dynastie légendaire, la seconde dynastie n'a que 8 rois ayant régné 224 ans, soit 23 ans par règne; la troisième en a 11 ayant régné 248 ans, soit 22 ans et demi par règne; la quatrième en a 49 ayant régné 458 ans, soit moins de dix ans par règne, etc. La somme de tous ces règnes, allant du déluge à la conquête perse, atteint un total de 36000 années, soit la douzième partie des 432000 ans attribués aux rois antédiluviens. En dehors des 34091 ans de la dynastie légendaire, il ne reste que 1909 ans pour les règnes suivants. Ici encore, Bérose a établi sa chronologie d'après un cycle astronomique. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. i, 1895, p. 591-592. Les princes des premières dynasties chaldéennes n'avaient donc pas une longévité extraordinaire. L'examen des dynasties égyptiennes conduit à une conclusion analogue. D'après les listes de Manéthon, le plus long règne est de 62 ans dans la première dynastie, de 48 dans la seconde, de 42 dans la troisième, de 66 dans la quatrième, de 44 dans la cinquième, et de 100 dans la sixième. D'après les listes monumentales, le plus long règne est de 83 ans dans la première dynastie, de 95 dans la seconde, de 38 dans la troisième, de 24 dans la quatrième, de 30 dans la cinquième et de 90 dans la sixième. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. i, p. 786, 787. Or ces dynasties remontent à 4800 ans environ avant Jésus-Christ, et la durée des règnes ne suppose nullement une longévité comparable à celle qui est attribuée à la plupart des patriarches postdiluviens. Il reste donc à conclure que la seconde liste généalogique a pour but, comme la première, de déterminer la descendance beaucoup plus que de mesurer le temps. Dans l'hypothèse du déluge restreint, la longévitè attribuée à chaque patriarche dépasse trop notablement celle des autres hommes de cette époque. Dans l'hypothèse du déluge universel, le temps laissé entre le déluge et Abraham est beaucoup trop court pour satisfaire aux exigences de l'histoire. Dans les deux cas, les chiffres indiqués n'ont qu'une valeur relative et représentent une conception chronologique dont le secret nous échappe.

III. Autres cas de longévité. — 1° En annonçant le châtiment du déluge, Dieu dit que les jours de l'homme seront de 120 ans. Gen., vi, 3. Ces mots ne signifient pas, comme l'ont cru Josèphe, *Ant. jud.,* I, iii, 2; Lactance, *Divin. Instit.,* ii, 13, t. vi, col. 325, etc., que désormais les hommes ne vivront plus que cent vingt ans, ce que la suite de la Genèse dément aussitôt, mais que le genre humain ne sera plus laissé sur la terre que durant cet espace de temps. Cf. S. Jérôme, *Quæst. in Gen.,* vi, 3, t. xxiii, col. 948. Il n'y a donc pas là une limitation de la vie individuelle. — 2° Voici l'âge atteint par un certain nombre de personnages bibliques qui ont dépassé les limites ordinaires : Sara, 127 ans, Gen., xxiii, 1; Abraham, 175 ans, Gen., xxv, 7; Ismaël, 137 ans, Gen., xxv, 17; Isaac, 180 ans, Gen., xxxv, 28; Jacob, 147 ans, Gen., xlvii, 28; Joseph, 110 ans, Gen., l, 25; Lévi, 137 ans, Exod., vi, 16; Caath, 133 ans, Exod., vi, 18; Amram, 137 ans, Exod., vi, 20; Aaron, 123 ans, Num., xxxiii, 39; Moïse, 120 ans, Deut., xxxiv, 7;

Josué, 110 ans, Jos., XXIV, 29; Héli, 98 ans, I Reg., IV, 15; Joïada, 130 ans, II Par., XXIV, 15; Tobie, 99 ans, Tob., XIV, 16; Judith, 105 ans, Judith, XVI, 28. Jacob, qui avait 130 ans quand le pharaon d'Égypte l'interrogea, ne se trouvait pas extraordinairement âgé, puisqu'il répondait : « Les jours des années de ma vie ont été peu nombreux et mauvais; ils n'ont pas atteint les jours des années de la vie de mes pères. » Gen., XLVII, 9. Abraham et Isaac avaient en effet notablement dépassé cet âge. Après ses épreuves, Job, qui avait eu déjà sept fils et trois filles, vécut encore 140 ans. Job, I, 2; XLII, 16. — 3° Les Hébreux regardaient la longévité comme un bienfait de Dieu, Ps. XXI (XX), 5; XCI (XC), 16, et comme la récompense de la vertu. Prov., III, 2; Eccli., I, 12; XXIII, 38. Aussi Baruch, III, 14, dit-il aux Israélites : « Apprends où est la prudence, la force, la sagesse, et tu sauras par là-même où est la longévité, » μακροβίωσις, *longiturnitas vitæ*. Gabélus souhaitait au jeune Tobie et à son épouse de voir les enfants de leurs enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération. Tob., IX, 11. Ce vœu s'accomplit, car Tobie le jeune vécut 99 ans et vit la cinquième génération de ses enfants. Tob., XIV, 15. — 4° Les longues vies des patriarches postdiluviens, au moins depuis Phaleg, ne sont pas des phénomènes absolument exceptionnels, échappant aux lois de la nature. Si l'auteur du Psaume XC (LXXXIX), 10, dit que le nombre des années de l'homme va jusqu'à 70, et pour les plus robustes à 80, c'est qu'il ne parle que des cas ordinaires. L'Ecclésiastique, XVIII, 8, porte à 100 ans le terme de la vie humaine. Hérodote, III, 22-23, raconte que quand les envoyés de Cambyse, roi des Perses, arrivèrent chez le roi d'Éthiopie, celui-ci leur demanda la durée de la vie humaine chez les Perses. Ils répondirent qu'elle était au plus de 80 ans, sur quoi l'Éthiopien leur réplique que, grâce à leur genre de vie, la plupart de ses sujets atteignaient 120 ans et que quelques-uns même dépassaient cet âge. On a remarqué que, chez les mammifères, l'âge normal égale à peu près cinq fois le temps de la croissance. Or l'homme n'atteint son plein accroissement qu'à vingt ans ou plus. Il doit donc normalement vivre une centaine d'années. Il atteindrait cet âge si mille causes, dont il est la plupart du temps responsable, n'abrégeaient sa vie. On constate également un certain nombre de cas dans lesquels la vie normale peut se prolonger dans une vie extra-normale d'égale durée. Des exemples de vies très longues ont été authentiquement constatés dans les temps modernes. En Angleterre, on cite le paysan Effingham, mort à 144 ans, un autre paysan, Thomas Parre, mort à 152 ans sous Charles Ier et inhumé à Westminster, le pêcheur Henri Jenkins, mort à 169 ans. Le vétéran allemand, Mittelstedt, mourut à 112 ans en 1792. En Norvège, le marin Draakenberg atteignit 146 ans et Joseph Surrington alla jusqu'à 160 ans, en laissant un fils de 103 ans. En 1750, le Hongrois Bowin mourut à 172 ans, en laissant une veuve de 164 ans et un fils de 115 ans. En Hongrie, Pierre Czortan mourut à Témœsvar, âgé de 195 ans, laissant derrière lui un fils de 155 ans. Un Livonien, qui avait assisté à la bataille de Poltava, en 1709, mourut à l'âge de 168 ans. Un vétéran russe s'éteignit en 1825, à l'âge bien constaté, dit-on, de 202 ans. En 1838, Marie Priou mourut à 158 ans dans la Haute-Garonne. Le peintre baron de Waldeck, qui exposait encore en 1870, mourut cinq ans après, à l'âge de 111 ans. En 1878 est mort, au Vénézuéla, Burgos, âgé de 119 ans. En 1893, à Zsombolyi, dans le comitat de Torontal, en Hongrie, deux vieillards ont célébré le centenaire de leur mariage. En 1894, il y avait à Bogota un cultivateur âgé de 180 ans. En 1898, on voyait encore à Buenos-Ayres un nègre, Bruno Cotrin, de 150 ans, en Serbie trois vieillards de 135 à 140 ans, dix-huit de 126 à 135 et 290 de 115 à 125 ans, et en France, à Fay-le-Froid, un homme de 111 ans. La comtesse irlandaise Desmond mourut à 145 ans. N. Savin, ancien officier de hussards, fait prisonnier à la Bérésina, professa jusqu'à 110 ans et mourut à plus de 126. Cf. W. Hufeland, *Macrobiotique*, trad. franç., Paris, 1796; Flourens, *De la longévité humaine*, Paris, 1876; P. Foissac, *De la longévité humaine*, Paris, 1874; Dr Saffray, *Les moyens de vivre longtemps*, Paris, 1878, p. 31-41. Ces exemples, et beaucoup d'autres qu'on pourrait alléguer si des observations avaient été authentiquement faites à tous les temps et dans les diverses parties du monde, montrent que les longues vies de la plupart des patriarches postdiluviens n'ont rien eu que de conforme aux lois actuelles de la nature. On constate du reste qu'aujourd'hui encore la longévité est plus considérable qu'ailleurs dans certaines parties de l'Asie, et la vie simple et au grand air que menaient les patriarches hébreux, leur sobriété et la pureté de leurs mœurs constituaient des conditions éminemment favorables à la prolongation de leur existence. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 10, dit que, parmi les esséniens, beaucoup dépassaient la centaine, ce qu'il attribue à la simplicité de leur nourriture et de leurs habitudes. On tend aujourd'hui « à attribuer au phénomène du vieillissement le caractère d'un accident remédiable... Dans un organisme qui vieillit, il y a des éléments jeunes, des éléments de tout âge à côté des éléments séniles. Tant que la désorganisation de ceux-ci n'est pas poussée trop loin, ils peuvent être rajeunis. Il suffit de leur rendre un milieu ambiant approprié ». Dastre, *La vie et la mort*, Paris, 1903, p. 318-319. Si l'accident est remédiable, on conçoit que, de temps en temps au moins, se produisent naturellement les conditions favorables à l'arrêt de la désorganisation.

H. LESÈTRE.

LOOMIM, descendants de Dadan. Gen., XXV, 3. La Vulgate les appelle *Laomim* dans I Par., I, 32. Voir LAOMIM, col. 87.

LORICH Gerhard, théologien allemand du XVIe siècle. Né à Hadamar, il exerça dans cette ville les fonctions de pasteur protestant. Ayant reconnu ses erreurs, il se convertit au catholicisme. Parmi ses ouvrages : *Compendium textus et glossematum in omnes libros Novi et Veteris Testamenti*, 2 in-f°, Cologne, 1541-1546. — Voir Lelong, *Bibl. sacra*, p. 833; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 1201.

B. HEURTEBIZE.

LORIN (Jean de), jésuite français, né à Avignon, en 1559, mort à Rome le 26 mars 1634. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 2 octobre 1575. Ses études terminées, il enseigna d'abord la philosophie et la théologie, puis l'Écriture Sainte à Rome, Paris et Milan. Il fut longtemps le théologien attitré du général de son ordre. Ses ouvrages d'exégèse sont fort nombreux et eurent pour l'ordinaire plusieurs éditions. C'est : 1° *In Acta Apostolorum commentaria*, in-f°, Lyon, 1605, Cologne, 1609, 1617, 1621. 2° *Commentarii in Ecclesiasten. Accessit expositio in Psalmum LXVII*, in-4°, Lyon, 1696, 1613 et 1619; Cologne, 1624, 1629, 1642. 3° *Commentarii in Sapientiam*, in-4°, Lyon, 1607; Mayence, 1608; Cologne, 1624, 1629, 1642. 4° *In catholicas tres B. Joannis et duas B. Petri Epistolas commentarii*, in-f°, Lyon, 1609; in-4°, Mayence, 1610; Lyon, 1621; Cologne, 1623; Lyon, 1644. 5° *Commentariorum in Librum Psalmorum tomi tres*, in-f°, Lyon, 1612-1616. De nouvelles éditions de ce savant ouvrage furent successivement données à Cologne, 1619; Wurzbourg, 1677; Mayence, 1688; Venise, 1714-1720 et 1737. 6° *Commentarii in Leviticum*, in-f°, Lyon, 1619; Douai, 1620. 7. *In catholicas BB. Jacobi et Judæ Apostolorum Epistolas Commentarii*, in-f°, Lyon, 1619; Mayence, 1622; Cologne, 1623. 8° *Commentarii in Librum Numeri*, in-f°, Lyon, 1622. 9° *Commentarii in Deuteronomium*, in-f°, Lyon, 1625. 10° *Disputatio de Sacra Scriptura* a R. P. Lorino dictata in Collegio Claromontensi, in-4°, 1589-1590.

P. BLIARD.

LO-RUCHAMAH (hébreu : *Lô' Ruḥâmâh;* Septante : Οὐκ Ἠλεημένη; Vulgate : *Absque misericordia*), nom symbolique donné, sur l'ordre de Dieu, par le prophète Osée à la fille qu'il eut de Gomer. Ose., I, 6, 8; II, 23 (hébreu, 25). *Lo-Ruchamah* signifie « celle pour laquelle on n'a point de pitié », et représente le peuple infidèle d'Israël pour lequel Dieu sera sans miséricorde à cause de son idolâtrie. Ose., I, 6. Cependant le Seigneur pardonnera aux Israélites qui se convertiront et se réuniront à Juda et il les appellera Ruchamah, *misericordiam consecuta,* « celle qui a obtenu miséricorde. » Ose., II, 3, 23. — Saint Paul; Rom., IX, 25, et saint Pierre, I Pet., II, 10, ont vu dans le nom donné aux filles d'Osée une prophétie de la conversion des gentils à qui Dieu a fait miséricorde. La sœur de Lo-Ruchamah porte en effet comme elle un nom également symbolique. Voir Lo-Ammi, col. 317, et aussi le nom du fils d'Osée, Jezrahel 2, t. III, col. 1544.

LOSSIUS ou **LOSS** Lucas, érudit et théologien protestant allemand, né le 18 octobre 1508, à Fack, non loin de Furth, mort à Lunebourg, le 8 juillet 1582. Fils d'un paysan, il fit ses études d'abord dans l'école de son village, puis à Münden, à Gœttingue (1525), à Lunebourg (1528). Mais, l'année suivante, l'école de Lunebourg ayant été licenciée à la suite d'une contagion, il se rendit à Munster, où il résida un an. Il étudia ensuite à l'université de Leipzig, d'où il ne tarda pas à être chassé par la peste. Il se rendit alors à Wittenberg, où il se lia avec Luther, Mélanchthon et d'autres personnages importants. C'est sur leur recommandation qu'il fut, en 1532, proposé par Urbain Rhegius pour la place de recteur de l'école de Saint-Jean, à Lunebourg. Il mourut dans cette ville après avoir occupé ce poste pendant cinquante ans. Outre beaucoup d'ouvrages pédagogiques, historiques, philosophiques, et même sur la musique, on a de lui : *Annotationes in Evangelia,* in-8°, Leipzig, 1560; *Annotationes in Novum Testamentum,* 5 in-8°, Francfort, 1558 sq. A. Regnier.

LOT (hébreu : *Lôt;* Septante : Λώτ), fils d'Aran, frère d'Abraham. Gen., XI, 27, 31. Quand Abraham et Tharé, père d'Abraham, quittèrent, sur l'ordre de Dieu, Ur en Chaldée, leur patrie, pour aller demeurer à Haran, Lot les accompagna. Son père Aran était déjà mort à Ur. Gen., XI, 28, 31. Tharé mourut à Haran. Abraham, sur un nouveau commandement de Dieu, se rendit alors dans la terre de Chanaan, et amena avec lui son neveu Lot. Gen., XII, 4. Celui-ci suivit Abraham dans ses divers campements à Sichem et dans les montagnes, entre Béthel et Haï, 6, 8, 9. Le texte sacré ne dit pas expressément qu'il le suivit aussi en Égypte, lors de la disette, 10-20, mais il le suppose, puisque nous lisons Gen., XIII, 1 : « Abraham monta donc de l'Égypte avec sa femme et tout ce qu'il possédait, et il se dirigea avec Lot, vers le Négeb. » Abraham, de retour de l'Égypte, fixa de nouveau son séjour avec son neveu entre Béthel et Haï. Tous les deux possédaient alors de nombreux troupeaux; les pâturages et les puits du pays avaient peine à suffire à l'entretien de tant de bétail. Il en résulta qu'une dispute s'éleva entre les bergers d'Abraham et ceux de Lot. Abraham, ami de la paix, proposa alors à Lot de se séparer, et lui laissa généreusement le choix de la région que celui-ci préférerait. Lot choisit la région située sur le Jourdain, la vallée de Siddim, où se trouvait la Pentapole, région fertile et bien arrosée. Et il fixa sa tente dans les alentours de Sodome. Gen., XIII, 8-12. Là l'attendait un grave malheur. Les cinq villes de la région du Jourdain, Sodome, Gomorrhe, Adama, Séboïm et Bala, après une soumission de douze ans à Chodorlahomor (voir t. II, col. 711), roi des Élamites, s'étaient enfin révoltées contre lui. Chodorlahomor, avec trois rois alliés, vint leur faire la guerre soumettant les peuples qu'il rencontrait sur son passage. Les rois de la Pentapole se rencontrèrent avec lui dans la vallée de Siddim. Ils furent battus. Les rois de Sodome et de Gomorrhe périrent dans le combat, les autres prirent la fuite; les villes furent livrées au pillage, et Lot, qui se trouvait à Sodome, fut emmené en esclavage. Gen., XIV, 1-12. Dès qu'Abraham, qui séjournait alors dans le voisinage d'Hébron, eut appris cet événement, il emmena avec lui trois cent dix-huit de ses plus vaillants serviteurs, et se mit à la poursuite des rois alliés. Il surprit ceux-ci, la nuit, dans la contrée de Dan, les battit, et les poursuivit jusqu'à Hoba, non loin de Damas, leur enlevant toute leur proie, en particulier Lot et ses biens. Gen., XIV, 13-16.

Mais les Sodomites étaient une race perverse, de mœurs corrompues, et Dieu envoya trois anges pour détruire Sodome ainsi que les autres villes de la Pentapole. En vain Abraham, auprès duquel les trois anges avaient reçu l'hospitalité avant de se rendre dans la Pentapole, avait intercédé auprès du Seigneur : il ne se trouva pas dix justes dans Sodome. Gen., XVIII. Les anges, non plus au nombre de trois, mais de deux, arrivèrent à Sodome vers le soir ; ils avaient l'aspect de voyageurs étrangers. Lot, assis aux portes de la ville, le lieu public par excellence en Orient, se leva et les invita à accepter l'hospitalité dans sa demeure. Mais ceux-ci, soit pour éprouver la sincérité de l'offre, soit pour mieux se faire remarquer par les Sodomites, refusèrent d'abord, et n'acceptèrent que sur des instances réitérées. Lot les traita avec générosité. Gen., XIX, 1-3. Cependant les Sodomites, dont les passions avaient été excitées à la vue de ces deux jeunes hommes, se rendirent en très grand nombre à la maison de Lot, afin de demander à celui-ci de leur livrer les deux étrangers, pour leurs honteuses débauches. Lot ne voulut pas consentir à pareille infamie. Et plutôt que de violer les lois de l'hospitalité, lois si sacrées en Orient, il offrit, par une faiblesse coupable (voir S. Augustin, *Lib. cont. mend.,* 9, t. XL, col. 530; cf. S. Ambroise, *De Abraham,* I, 6, t. XIV, col. 440; S. Jean Chrysostome, *Hom. XLIII in Gen.,* t. LIV, col. 400-401), de leur abandonner ses deux filles vierges. Mais les Sodomites ne voulurent point de l'offre, et cherchèrent à obtenir par la force ce qu'on leur refusait. Déjà ils s'attaquaient à Lot même, et voulaient enfoncer la porte. Mais les anges survinrent, firent entrer Lot et, d'une manière prodigieuse, empêchèrent les assaillants de voir la porte de la maison.

Les anges se manifestèrent alors à Lot, et lui firent connaître le but de leur venue. Ils lui conseillèrent de fuir avec les siens de cette cité, qui allait être bientôt ruinée. Mais les gendres de Lot, ou les fiancés (ainsi dit la Vulgate, et les meilleurs interprètes; d'autres interprètent, mais à tort, par maris) de ses deux filles, rirent de l'avertissement, Lot lui-même se montrait hésitant; et quand, le matin venu, les anges le pressèrent de nouveau de partir, il ne pouvait se décider; alors les anges le prirent par la main, ainsi que sa femme et ses deux filles, et les conduisirent hors de la ville, leur recommandant toutefois de ne pas regarder en arrière, et de ne pas s'arrêter dans la région avoisinante, mais de se réfugier dans les montagnes. Lot, craignant de ne pouvoir y arriver à temps, demanda à l'ange de se réfugier dans une petite ville, qui se trouvait assez proche. L'ange le lui permit, et Lot entra, vers l'heure du lever du soleil, dans la ville appelée, en souvenir de ce fait, *Ṣô'ar,* Vulgate : *Segor.* Voir Ségor. Et subitement la Pentapole fut détruite par le feu du ciel. La femme de Lot, restée un peu en arrière, se retourna pour voir, malgré l'ordre de l'ange, ce qui se passait, et elle fut changée en statue de sel. Gen., XIX, 12-26.

Lot, se croyant peu en sûreté à Ségor, se retira avec ses filles dans les montagnes, à l'orient de la mer Morte, et se réfugia dans une caverne. Là ses deux filles, pour

avoir une postérité, devinrent criminelles. Voir S. Augustin, *Cont. Faust.*, XXII, 42-45, t. XLII, col. 426-427; cf. S. Irénée, *Hær.*, IV, 31, t. VII, col. 1008-1070; Origène *Hom V in Gen.*, t. XII, col. 190-194; *Cont. Celsum*, IV, 45, t. XI, col. 1101-1104; S. Jean Chrysostome, *Hom. XLIV in Gen.*, t. LIV, col. 411-412; Théodoret, *Quæst. X in Gen.*, t. LXXX, col. 117-130; S. Ambroise, *De Abraham*, I, 6, t. XIV, col. 441, etc. Elles enivrèrent leur père pendant deux nuits consécutives, et elles eurent chacune de lui sans qu'il s'en aperçût, un fils; l'aînée eut Moab, duquel descendent les Moabites; la seconde eut Ammon, père des Ammonites.

L'Ancien Testament ne nous dit plus rien sur la vie de Lot; il ne fait pas même mention de sa mort. Une fois séparé entièrement d'Abraham, Lot devient sans importance pour l'histoire du peuple élu. Parfois on parlera de ses descendants, quand ceux-ci entrent en relation avec les Israélites, et c'est à cause de ces relations qu'on a raconté l'origine de ces peuples. Le nom de Lot se retrouve plusieurs fois dans l'Ancien Testament, dans cette phrase : *les fils de Lot*, dans le Deutéronome, II, 9, pour indiquer les Moabites; dans le même livre, II, 19, pour signifier les Ammonites et dans le Psaume LXXXIII, 8, pour désigner les deux peuples à la fois. Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur rappelle la catastrophe de Sodome « aux jours de Lot », Luc., XVII, 28-29, et saint Pierre la manière dont Dieu le sauva de ce désastre. II Pet., II, 7-9. — La sépulture de Lot serait, selon la tradition orientale, à l'est d'Hébron, près du village de *Beni-Naïm*. Ed. Robinson et E. Smith, *Palæstina*, Halle, 1841, t. II, p. 413.

Le caractère de Lot se montre bien différent de celui d'Abraham. Lot, comme l'a dit Grotius, est un honnête homme, mais de peu de foi; Abraham, au contraire, est croyant au plus haut point. De plus, Abraham nous apparaît énergique, constant, intrépide; Lot, sans force d'âme, se laisse dominer par l'amour des choses terrestres; il était, selon le mot de Philon, ἀδέδχιος καὶ ὑπαμφίβολος. Il est enfin à remarquer que, selon la Genèse, Lot a dû son salut, lors de la destruction de Sodome, surtout aux mérites d'Abraham. Gen., XIX, 29.

J. BONACCORSI.

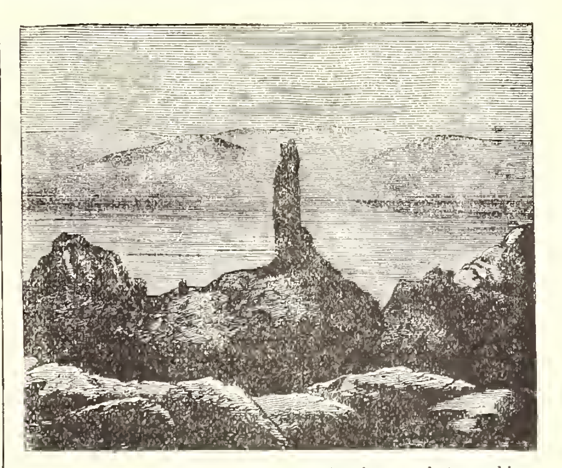
2. LOT (LA FEMME DE). L'Écriture ne nous fait connaître de la femme de Lot que la punition qu'elle eut à subir pour avoir regardé en arrière, malgré les ordres de l'ange, lorsqu'elle quitta Sodome. Gen., XXI, 26. « Et la femme regarda derrière lui (Lot), et elle devint une colonne de sel. » Dans la Vulgate on lit : *respiciensque uxor ejus post se*; c'est inexact. Le texte hébreu laisse supposer que la femme non seulement regarda en arrière, mais qu'elle resta en arrière de son mari. Son châtiment est rappelé par l'auteur de la Sagesse, qui, X, 7, parle d'une colonne de sel (στήλη ἁλός), monument d'une âme infidèle (μνημεῖον ἀπιστούσης ψυχῆς), et par Notre-Seigneur lui-même. Luc., XVII, 32. D'après la tradition juive et chrétienne, la colonne ou statue de sel se serait longtemps conservée. Josèphe, *Ant. jud.*, I, XI, 4, assure avoir vu lui-même la femme de Lot changée en sel. Saint Clément de Rome, *I Cor.*, 11, t. I, col. 232, et saint Irénée, *Adv. hær.*, IV, 31, t. VIII, col. 1070, parlent aussi de cette statue comme existant encore. On lit dans le *Carmen de Sodoma*, faussement attribué à Tertullien, t. II, col. 1104, plusieurs détails fabuleux :

Ipsaque imago sibi formam sine corpore servans
Durat adhuc, etenim nuda statione sub æthram,
Nec pluviis dilapsa situ, nec diruta ventis.
Quin etiam si quis mutilaverit advena formam,
Protinus ex sese suggestu vulnera complet...

Bon nombre de pèlerins affirment aussi avoir vu la statue. A noter néanmoins le témoignage de la *Peregrinatio Sylviæ*, où nous lisons que l'évêque de Ségor dit à l'illustre pèlerine, que la statue de sel ne pouvait plus se voir depuis quelques années, et qu'elle avait disparu sous les eaux de la mer Morte (édit. Gamurrini, p. 55).

Cependant l'histoire de la femme de Lot changée en une stèle ou statue de sel a paru trop invraisemblable à beaucoup de critiques. Depuis le XVII[e] siècle, on a cherché à interpréter de diverses manières le texte sacré. Calmet, *Commentaire littéral, Genèse*, 1715, p. 446, entend *statue de sel* dans le sens de *cadavre salé*, dénomination donnée par les Grecs aux momies égyptiennes, parce que dans la momification, le nitre jouait un grand rôle. Cela étant, on peut facilement supposer que cette femme soit morte suffoquée par la fumée et les flammes, et que les fibres de son corps aient été pétrifiées par la pénétration du nitre, ce que plusieurs exemples nous montrent. — D'après d'autres la femme de Lot serait morte parce que les masses de sel qui se trouvaient dans le sol, échauffées et fondues par la chaleur de l'incendie, se seraient amassées autour d'elle jusqu'à la couvrir complètement (Kaulen). — Le P. von Hummelauer, *Comment. in Gen.*, Paris, 1895, p. 417, fait remarquer qu'aujourd'hui encore la mer Morte, en temps de tempête, inonde la plage et la recouvre tout entière d'écume et d'une croûte de sel. Comme la tempête dut être excessivement violente au moment de la catastrophe, il n'y aurait donc rien d'étonnant que la femme de Lot, restée un peu en arrière, fût saisie par les flots, recouverte d'eau salée et étouffée, et lorsque à ses cris Lot et les siens regardèrent en arrière, ils ne virent plus qu'une masse informe toute couverte de sel.

La punition infligée à la femme de Lot est certainement en harmonie avec les conditions physiques de la contrée, où facilement les objets se recouvrent d'une croûte de sel; les pierres de sel, comme il résulte de la relation faite par les explorateurs envoyés par le gouvernement fédéral d'Amérique, *Narrative of M. S. Expedition to the Jordan and Dead Sea*, 1849, p. 307 et passim, et de la narration des autres explorateurs, s'y trouvent en grande quantité. Aujourd'hui encore, vers la partie sud-ouest de la mer Morte, non loin de la rive, s'élève un promontoire, appelé le mont d'*Usdum*, long, haut de 100 à 150 pieds, entièrement de pierre de sel, nu, découpé. Sur son flanc oriental, du côté de la mer Morte, au bord d'un précipice étroit et profond, se trouve une colonne massive de sel, de forme ronde et haute de 15 mètres environ, qu'on appelle « la femme (d'après les Arabes, la fille) de Lot » (fig. 111). Cette colonne est crue être la statue de sel dans laquelle avait été transformée la femme de Lot. Cf. Ed. Robinson et E. Smith, *Palæstina*, Halle, 1841, t. II, p. 435, t. III, p. 22.



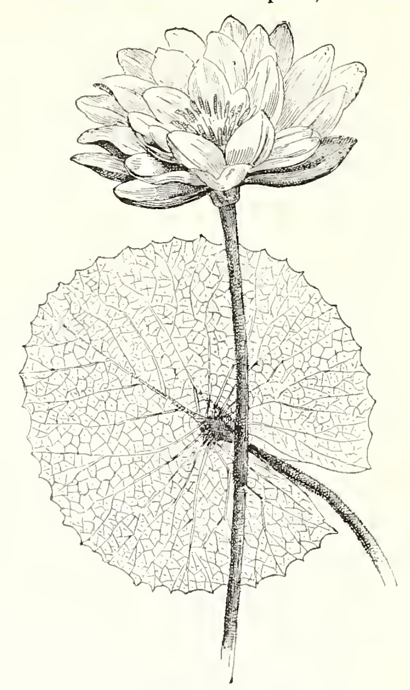
111. — Colonne de sel à *Usdum*. D'après une photographie.

Est-ce là la statue dont ont parlé saint Clément, saint Irénée, et le *Carmen de Sodoma?* Il est difficile de le savoir. La femme de Lot est appelée par les anciens Juifs עידית, *Edith,* « le témoin, » et une de ses filles פלוטית, *Plutith.* J. Bonaccorsi.

LOTAN (hébreu : *Lôtân;* Septante : Λωτάν), fils aîné de Séir l'Horréen. Voir Séir 1. Il avait une sœur qui s'appelait Thamna et il eut pour fils Hori et Héman ou Homam. Gen., xxxvi, 20, 22; I Par., i, 38-39. Lotan fut un des chef (*'allûf*) du pays de Séir, avant que la famille d'Ésaü fût devenue maîtresse du pays. Gen., xxxvi, 29. Thamna, sa sœur, est nommée, dans sa généalogie, probablement parce qu'elle est la même que la Thamna qui devint la seconde femme (*pîlégèš*) d'Éliphaz, fils d'Ésaü. Gen., xxxvi, 12. Il s'établit ainsi des liens de parenté entre les anciens habitants de Séir et les descendants d'Ésaü. Voir Horréen et Iduméens, t. iii, col. 757, 834.

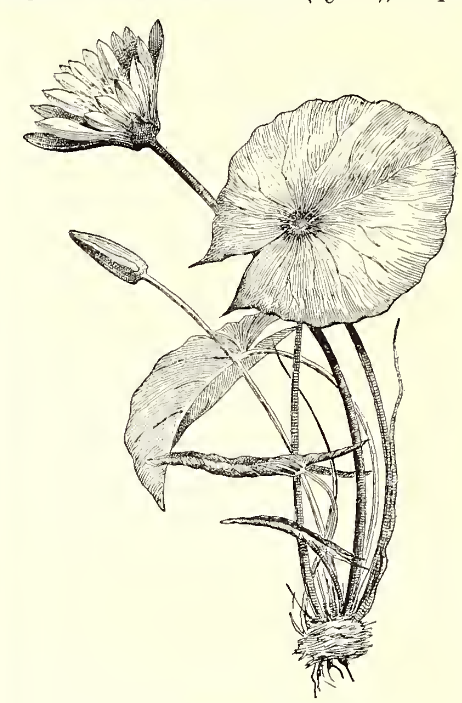
LOTUS (hébreu : *šûšan;* Septante : κρίνον; Vulgate : *lilium*), fleur et motif d'architecture.

I. Description. — Sous ce nom les anciens Égyptiens désignaient les fleurs de diverses Nymphéacées habitant les eaux tranquilles et chaudes de leur pays. Ces grandes herbes aquatiques sont fixées au sol par des rhizomes charnus qui se ramifient dans la vase où ils enfoncent de nombreuses racines latérales, et qui produisent sur leur face dorsale des pétioles et des pédoncules assez allongés pour que les fleurs et les limbes foliaires viennent s'épanouir à l'air libre, malgré la profondeur des eaux. La fleur se compose d'un réceptacle charnu, étalé ou même creusé en forme de coupe, logeant en son milieu les carpelles avec leurs nombreux ovules. Les graines à maturité renferment un embryon recouvert par un périsperme charnu doublé extérieurement par un albumen farineux. Les sépales, au nombre de



112. — *Nymphæa Lotus.*

4 ou 5, bordent la coupe réceptaculaire, puis en dedans, suivant une spirale continue, une série de larges pétales passe insensiblement à des staminodes rétrécis pour se terminer par de vraies étamines à filets minces et anthères fertiles. Les fleurs sont blanches dans le *Nymphæa Lotus* (fig. 112) de Linné, dit lotus blanc, et les feuilles bordées de dents aiguës. Dans le lotus bleu, *Nymphæa stellata* de Willdenow (fig. 113), les pétales



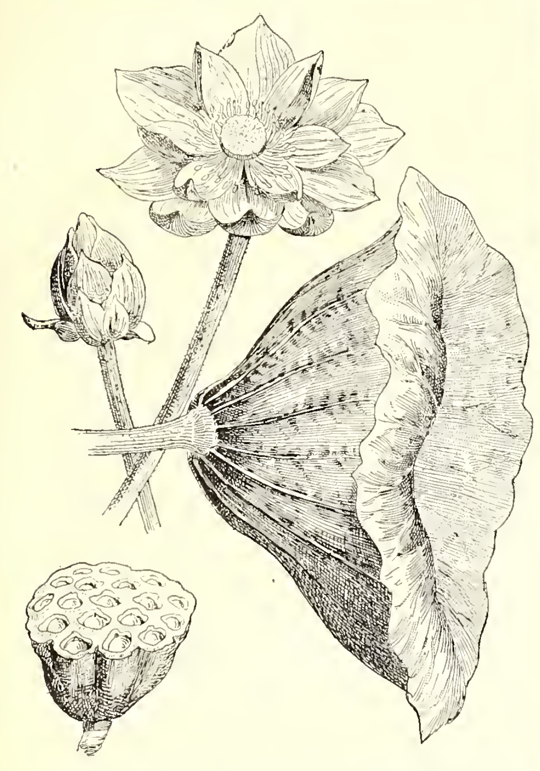
113. — *Nymphæa stellata.*

sont azurés, plus étroits, et les anthères pourvues d'un long appendice. Enfin, le lotus rose, *Nymphæa Nelumbo* de Linné (fig. 114), est placé aujourd'hui dans un genre distinct, *Nelumbium,* pour ses feuilles qui se dressent en l'air au lieu de reposer à la surface de l'eau, et dont le limbe est pelté-orbiculaire au lieu d'être échancré en cœur comme dans les précédents. En outre, à la maturité, ses fruits libres indéhiscents et réduits chacun à une seule graine font saillie hors des alvéoles du réceptacle qui prend une forme comparable à celle d'une pomme d'arrosoir. Ce *Nelumbium speciosum* semble aussi avoir une origine plus orientale et n'être en Égypte que naturalisé. F. Hy.

II. Exégèse. — Le nom égyptien du lotus blanc, *Nymphæa Lotus,* est intéressant à noter à cause de sa ressemblance avec le nom hébreu du lis. Il se présente fréquemment dans les textes sous la forme *sešni, sušin :* c'est bien le même mot que le *šûšan* hébreu. Seulement ce dernier s'applique d'ordinaire à d'autres plantes que le lis des eaux ou lotus. Voir Lis, col. 283. Il paraît cependant retenir ce sens de lotus dans III Reg., vii, 19, 22, 26, 49, où il s'agit d'un motif d'architecture. — Le lotus blanc se trouve représenté sur les monuments les plus anciens de l'Égypte ; ses fleurs bien conservées, disposées en guirlandes se rencontrent souvent dans les tombeaux; elles servaient d'ornement aux Égyptiennes. « Il n'est pas rare de voir, dit V. Loret, *La Flore pharaonique,* 2e édit., Paris, 1892, p. 114, surtout à l'époque des Ramessides, des femmes coiffées d'un diadème d'or autour duquel s'enroulent en spirale des pédoncules du *Nymphæa Lotus,* dont les fleurs viennent gracieusement retomber sur le front. » Est-ce à cet ornement que fait allusion le traducteur latin de Judith, x, 3, qui, parmi les parures de l'héroïne, signale les *lilia,* ce mot pouvant s'appli-

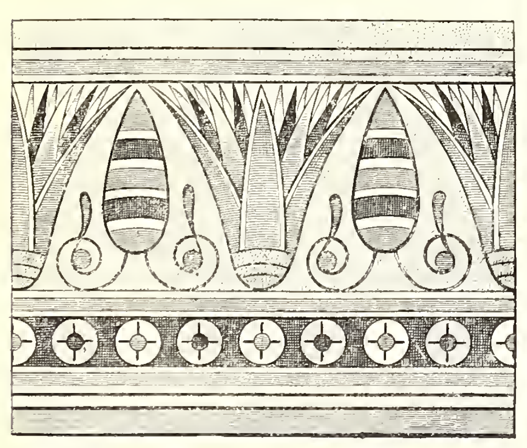
quer au lis des eaux, ou lotus? Le sens du mot grec, ψέλια, il est vrai, est plutôt celui de bracelet ou de collier.

Parmi les motifs de décoration de l'art égyptien revient fréquemment le lotus dont on représente la feuille,



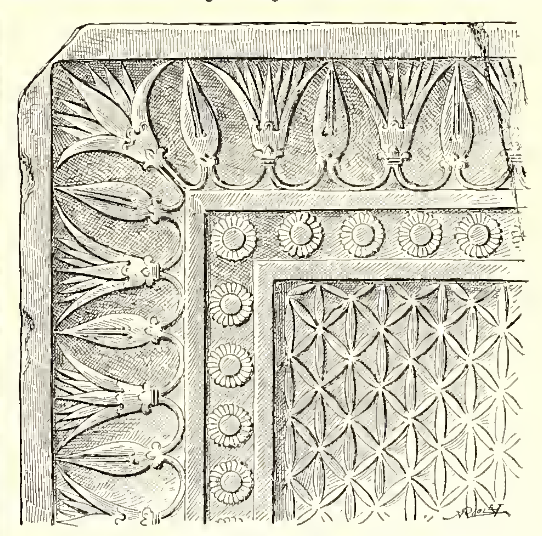
114. — *Nymphæa Nelumbo* ou *Nelumbium speciosum.*

le bouton et la fleur. Avec le mélange de ces différentes parties de la plante, il sert souvent de bordure aux tableaux funéraires. Ce motif de décoration se trouve non seulement en Égypte (fig. 115), mais en Chaldée (fig. 116),



115. — Bordure de fleurs et de boutons de lotus. Thèbes. XVIII[e] dynastie. D'après Prisse d'Avesne.

en Chypre, en Phénicie et à Carthage (fig. 117). G. Perrot, *Hist. de l'art,* t. II, p. 319-331; t. III, p. 109, 460; t. IV, p. 325. Il est à croire qu'il a dû passer, avec tant d'autres emprunts, d'Égypte et de Phénicie en Palestine. Les décorations du temple et des monuments hébreux, étant tirées surtout du règne végétal, ces fleurs épanouies



116. — Fragment du seuil d'une porte de Khorsabad. D'après l'original. Musée du Louvre.

dont parle III Reg., II. 30, devaient être quelque chose de semblable. — Le lotus bleu, appelé en égyptien *sarpat,* se retrouve joint au lotus blanc dans les guirlandes des



117. — Stèle punique, avec fleurs et boutons de lotus. Bibliothèque nationale. Paris.

momies, et sur les tableaux funéraires. Sa ressemblance de forme avec le précédent pouvait lui faire donner par

des étrangers le même nom de *šûšan* comme au lotus blanc, et il pouvait également être emprunté par la décoration hébraïque. — Mais le lotus sacré des Égyptiens était le lotus rose, le *Nelumbium speciosum*, appelé *Neheb* ou *Nescheb* dans les textes, qui a maintenant disparu de la terre des Pharaons. C'est ce lotus qu'Hérodote, II, 92, nomme le lis rose du Nil. Précisément parce que c'était une plante sacrée, on ne le trouve pas en nature dans les tombeaux comme les deux autres. Mais c'est lui que l'on remarque le plus fréquemment employé comme motif de décoration, et dans la forme des chapiteaux. Il est vrai que cette représentation n'est pas semblable à la réalité : la fleur sacrée ainsi peinte ou sculptée sur les monuments est un type de convention. V. Loret, *La Flore pharaonique*, p. 112; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. I, p. 577-585. Dans l'architecture légère on retrouve cependant une imitation plus fidèle du lotus réel. Perrot, *ibid.*, fig. 312, 317, 318 p. 541-543, 585. C'est dans les chapiteaux égyptiens en forme de lotus qu'il faut aller chercher l'explication des ỳ. 19 et 22 du chap. VII du IIIe livre des Rois. « Les chapiteaux qui étaient sur la tête des colonnes étaient en forme de *šûšan*. » « Sur la tête des colonnes il y avait un ouvrage en forme de *šûšan*. » Le *šûšan* paraît bien être ici le lis d'eau, le lotus et non pas le lis proprement dit dont la forme ne se retrouve pas dans les chapiteaux égyptiens et phéniciens. Les descriptions de ce chapitre, éclairées par l'art égyptien et phénicien, permettent de reconstruire les chapiteaux des colonnes de bronze. M. de Vogüé l'a tenté dans *Le Temple de Jérusalem*, in-fo, Paris, 1864, p. 34 et pl. XIV. Mais si le chapiteau a des pétales de lotus sculptés sur son pourtour, en lui-même il n'a pas l'aspect d'une fleur aux divisions de la corolle nettement accusées; il est plutôt campaniforme. L'*Histoire de l'art*, t. IV, pl. VI et VII, et p. 318-320, donne une autre restitution qui répond mieux de ce côté aux conditions du problème. Le chapiteau a une partie bombée et cette sorte de bulbe ou de boule s'épanouit en fleur de nénuphar ou lotus. Les divisions de la corolle sont nettement accusées par les profondes échancrures du contour. Mais les pétales étant tronqués, l'ensemble ne représente encore qu'assez imparfaitement le calice ou la corolle du lotus. Voir Lis, col. 285. La mer d'airain était en forme de *šôšannah*, II Par., IV, 5. La restitution qu'en donne l'*Histoire de l'art*, t. IV, fig. 172, p. 327, est plutôt campaniforme. Voir Mer d'airain. Fr. Wœnig, *Die Pflanzen in alten Aegypten*, 2e édit., Leipzig, 1886, p. 17-74.

E. Levesque.

LOUAGE. Voir Location, col. 319.

LOUIS DE LÉON, augustin espagnol, né à Belmonte, dans la Manche, province de Cuença, en 1527 (non à Grenade), mort à Madrigal le 6 août 1591. Il fit ses études dans cette dernière ville et entra en 1543 dans l'ordre des augustins. En 1561, il devint professeur de théologie scolastique à l'Université. Ses leçons et ses livres eurent un grand succès, mais une de ses publications, le Commentaire du Cantique des Cantiques, qu'il expliquait allégoriquement, fut mal accueillie et déférée à l'Inquisition, qui lui reprocha aussi certaines propositions sur la Vulgate. Louis de Léon fut emprisonné à Valladolid de 1572 à 1577. Il supporta cette épreuve avec beaucoup de courage et de patience. Remis en liberté, il reprit sa chaire à l'Université et devint plus tard vicaire général de la province de Castille et enfin provincial de son ordre. Voir Gr. Mayans y Siscar, *Vida y juicio del M. Fray Luis de Leon*, en tête de ses Œuvres, dans la *Biblioteca de autores españoles* de Ribadeneyra.

Ses œuvres scripturaires sont contenues dans les trois premiers tomes de l'édition complète de ses écrits en langue latine, *Mag. Luyssi Legionensis, Augustiniani, divinorum librorum primi apud Salmaticenses Interpretis Opera, nunc primum ex MSS. ejusdem omnibus P.P. Augustiniensium studio edita*, 7 in-4o, Salamanque, 1891-1895. Le tome premier contient : *Proœmium et Expositio in Canticum Moysis : In Psalmos proœmium; Expositio in Psalmos XXVI, XXVIII, LVII, et LVIII; In Ecclesiastem proœmium, argumentum et expositio : quam Magister non absolvit, sed à vers. 13 capitis IX perfecta fuit à P. Didaco de Tapia, Ord. S. Augustini. Continet etiam hoc volumen appendicem in Psalmos XV, XVI, XVIII et CLV, quorum expositio Magistro Legionensi falso adscripta est.* — Tome second : *In expositionem Cantici Canticorum introductio, et in quodlibet caput ipsius Cantici triplex explanatio.* — Tome troisième. *In Abdiam Prophetam explanatio : In Epistolam B. Pauli ad Galatas expositio; Commentaria in Epistolam II B. Pauli Apostoli ad Thessaloniecnses, quæ versiculo 4, capitis II, abrumpit, et P. Tapia resumpsit usque ad reditum Magistri, quum tamen hujus continuatio inventa fuerit. Scripsit etiam, in lucemque edidit paulo ante mortem opusculum : De utriusque Agni immolatione legitimo tempore, quo Ludovicus magnam inter doctos circa Paschæ tempus disceptationem promovit.* Vernacula lingua edidit : *Los Nombres de Cristo* (De nominibus Christi); *Exposicion de Job* (Job commentaria); *La Perfecta Casada* (De perfectæ uxoris exemplari).

Louis de Léon fut un grand écrivain, en langue espagnole et en latin; il connaissait l'hébreu et le grec. — Comme beaucoup de ses œuvres furent dictées à ses élèves, et plus tard corrigées et développées par lui avant de les livrer à l'impression, les manuscrits qui nous en ont été conservés diffèrent les uns des autres. Il corrigea lui-même plusieurs fois ses écrits, toujours mécontent de son travail, sévère et très difficile pour la forme littéraire. L'édition de Salamanque (1891-1895) est la plus correcte et la plus sûre.

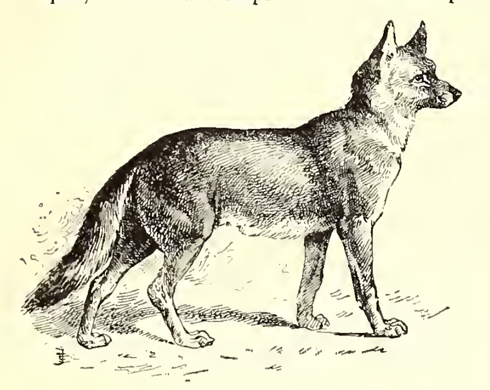
Les commentaires du *Cantique de Moïse*, des *Psaumes* et de l'*Ecclésiaste* sont littéraux, fondés sur le texte original, avec de nombreuses concordances bibliques et une grande érudition profane : le tout entremêlé d'applications morales. — Quant à son *Exposition du Cantique des Cantiques*, il en publia d'abord une traduction espagnole avec des notes. Elle est dans la *Biblioteca de Autores españoles*, de Ribadeneyra, *Escritores del siglo XVI*, t. II, Madrid, 1855, p. 247-284. C'est elle qui lui valut son procès inquisitorial. Plus tard, il la publia en latin à Salamanque, en 1582, en y ajoutant le commentaire du Psaume XXVI. Une nouvelle édition parut en 1582. L'une et l'autre renferment un commentaire littéral et un commentaire moral. En 1589, une dernière édition, publiée également à Salamanque, fut enrichie d'un troisième commentaire, un commentaire mystique. L'auteur expose ainsi lui-même sa triple explication : *Prima verborum interpretationem continet; altera Deum amantis animæ progressus in amore complectitur; tertia comprehendit Ecclesiæ militantis, a mundi initio usque ad finem sæculi, amoris cursum atque rationem.* — L'*Expositio in Abdiam Prophetam* est littérale, historique et allégorique. D'après l'auteur: par Édom il faut entendre non seulement les Iduméens, mais aussi les Perses et les Juifs. L'*Expositio in Epistolas Pauli et in Ecclesiastem* est également littérale avec des réflexions morales. — Voir Gonzalès de Tejada, *Vida de Fray Luis de Leon*, Madrid, 1863; H. Reusch, *Luis de Leon*, Bonn, 1873.

R. Martinez y Vigil.

LOUP (hébreu : *ze'êb*, le *zibu* assyrien et le *deeb* arabe; Septante : λύκος; Vulgate : *lupus*), carnassier du genre chien.

1o Il diffère du chien par sa taille plus grande, un museau plus allongé, une mâchoire plus forte, des oreilles toujours droites et un pelage très touffu (fig. 118). Il a

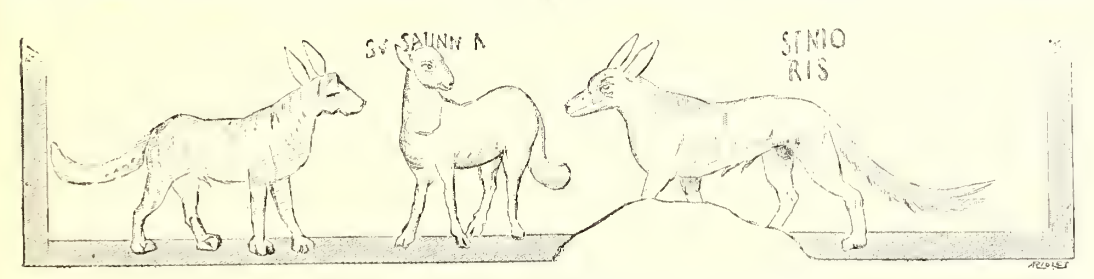
plus de férocité que de courage. Il n'attaque l'homme que quand il est affamé, mais il fait une guerre terrible aux bergeries et aux basses-cours. — Le loup commun, *canis lupus*, a fait de tout temps la terreur des troupeaux



118. — Loup de Syrie.

de Palestine, bien qu'aujourd'hui il soit surtout confiné dans le Liban. Socin, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. LX. On le rencontre néanmoins encore assez souvent dans les plaines maritimes ou celles de Génézareth, dans les ravins de Galilée et surtout du territoire montagneux de Benjamin, et quelquefois aussi dans les forêts de Basan et de Galaad. Les loups de Palestine, bien que beaucoup moins nombreux que les chacals, font beaucoup plus de ravages que ces derniers. Voir CHACAL, t. II, col. 477. Ils ne vont pas par bandes, mais deux ou trois seulement à la fois. Ils se cachent la nuit à proximité des bergeries, derrière des rochers, avancent avec cette démarche caractérisée par notre expression française « à pas de loup », sans éveiller l'attention des chiens de bergers, sautent dans l'enceinte qui renferme le troupeau, voir t. II, fig. 611, col. 1987, saisissent leur victime en silence et s'enfuient avec leur proie. Les bergers de Galilée ont coutume de tirer de temps en temps des coups de fusil pendant la nuit, afin de tenir à distance ces dangereux carnassiers. Le loup de Syrie a le pelage plus clair que celui d'Europe. Les indigènes parlent d'une autre espèce plus féroce, celle du loup qu'ils appellent *scheeb,* qui n'est autre probablement que le *Canis lycaon* des naturalistes. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 153-155. Dans le sud de la Palestine se rencontre aussi le loup d'Égypte, *canis lupaster,* qui a une taille plus petite que celle du loup ordinaire, un poil jaune doré et un système musculaire qui ne lui permet pas de s'attaquer à de gros animaux. Il doit se contenter tout au plus d'agneaux ou de chevreaux, et vit surtout d'animaux morts dont il traîne les cadavres dans les cavernes. Il a à peu près les mœurs des chacals. Pour préserver les troupeaux de ses attaques, on entoure pendant la nuit les parcs à moutons de branchages épineux. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 340. D'ordinaire le carnage du loup ne se borne pas à une seule brebis. Si les chiens sont absents ou inattentifs, il étrangle tout ce qu'il peut, emporte avec lui une première victime qu'il mange et revient en chercher ensuite deux ou trois autres qu'il cache. La faim l'oblige quelquefois à se jeter sur un troupeau, même en plein jour. Il lui arrive aussi de suivre l'homme pour le surveiller de loin et profiter de ses moindres faiblesses pour l'assaillir.

2° La Sainte Écriture ne parle guère des loups qu'au sens figuré. Jacob mourant dit prophétiquement du dernier de ses fils : « Benjamin est un loup qui déchire; le matin, il dévore la proie, et le soir, il partage le butin. » Gen., XLIX, 27. Voir BENJAMIN (TRIBU DE), t. I, col. 1598. Le loup est naturellement l'image de ceux qui exercent la violence, des chefs de Jérusalem qui ruinent et dévorent le peuple, Ezech., XXII, 27, des juges iniques d'Israël qui n'attendent même pas au matin pour commettre l'injustice. Soph., III, 3. Une peinture du cimetière de Calliste représente Susanne sous la figure d'une brebis menacée à droite et à gauche par deux animaux, dont l'un au moins est certainement un loup, et caractérisent bien les deux vieillards accusateurs (fig. 119). Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiq. chrét.,* 2e édit., Paris, 1877, p. 747. Les Chaldéens vont tomber sur Juda comme les loups du désert. Jer., V, 6. Ils sont montés sur des chevaux plus rapides que les loups du soir. Hab., I, 8. Le loup sort le soir pour chercher sa proie : il peut faire jusqu'à cent soixante kilomètres dans sa nuit pour la trouver ou se mettre à l'abri. Nul cheval n'approche d'une vitesse si grande et si soutenue. En Sibérie, on a vu plus d'une fois des bandes de loups accompagner et même devancer, dans leur course affolée, les chevaux attelés aux traîneaux. L'agneau a dans le loup un ennemi acharné; nul accord n'est possible entre eux. Eccli., XIII, 21. Et pourtant, à l'époque de la rédemption, ils habiteront et paîtront ensemble, Is., XI, 6; LXV, 25, c'est-à-dire que les hommes les plus ennemis deviendront tous frères, par la grâce du Sauveur. — Dans le Nouveau Testament, où les agneaux et les brebis représentent les disciples de Jésus-Christ, les ennemis de l'Évangile sont naturellement figurés par les loups. Ces loups sont d'abord les faux prophètes : « Ils viennent à vous avec des vêtements de brebis, mais au dedans ce sont des loups ravisseurs. » Matth., VII, 15. Ces paroles font allusion à la ruse hypocrite du loup. Il se dissimule pour commettre ses méfaits, ou bien il fait montre de douceur. Quand un loup veut s'emparer d'un jeune chien encore inexpérimenté, mais peut-être défendu par des gardiens plus à craindre, il s'approche, attire son attention par des gambades de toutes sortes comme pour l'inviter à jouer, et, quand il a réussi à le faire venir à l'écart, se jette sur lui. Il sait de même amener un chien plus vigoureux dans une embuscade où se trouve un autre loup,



119. — Susanne entre les deux vieillards figurés par un loup et un léopard. Peinture du cimetière de Calliste. D'après Perret, *Les catacombes de Rome,* t. I, pl. LXXVIII.

et où tous deux peuvent le terrasser. Ces procédés ne sont pas ignorés des faux prophètes. En donnant la mission à ses apôtres, Notre-Seigneur leur dit qu'il les envoie « comme des brebis au milieu des loups ». Matth., x, 16. Plus tard, il envoie de même ses disciples « comme des agneaux au milieu des loups ». Luc. x, 3. Les Juifs d'abord, puis les persécuteurs païens n'ont que trop justifié cette comparaison. Enfin, saint Paul dit aux pasteurs d'Éphèse : « Je sais qu'après mon départ il s'introduira parmi vous des loups cruels qui n'épargneront pas le troupeau. » Act., xx, 29. Il explique lui-même que ces loups sont les faux docteurs qui, par un enseignement pernicieux, entraîneront des disciples après eux. Act., xxix, 30. — Un des chefs des Madianites qui pillaient la Palestine du temps de Gédéon s'appelait *Ze'êb* (Vulgate : *Zeb*), c'est-à-dire le Loup. Jud., vii, 25. Voir Zeb. H. Lesêtre.

LÖW Jehuda, rabbin et commentateur juif, né à Worms, en 1520, mort à Prague, en 1609. Il fonda dans cette dernière ville une école pour l'étude du Talmud. Ce fut un cabbaliste célèbre et l'on a raconté de lui bien des choses extraordinaires. Ses œuvres les plus remarquables, énumérées dans l'épitaphe placée sur son tombeau, sont : *Explication du Pentateuque de Raschi*, Prague, 1578; *Derekh chajjim*, explication des paroles des Pères, Cracovie, 1589; *'Or ḥôdeš*, « la nouvelle lumière, » explication d'Esther (1600). J. Sedlacek.

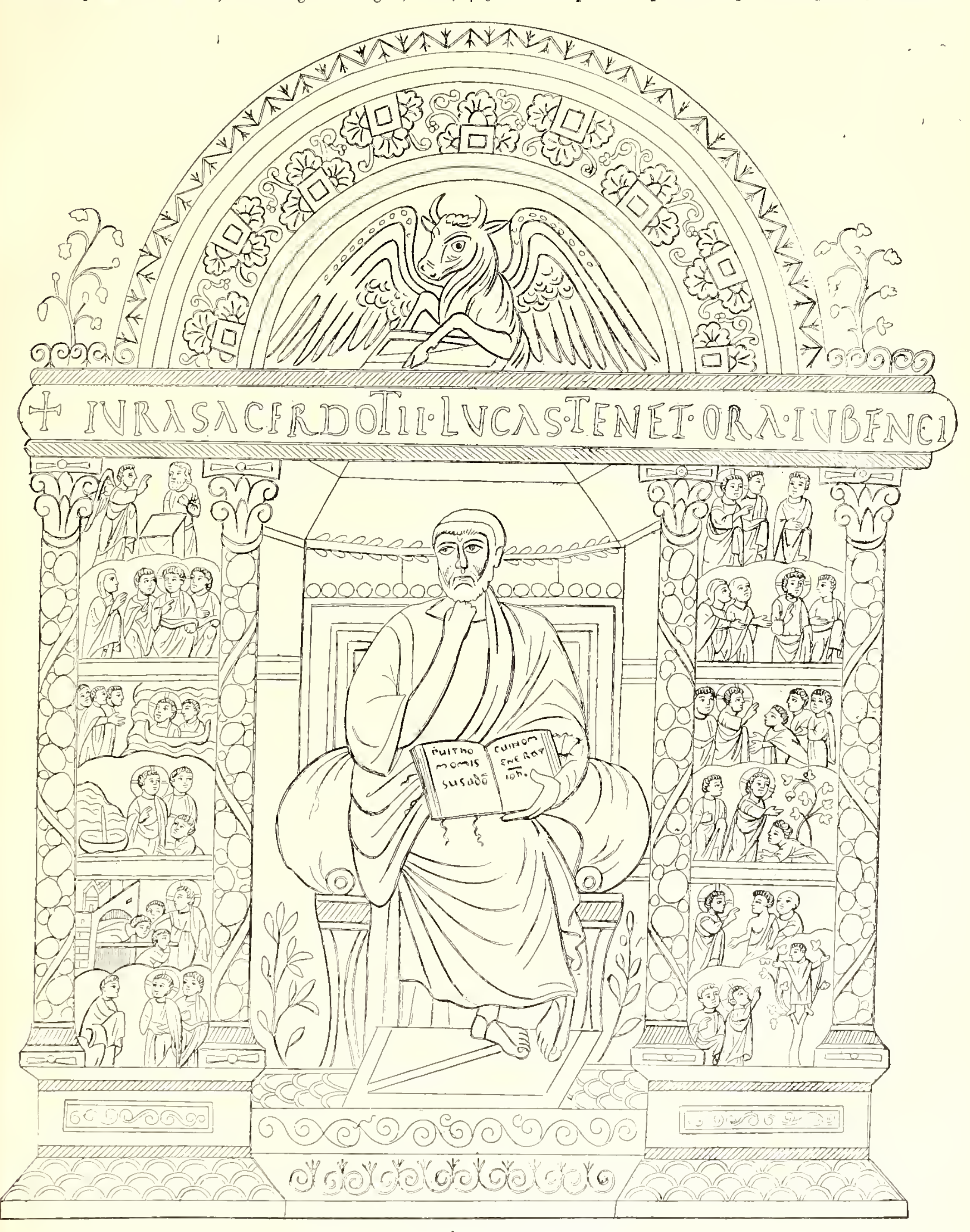
1. LOWTH Robert, fils de William Lowth, théologien et hébraïsant protestant anglais, né à Buriton le 27 novembre 1710, mort à Londres, le 3 novembre 1787. Il entra, en 1722, au collège de Winchester, et, en 1729, à *New College*, à Oxford, où il prit ses grades universitaires. Il reçut ensuite les ordres, et fut d'abord vicaire à Overton, Hampshire, en 1735. En 1741, il fut nommé professeur de poésie à Oxford, et fit un cours sur la poésie des Hébreux qu'il publia plus tard. Il accompagna Henry Bilson-Legge dans son ambassade à Berlin, en 1748. Choisi en 1749 pour faire l'éducation des fils du duc de Devonshire, il voyagea quelque temps avec eux. Après avoir occupé diverses charges ecclésiastiques et divers évêchés, il obtint enfin l'évêché de Londres en 1777, et il occupa ce siège jusqu'à sa mort. Le plus célèbre de ses ouvrages est son livre sur la poésie hébraïque : *De sacra poesi Hebræorum. Prælectiones academicæ Oxonii habitæ a Roberto Lowth. Subjicitur metricæ Harianæ brevis confutatio, et oratio Crewiana*, in-4°, Oxford, 1753; 2e édit., in-8°, 1763. Réimprimé avec les notes de J. D. Michaelis, 2 in-8°, Gœttingue, 1758-1762; id., 1769-1770. Une 3e édit., du livre parut à Oxford, en 1775, in-8°; une autre fut publiée à Leipzig, en 1815, in-8°, par E.-F.-C. Rosenmüller *cum notis et epimetris J. D. Michaelis... Insunt C. F. Richteri de ætate libri Jobi definienda atque C. Weisii de metro Hariano commentationes*. La réfutation du système de Hare donna lieu à une controverse assez longue entre Lowth et plusieurs savants de son temps (Thomas Edwards, Warburton, John Brown). Son livre fut traduit en allemand, avec notes, par Michaelis, Gœttingue, 1763 et 1793; en anglais par Gregory, avec les notes de Michaelis, 2 in-8°, 1793; en français par Suard, 2 in-12, Lyon, 1812, et Avignon, 1839; en français également par Roger, de l'Académie française, in-8°, Paris, 1813. — Il faut citer encore de lui : *Isahia, a new translation, with a preliminary dissertation and notes*, in-4°, Londres, 1778; in-4°, 1779; in-8°, 1790; 13e édit., in-8°, 1842. Il en existe une traduction allemande par G.-H. Richerz, avec des additions et des notes par B. Koppe, 4 in-8°, Leipzig, 1779-1781. Dans cet ouvrage, Lowth modifia trop arbitrairement le texte original sous prétexte de le corriger, mais il eut le grand mérite de faire ressortir, dans sa dissertation préliminaire et dans sa version même, le caractère et la forme de la poésie hébraïque, qu'il avait déjà étudiés avec succès dans son premier écrit. C'est à lui que l'on doit d'avoir mis en évidence le trait caractéristique de la poésie hébraïque qu'il appela « parallélisme », nom qui lui est resté. Voir Hébraïque (Langue), t. iii, col. 489. — Voir *Memoirs of the Life and Writings of the late Bishop Lowth*, 2 in-8°, Londres et Gœttingue, 1787. A. Regnier.

2. LOWTH William, théologien protestant anglais, né à Londres le 3 septembre 1660, mort à Buriton (Southampton), le 17 mai 1732. Il étudia d'abord sous la direction de son grand-père, Simon Lowth, puis entra à *Merchant Taylors' school*, à Londres, le 11 septembre 1672, et enfin fut admis comme élève à *St-John's college*, à Oxford, le 11 juin 1675. C'est là qu'il termina ses études, et il devint plus tard *fellow* du même collège. Son premier ouvrage, intitulé *Vindication of the divine authority of the Old and New Testaments*, Londres, 1683 et 1690, et publié pour répondre aux attaques de Le Clerc contre l'inspiration de l'Écriture Sainte, lui concilia les bonnes grâces de Peter Mew, évêque de Winchester, qui fit de lui son chapelain, puis le nomma chanoine, le 8 octobre 1696, et enfin lui donna le bénéfice de Buriton, où il vécut jusqu'à sa mort. Outre l'ouvrage déjà mentionné, on peut citer de lui : *Commentary on the prophets*, qui parut en plusieurs parties de 1714 à 1725, et qui fut ensuite réuni en un volume pour faire suite à un livre de Patrick intitulé *Commentary on the earlier books of the Old Testament*, avec lequel il fut plus d'une fois réimprimé, en même temps que les Commentaires du Nouveau Testament de Whitby, Arnald et Lowman. A. Regnier.

1. LUC (SAINT) (grec : Λουκᾶς), troisième évangéliste et auteur des Actes des Apôtres (fig. 120). — 1° *Son nom*. — Λουκᾶς est généralement aujourd'hui regardé comme une abréviation de Λουκανός. Il existe dans le Nouveau Testament d'autres abréviations de noms propres de cette sorte, par exemple : Κλεόπας de Κλεόπατρος. Voir t. ii, col. 806. Les manuscrits de l'Italique, *Vercellensis, a, Corbeiensis, ff²*, *Vindobonensis, i*, et le *codex Dublinensis* de la Vulgate (du ixe siècle) intitulent le troisième Évangile *secundum Lucanum*. Cf. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1893, t. i, fasc. 3, p. 307. Ce nom de Lucanus se retrouve dans Priscillien, *Opera*, édit. Schepss, Vienne, 1889, p. 47, et sur un sarcophage d'Arles, du ve siècle (fig. 121). C'est le nom du poète Lucain. Godet, *Introduction au N. T.*, Paris, 1900, p. 448-449, conclut sans raison suffisante, de la forme abrégée de son nom et de sa qualité de médecin, les médecins étant ordinairement des affranchis, que Luc était originaire de la Lucanie et un esclave affranchi de « l'excellent Théophile » à qui il a dédié ses deux livres. Cette contraction du nom de Luc est préférable à celle qui le fait dériver de Λουκιανός, car on ne s'expliquerait pas l'élision de l'*i*, et les exemples analogues de noms latins montrent bien que *Lucianus* aurait été plutôt contracté en *Lucius*. Par cette raison déjà il faudrait écarter les identifications, parfois proposées, de saint Luc avec les Lucius nommés dans le Nouveau Testament. Cf. Origène, *In Rom.*, l. X, 32, t. xiv, col. 1288. D'ailleurs, d'autres motifs s'y opposent. Un Lucius est le parent de saint Paul, Rom., xvi, 21; l'autre était originaire de Cyrène. Act., xiii, 1. Voir ces noms. La contraction de Lucilius, soutenue par Grotius, malgré l'analogie avec Ὀλυμπᾶς, Rom., xvi, 15, dérivé de Ὀλυμπιόδωρος, est moins vraisemblable que celle à laquelle s'est ralliée la majorité des critiques.

2° *Sa patrie et sa condition*. — Au témoignage de saint Paul, Col., iv, 14, cf. ℣. 11, Luc était un médecin d'origine païenne. Il est placé par l'Apôtre au nombre de ses compagnons, distincts de ceux qui étaient sortis

du judaïsme, ỳ. 11. Sa connaissance des formes plus classiques du grec peut confirmer cette origine. J. Belser, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 110-111. Les hébraïsmes de son style ne s'y opposent pas, car ils peuvent provenir des sources qu'il a reproduites dans ses écrits. D'ailleurs, il faut convenir avec saint Jérôme, *In Is.,* VI, 9. t. XXIV, col. 98 qu'il savait mieux le grec que l'hébreu. Cf. *Epist.,* XX. 4, t. XXII, col. 378. D'autre part, son exacte connaissance des usages juifs a fait penser à plusieurs qu'il était prosélyte. Saint Jérôme, *Liber heb. quæst. in Gen.,* t. XXIII, col. 1002, rapporte cette tradition, sans l'accepter. Les fréquentes relations de Luc avec les Apôtres et avec les chrétiens, convertis du judaïsme, ont suffi à le mettre au courant



120. — Saint Luc. Évangéliaire de Cambridge.
D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* t. III, pl. 141.

des coutumes juives. Les anciens écrivains ecclésiastiques ont généralement affirmé que saint Luc était originaire d'Antioche. Eusèbe, *H. E.,* III, 4, t. XX, col. 220; *Quæst. ad Stephan.*, suppl., 4, t. XXII, col. 961 (plusieurs critiques pensent qu'Eusèbe a puisé ce renseignement dans l'*Epist. ad Aristidem* de Jules Africain); S. Jérôme, *De vir. illust.*, 7, t. XXIII, col. 610; Euthalius, *Elenchus*, prolog., t. LXXXV, col. 636. Les anciens prologues latins du troisième Évangile, qui sont antérieurs à ces écrivains, indiquaient déjà le même lieu d'origine. P. Cossen, *Monarchianische Prologe,* dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1896, t. XV, fasc. 1, p. 7; Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J.-C. latine,* Oxford, 1893, t. I, fasc. 3, p. 269, 271. Cette désignation du lieu de naissance de Luc ne provient pas d'Act., XIII, 1, puisque l'auteur du troisième Évangile et des Actes est différent de Lucius de Cyrène, mentionné là comme membre de l'Église d'Antioche. M. Ramsay, *Paulus in der Apostelgeschichte,* p. 330, a prétendu que Luc était originaire de Macédoine et que sa famille avait seulement des relations à Antioche. Mais les anciens affirment explicitement que Luc est né à Antioche. Ils attribuent, ainsi que l'auteur du Canon dit de Muratori, à saint Luc la profession de médecin. Saint Paul, d'ailleurs, l'avait appelé Luc « le médecin ». Col., IV, 14. On a confirmé cette dénomination par les détails médicaux et les termes techniques, employés dans le troisième Évangile, IV, 38; XXII, 43, etc., et dans les Actes, XIII, 11. Hobart, *The medical language of saint Luke*, Dublin, 1882; A. Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte,* dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1892, t. VIII, fasc. 4, p. 37-40. Eusèbe, *Quæst. ad Stephan.*, suppl., 4, t. XXII, col. 961, et saint Jérôme, *Epist.*, XX, 4, t. XXII, col. 378, concluaient de la profession de saint Luc qu'il était *inter omnes evangelistas græci sermonis eruditissimus.* Comme les médecins étaient souvent, dans l'antiquité, de condition servile, des exégètes modernes, ainsi qu'on l'a vu plus haut, ont conclu, contrairement à la tradition, que Luc était un esclave affranchi.

3° *Sa conversion.* — Dans le prologue de son Évangile, I, 1-3, saint Luc laisse clairement entendre qu'il n'a pas été un des disciples immédiats de Jésus, puisqu'il se propose de raconter les faits, non tels qu'il les a vus, mais tels qu'il les a appris des témoins oculaires et des auditeurs du Sauveur. Néanmoins, on a voulu le mettre en rapports directs avec Notre-Seigneur. Adamantius, *Dial. de recta in Deum fide,* t. XI, col. 1721, et saint Épiphane, *Hær.*, LI, 11, t. XLI, col. 908, en ont fait un des soixante-douze disciples. Luc., X, 1. Saint Grégoire le Grand, *Moral. in Job,* præf., I, 3, t. LXXV, col. 517, rapporte que quelques-uns reconnaissaient en lui le second disciple qui vit Jésus ressuscité, sur le chemin d'Emmaüs; son silence sur ce personnage, alors que Cléophas est nommé, Luc., XXIV, 18, le trahissait à leurs yeux. Cf. Théophylacte, *Enarrat. in Evang. Luc.*, t. CXXIII, col. 685, 1113. Mais le contexte exige que le personnage nommé soit un témoin des événements de la semaine, ce qui ne convient pas à saint Luc. L'auteur du canon de Muratori dit expressément du troisième évangéliste : *Dominum tamen nec ipse vidit in carne.* La tradition patristique a reconnu dans saint Luc non un apôtre, mais un homme apostolique, non un disciple immédiat du Christ, mais seulement un disciple des apôtres. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, IV, 2, t. VII, col. 845; Tertullien, *Adv. Marcion.,* IV, 2, t. II, col. 363; S. Jérôme, *In Is.,* l. XVIII, t. XXIV, col. 650; *In Matth.*, prol., t. XXVI, col. 18; S. Augustin, *De consensu Evangel.*, I, II, III, t. XXXIV, col. 1043; *Cont. Faust.*, XVII, III, t. XLII, col. 341; *Constit. apost.*, II, LVII, t. I, col. 729; S. Chrysostome, *In Matth.*, hom. I, 2, t. LVII, col. 16; *In Acta,* hom. I, 1, t. LX, col. 13; Théodoret, *Hist. relig.*, præf., t. LXXXII, col. 1283. On ne sait pas avec certitude à quelle époque et dans quelles circonstances Luc devint chrétien. Comme il était originaire d'Antioche, il est vraisemblable qu'il a été converti de bonne heure par les premiers prédicateurs de l'Évangile, qui vinrent de Jérusalem en cette ville. Act., XI, 19-30. Cette conclusion est confirmée par une addition que le texte occidental contient dans ce récit entre les versets 27 et 28. Le *Codex Cantabrigiensis D* présente, en effet, cette leçon : Ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις, συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς, etc., appuyée par plusieurs manuscrits de la vieille version latine, ainsi qu'il résulte d'une citation de saint Augustin, *De sermone Domini in monte,* l. II, c. XVII, 57, t. XXXIV, col. 1295 : *Eratque magna exsultatio. Congregatis autem nobis, surgens unus,* etc. Si cette leçon était originale, il en résulterait qu'elle mettrait en scène l'auteur du livre des Actes et que par suite saint Luc aurait été un des premiers membres de la jeune Église d'Antioche. Quelques-uns ont pensé qu'il avait été converti à la foi chrétienne par saint Paul après que celui-ci eut été amené à Antioche par Barnabé. Act., XI, 25. Mais on remarque avec raison que saint Paul n'appelle jamais Luc son « fils ».

4° *Luc, compagnon de saint Paul.* — Quoi qu'il en soit, nous savons avec certitude que saint Luc a été le compagnon de saint Paul et son collaborateur. Lui-même nous a laissé dans les Actes le récit circonstancié d'un témoin oculaire. Voir t. I, col. 153-155. L'écrivain témoigne de sa présence par l'emploi du pronom pluriel *nous* à partir d'Actes, XVI, 10. Nous ignorons comment il se rencontra avec saint Paul à Troade, mais il devait être connu de l'apôtre qui avait séjourné à Antioche. Il partit avec lui et l'accompagna jusqu'à Philippes de Macédoine. Son récit montre qu'il eut une part à la fondation de l'Église de cette ville. Act., XVI, 10-17. Il ne fut



121. — Sarcophage d'Arles. D'après une photographie.

pas emprisonné avec Paul et Silas et ne les suivit pas à leur départ. 19-40. On en a conclu qu'il demeura à Philippes pour affermir et développer la communauté chrétienne. La séparation de Luc et de Paul dura cinq ou six années. Cela résulte de l'absence de la salutation de la part du premier dans six lettres du second. Ce ne fut que lorsque Paul, après ses deux missions en Grèce et en Asie Mineure, repassa à Philippes pour aller porter à Jérusalem l'argent recueilli dans les Églises de la Macédoine, que Luc l'accompagna de nouveau. Act., xx, 6. Du rapprochement de ce texte avec II Cor., VIII, 18, il ressort que le frère, loué dans ce dernier passage, ne peut guère être saint Luc, quoi qu'en aient pensé plusieurs Pères. S. Ignace, *Ad Ephes.*, 15, t. v, col. 749; Origène, *In Luc.*, hom. I, t. XIII, col. 1804; S. Ambroise, *In Luc.*, I, t. XV, col. 1538; S. Jérôme, *Epist.*, LIII, n. 8, t. XXII, col. 548; *De viris illust.*, 7, t. XXIII, col. 619; S. Chrysostome, *In Act.*, hom. I, 1, t. LX, col. 15; *In II Tim.*, hom. x, 1, col. 655; (quoiqu'il reconnaisse Barnabé, *In II Cor.*, hom. XVIII, 1, t. LXI, col. 523). Ce frère, célèbre dans toutes les Églises par sa prédication de l'Évangile (et non par la rédaction d'un Évangile), avait été délégué par les Églises de la Macédoine pour cet office de charité consistant à recueillir des collectes pour les fidèles de Jérusalem, en vue de l'accompagner dans cette ville. R. Cornely, *Comment. in S. Pauli Epist. ad Cor. alteram*, Paris, 1892, p. 230-232. Saint Paul l'envoie de Macédoine, II Cor., VIII, 1, avec Tite et un autre frère. *Ibid.*, 16-22. Or, c'est de la Macédoine que le même apôtre revint à Philippes, où il retrouva Luc qui, au lieu d'aller à Corinthe, fit route avec lui et d'autres compagnons parmi lesquels n'est pas Tite, vers Jérusalem. Act., xx, 3-6. Voir t. II, col. 998-999. Si l'on admettait néanmoins que ce frère soit saint Luc, il faudrait reconnaître que saint Paul attendit à Philippes son retour de Corinthe avant de partir pour Jérusalem, emportant la collecte faite parmi les Corinthiens.

A partir de la rencontre de Paul et de Luc à Philippes, le livre des Actes devient une sorte de journal de voyage. Après la fête de Pâques, Paul et Luc rejoignirent à Troade, où ils les avaient devancés, leurs compagnons de route. Ils y demeurèrent sept jours. Act., xx, 5, 6. Tandis que Paul se rendait à Assos par terre, Luc et les autres y allaient par mer. Ils emmenèrent l'Apôtre à Mitylène, puis par mer à Samos et à Milet. Act., xx, 13-15. Après l'entrevue si émouvante avec les anciens d'Éphèse, les voyageurs s'embarquèrent pour Cos, Rhodes et Patare, puis, sur un autre vaisseau, pour Tyr. Act., XXI, 1-3. De Tyr, ils descendirent à Ptolémaïde et à Césarée, où ils séjournèrent quelques jours. Act., XXI, 7, 8. Malgré les dangers prédits à Paul, ils montèrent à Jérusalem, où ils furent bien accueillis. Act., XXI, 15, 17. Luc fut témoin oculaire des événements qui s'accomplirent en cette ville et qu'il raconte. Act., XXI, 18-XXVI, 32, aussi bien que de l'emprisonnement de Paul à Césarée. On ne peut affirmer qu'il soit demeuré constamment dans cette ville auprès de l'Apôtre. Quoique le récit à la première personne du pluriel cesse dans les Actes, il est légitime de penser que Luc était un de ces amis de Paul à qui le gouverneur Félix autorisa l'accès de la prison. Act., XXIV, 23. Ce qui rend vraisemblable son séjour continu à Césarée durant les deux années de l'emprisonnement de Paul, c'est que, dès que l'envoi de celui-ci à Rome fut décidé, Luc et Aristarque se trouvèrent là pour l'accompagner. Act., XXVII, 1, 2.

Luc fut donc témoin oculaire des événements du voyage de Césarée à Rome et put raconter dans les Actes les circonstances du trajet, les villes où ils firent escale, les changements de vaisseaux, le naufrage à Malte, la continuation du voyage jusqu'à Rome et la situation de l'Apôtre dans cette ville. Act., XXVII, 2-XXVIII, 29. Saint Paul y demeura deux ans. Act., XXVIII, 30. Saint Luc resta un certain temps avec lui, car dans les Épîtres aux Colossiens, IV, 14, et à Philémon, ℣. 24, qu'on rapporte généralement à la première captivité de Paul à Rome, l'apôtre salue ses correspondants au nom de Luc. Mais de l'absence de salutation de sa part dans l'Épître aux Philippiens, qui a été écrite de Rome après les précédentes, il résulte qu'il avait quitté l'apôtre avant la fin de son séjour en cette ville. D'autre part, saint Paul était seul lors de sa première comparution devant César. II Tim., IV, 16. Nous ignorons où se rendit Luc en sortant de Rome. L'indication fournie par les *Acta Pauli*, Lipsius, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891, t. I, p. 104, suivant laquelle Luc se serait rendu en Gaule, n'a aucune valeur. Durant la seconde captivité de Paul à Rome, nous retrouvons Luc à ses côtés. II Tim., IV, 11. On rapporte généralement la composition des Actes à la deuxième année de la première captivité de saint Paul à Rome. Voir t. I, col. 155. Le troisième Évangile, qui est un πρῶτος λόγος, Act., I, 1, serait antérieur. Voir plus loin. Quelques critiques ont attribué à saint Luc, sans raisons suffisantes, la rédaction de l'Épître aux Hébreux. Voir t. III, col. 545.

5° *Dernières années.* — Nous manquons de renseignements anciens et certains sur l'histoire de saint Luc après la mort de saint Paul et sur la fin de sa vie. Ceux que nous possédons sont relativement récents et souvent contradictoires. Saint Épiphane, *Adv. hær.*, LI, 11, t. XLI, col. 907, prétend que saint Luc prêcha l'Évangile en Dalmatie, en Gaule, en Italie et en Macédoine, surtout en Gaule, comme Crescens. Voir t. II, col. 1111. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIII, 11, t. XXXVI, col. 228, le fait aller en Achaïe, où il aurait rédigé son Évangile. *Carm.*, l. I, sect. I, carm. XII, t. XXXVII, col. 474. Les *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. XLVI, t. I, col. 1052, affirment que saint Luc ordonna Avilius, le deuxième évêque d'Alexandrie. Diverses subscriptions de manuscrits du troisième Évangile, citées en note, *ibid.*, par Cotelier, indiquent Alexandrie la Grande comme le lieu de la composition de cet Évangile. Siméon Métaphraste, *Vita S. Lucæ*, 7, t. CXV, col. 1136, fait retourner saint Luc de Rome en Orient, parcourir toute la Libye et parvenir en Égypte, où il convertit la Thébaïde supérieure et où il fut institué évêque dans une ville aux sept portes de la Thébaïde inférieure. Selon lui, *ibid.*, 8, col. 1137, saint Luc y mourut en paix. Néanmoins, il place sa sépulture en Achaïe et raconte la translation de ses reliques de Thèbes en Béotie à Constantinople par les soins de Constance. *Ibid.*, 9, 10, col. 1137. De telles contradictions montrent le peu de valeur de ses renseignements. Cf. Ménologe grec, au 18 octobre, t. CXVII, col. 113. Nicéphore Calliste, *H. E.*, II, 43, t. CXLV, col. 876, prétend que l'évangéliste alla de Rome en Grèce. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, IV, n. 69, t. XXXV, col. 589, est le premier qui parle du martyre de saint Luc. Saint Gaudence, évêque de Brescia, *Serm.*, XVII, t. XX, col. 962, rapporte que saint Luc fut tué à Patras en Achaïe. Saint Isidore de Séville, *De vita et obitu Patrum*, 82, t. LXXXIII, col. 154, sait que saint Luc mourut à l'âge de 74 ans et qu'il fut enseveli en Bithynie; il déclare qu'il avait été très chaste dès son enfance. Le vieux prologue du troisième Évangile contenait ces mêmes renseignements : *neque uxorem unquam habens neque filios, LXXIV annorum obiit in Bithynia, plenus Spiritu sancto.* P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig, 1896, p. 8. Selon Nicéphore Calliste, *loc. cit.*, saint Luc fut pendu à un olivier et son sépulcre était célèbre. Le pseudo-Dorothée, *Patr. Gr.*, t. CXXIII, col. 685, prétend que saint Luc est mort et a été enseveli à Éphèse. Cf. A. Dutau, *Un prétendu tombeau de saint Luc à Éphèse restitué à la mémoire de saint Antipas*, Paris, 1883. La vingtième année du règne de Constance, en 357, les

reliques de saint Luc ont été transférées d'Achaïe (mais de Bithynie, selon S. Isidore de Séville) à Constantinople. S. Jérôme, *De vir. ill.*, 7, t. XXIII, col. 621; *Cont. Vigilantium*, 5, *ibid.*, col. 343; *Chronic.*, an. 360, t. XXVII, col. 690; Théodore le Lecteur, *Excerpta*, t. LXXXVI, col. 213; S. Isidore de Séville, *De vita et obitu Patrum*, 82, t. LXXXIII, col. 154. Quelques ossements se trouvaient à Brescia, S. Gaudence, *Serm.*, XVII, t. XX, col. 963; à Funda, S. Paulin de Nole, *Epist.*, XXXII, n. 17, t. LXI, col. 339: à Antioche et à Ostie. Id., *Poema*, XXX, v. 35, *ibid.*, col. 672. L'Église célèbre la fête de saint Luc le 18 octobre. On a donné le bœuf comme symbole au troisième évangéliste parce que son récit commence par le sacrifice offert par Zacharie, père de Jean-Baptiste.

6° *Saint Luc était-il peintre?* — D'après Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. II, c. XLIII, t. CXLV, col. 876, saint Luc était très habile dans l'art de la peinture. Siméon Métaphraste, *Vita S. Lucæ*, 6, t. CXV, col. 1136, lui attribue une image du Christ qu'on honorait de son temps. On lui a attribué aussi des peintures de la sainte Vierge. Cette attribution repose sur le témoignage de Théodore le Lecteur, du VIe siècle. Il rapporte que l'impératrice Eudoxie avait trouvé à Jérusalem un portrait de la mère de Dieu, peint par l'apôtre Luc, et qu'elle l'avait envoyé à Constantinople pour en faire présent à sa belle-sœur Pulchérie, femme de Théodose II. Théodore le Lecteur, *Excerpta*, I, 1, t. LXXXVI, col. 165. Les Madones dites de saint Luc reproduisent un type byzantin de la Vierge et peuvent remonter au Ve siècle. Rien d'authentique ne justifie l'attribution à saint Luc de ces images. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 791-792; E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899, t. II, p. 266**-280**. Cf. *Acta sanctorum*, octob. t. VIII, p. 282-313. E. MANGENOT.

2. LUC (ÉVANGILE DE SAINT). — I. AUTHENTICITÉ. — L'authenticité du troisième Évangile n'a jamais été contestée, et la critique la plus avancée respecte l'universelle attribution de ce récit à saint Luc. Les titres grecs et latins : Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν, *Evangelium secundum Lucam*, ou autres analogues, qui se lisent en tête des manuscrits et des éditions, remontent au IIe siècle, voir t. II, col. 2060, à l'époque où le troisième Évangile était expressément attribué à Luc, son auteur. Mais des citations formelles ou implicites du troisième Évangile dans les écrits de la fin du Ier siècle et du commencement du IIe prouvent que ce livre existait déjà et était connu dans l'Église entière.

1° *Existence et connaissance du troisième Évangile à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe.* — Saint Clément de Rome cite, de mémoire, semble-t-il, des paroles prononcées par Jésus. Aucune ne répond textuellement à aucun des synoptiques. Quelques mots cependant ressemblent de plus près à saint Luc, qu'à saint Matthieu. Ainsi, *I Cor.*, XIII, 2, ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν, rappelle de très près Luc., VI, 38. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, 2e édit., Tubingue, 1887, p. 78. *I Cor.*, XLVI, 8, combine Matth., XXVI, 24, et Luc., XVII, 2. *Ibid.*, p. 120. La ressemblance entre *I Cor.*, XXIII, 4, et Luc., XXI, 29, 30, est plus éloignée. Sans être décisives, ces coïncidences sont plus que suffisantes à prouver l'emploi du troisième Évangile à Rome entre 93 et 95. La Διδαχή, qui est de peu postérieure, mêle en deux endroits, I, 3; XVI, 1, Funk, *Doctrina duodecim Apostolorum*, Tubingue, 1887, p. 6, 46, Luc., VI, 28-32; XII, 35, à des passages de saint Matthieu. Cf. t. II, col. 2064. La citation que fait saint Ignace, *Ad Smyrn.*, III, 2, Funk, p. 236, ne convient pas exclusivement à Luc., XXIV, 39, car si ce passage est visé, il est complété par une citation étrangère aux Évangiles canoniques. Saint Polycarpe, *Ad Philip.*, II, 3, Funk p. 268, mélange Matth., VII, 1, avec Luc., VI, 36-38, et Matth., V, 3, 10, avec Luc., VI, 20. L'écrit de Papias étant perdu on ne peut prétendre avec certitude que cet écrivain ne connaissait pas saint Luc ; il pouvait le citer sans qu'Eusèbe ait pris soin de le noter. Il est d'ailleurs vraisemblable que Papias l'avait entre les mains aussi bien que saint Ignace et saint Polycarpe. Dans le Pasteur d'Hermas, *Simil.*, IX, c. XXVI, 3, Funk, p. 547, il y a une allusion évidente à une parole de Jésus. Luc., IX, 24; XVII, 33. La *IIa Clementis*, XIII, 4, cite textuellement en partie Luc., VI, 32, 35; V, 2, Luc., X, 3; VIII, 5, Luc., XVI, 10, avec cette entrée en matière : Λέγει γὰρ ὁ Κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ; toutefois, comme la première partie de la citation ne se trouve pas dans les Évangiles canoniques, quelques critiques pensent que l'auteur cite un évangile apocryphe; VI, 1, Luc., XVI, 13, Funk, p. 150, 154, 160. Basilide, qui enseignait à Alexandrie vers l'an 120, se servait du troisième Évangile. D'après les *Philosophumena*, VII, 26, t. XVI, col. 3315, il citait Luc., I, 35, comme une parole sainte. Les *Acta Archelai*, 55, t. X, col. 1524, nous apprennent que le treizième livre de son commentaire sur l'Évangile commençait par la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche, que Luc seul raconte, XVI, 19-31. Au rapport de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, t. VIII, col. 888, les disciples de Basilide célébraient le jour du baptême de Jésus et ils en fixaient la date à la quinzième année de Tibère, date indiquée par saint Luc, III, 1, pour le début de la prédication de Jean-Baptiste. Quelques-uns d'entre eux plaçaient la mort de Jésus à la seizième année de Tibère. Or, selon saint Irénée, *Cont. hær.*, II, XXII, t. VII, col. 781, c'étaient des valentiniens qui s'appuyaient sur Luc., IV, 19, citant Is., LXI, 2. Dans le c. LI, ajouté au traité *De præscript.*, de Tertullien, t. II, col. 70, il est dit que Cerdon ne recevait que le seul Évangile de saint Luc, et encore pas en entier. Carpocrate interprétait d'une façon singulière une parole de Jésus, citée par saint Irénée, *Cont. hær.*, I, XXV, n. 4, t. VII, col. 683, en des termes se rapprochant de Luc., XII, 58-59, plus que de Matth., V, 25-26. De cette enquête il résulte qu'au milieu du IIe siècle, le troisième Évangile se trouvait aux mains de tous les chrétiens, catholiques ou hérétiques.

2° *Dans la seconde moitié du IIe siècle.* — Les preuves de la connaissance et de la diffusion du troisième Évangile dans cette courte période abondent, et c'est alors que se manifeste l'attribution précise de cet écrit à saint Luc. Saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 103, t. VI, col. 717, déclare que les Évangiles, qu'il nomme *Mémoires des apôtres*, ont été écrits par des Apôtres ou par des disciples des Apôtres. Il sait donc les noms des évangélistes, bien qu'il ne les cite pas, et il place évidemment saint Marc et saint Luc parmi les auteurs de la seconde catégorie, puisque cette mention sert à introduire le récit de la sueur de sang de Jésus, qui est particulier à saint Luc, XXII, 44. D'ailleurs, un très grand nombre de traits de la vie du Sauveur cités par lui ne sont rapportés que dans le troisième Évangile. Voir t. II, col. 2068, 2069. Tatien, disciple de saint Justin, a publié un Διὰ τεσσάρων, qui combinait en un seul récit les quatre narrations canoniques de la vie de Jésus. On sait qu'il en excluait les généalogies. Or, l'une d'elles se trouve dans l'Évangile de Luc. Une allusion à Luc., VI, 25, se remarque, *Orat. adv. Græcos*, XXXII, t. VI, col. 872. Dans le fragment de Tatien, conservé par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 12, t. VIII, col. 1181, il y a une autre allusion soit à Luc., XVI, 13, soit à Matth., VI, 24. Les hérétiques de cette époque rendent le même témoignage en faveur du troisième Évangile. Marcion a rejeté les trois autres Évangiles qu'il connaissait pour ne conserver que celui de saint Luc comme son seul Évangile et celui de ses Églises. Il l'abrégeait encore, en enlevant ce qui ne cadrait pas avec ses doctrines, et il ne gardait qu'une parcelle d'Évangile.

S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXVII, 2, t. VII, col. 688; Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, II, V, t. II, col. 364, 367. Quelques critiques avaient prétendu que l'Évangile écourté de Marcion était l'original même de saint Luc et que le troisième Évangile canonique n'en était qu'une amplification. Cette prétention est insoutenable, car le plus grand nombre des omissions s'explique par l'intérêt doctrinal et les versets supprimés ont tous le cachet propre au style de saint Luc. Il est donc évident que la modification du texte de saint Luc vient de Marcion et non de l'Église catholique. Cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen et Leipzig, 1891, t. II, p. 409-455, qui a reconstitué l'Évangile de Marcion, p. 455-494. Comme Marcion, Valentin se servait de passages évangéliques qui n'étaient fournis que par saint Luc, et ses disciples les interprétaient arbitrairement. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, XIV, 3-4, t. VII, col. 916, 917. Ils cherchaient en particulier de grands mystères dans le récit de l'Annonciation. Luc., I, 26-55. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XV, 3, t. VII, col. 620; *Philosophumena,* VI, 35, 51, t. XVI, col. 3247, 3279. Héracléon, disciple de Valentin, donnait une interprétation de Luc., XII, 8-12, que Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, t. VIII, col. 1281-1284, rapporte et discute. Les Marcosiens reconnaissaient dans la drachme perdue, dont saint Luc est seul à parler, XV, 8, l'image de la sagesse égarée. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XVI, 1, t. VII, col. 629. Ptolémée, autre disciple de Valentin, acceptait cette explication et entendait d'une manière analogue la parabole de la brebis perdue, propre à saint Luc, XV, 4, les actes du vieillard Siméon, et de la prophétesse Anne, relatés dans le troisième Évangile, Luc., II, 28, 36; il interprétait aussi suivant son système Luc., VII, 35. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, VIII, 2, col. 529, 532. L'épisode de Jésus au temple à l'âge de douze ans, Luc., II, 42, et le choix que le Sauveur fit de douze Apôtres, Luc., VI, 13, étaient pour les valentiniens des indices de l'existence des douze Éons. *Ibid.*, I, III, 2, col. 469. Les Ophites expliquaient dans leur sens les récits concernant la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus, ainsi que la mort du Christ. *Ibid.*, I, XXX, 11, 14, col. 701, 703. Voir t. II, col. 2070. Les *Récognitions clémentines,* dont la source judéo-chrétienne remonte au milieu du IIe siècle, citent plusieurs fois le texte de saint Luc, I, 40, 54; II, 32; IV, 5; V, 13; VI, 4; X, 45, t. I, col. 1231, 1237, 1264, 1317, 1336, 1349, 1442-1443. Les *Homélies clémentines* font de même. *Hom.*, III, 15; IV, 71; VIII, 7; IX, 22; XII, 23; XVII, 5; XVIII, 3; XIX, 2, t. II, col. 121, 156, 229, 257, 300, 388, 405, 424. Ces citations de saint Luc sont d'autant plus remarquables que l'auteur de la littérature clémentine était un adversaire de saint Paul; elles montrent ainsi l'autorité dont l'Évangile de saint Luc jouissait dans l'Église entière. Un païen lui-même, Celse, qui écrivait vers 178, connaît le troisième Évangile. Il reproche à son auteur l'insolence audacieuse avec laquelle il fait remonter la généalogie de Jésus, fils d'un charpentier, au premier homme et aux rois d'Israël. Origène, *Cont. Cels.*, II, 32, t. XI, col. 852. Il oppose les évangélistes, Matthieu et Marc, qui parlent de deux anges, et les autres, Luc et Jean, qui n'en placent qu'un auprès du tombeau de Jésus. *Ibid.*, V, 56, col. 1269.

3° *Affirmations que saint Luc est l'auteur du troisième Évangile.* — C'est dans la même période de la seconde moitié du IIe siècle que nous rencontrons les premières affirmations explicites de la composition du troisième Évangile par saint Luc. Le canon dit de Muratori, qui date des environs de 170, l'attribue expressément à Luc, le médecin et le disciple de saint Paul. Voir t. II, col. 170. Il est témoin de la tradition de l'Église romaine, bien placée pour connaître l'activité littéraire de saint Luc, compagnon de Paul pendant sa captivité à Rome. Saint Irénée, représentant des Églises d'Asie Mineure et de Gaule, dans son traité *Cont. hær.*, composé entre 177 et 189, connaît les noms des auteurs des quatre Évangiles canoniques; il nous dit du troisième : Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. III, I, 1, t. VII, col. 845. Il fait ainsi ressortir la relation qui existe entre le troisième Évangile et la prédication de saint Paul. Le prêtre africain, Tertullien, attribue le troisième Évangile à Luc, un homme apostolique, qui a vécu avec les Apôtres et après les Apôtres. *Adv. Marcion.*, IV, 2, t. II, col. 363. Il affirme au même endroit, col. 364, que saint Paul a été *illuminator Lucæ.* Cf. c. III, col. 365. Il déclare, *ibid.*, c. V, col. 367, que les Églises apostoliques ont coutume d'attribuer à Paul l'écrit de Luc. Clément d'Alexandrie, dans ses *Hypotyposes* qui sont perdues, a conservé, au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552, une tradition particulière sur l'ordre de composition des quatre Évangiles canoniques : il plaçait en premier lieu les Évangiles qui renfermaient des généalogies de Jésus. Il connaissait donc le troisième Évangile. Mais Origène, disciple de Clément, mettait l'Évangile de Luc au troisième rang; il déclarait en outre qu'il avait été recommandé par Paul et écrit pour les gentils. Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584. Cf. *In Luc., Hom.* I, t. XIII, col. 1803. Le vieil argument latin, qui est en tête du troisième Évangile et qui remonte au IIIe siècle, attribue ce récit évangélique à saint Luc et affirme qu'il l'a rédigé en Achaïe après saint Matthieu et saint Marc. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1893, fasc. 3, p. 269, 271. Les *Constitutions apostoliques,* II, 57, t. I, col. 729, attribuent les quatre Évangiles, qui étaient lus dans les assemblées liturgiques, aux apôtres Jean et Matthieu et aux compagnons de Paul, Luc et Marc. Eusèbe affirme plusieurs fois que Luc est l'auteur du troisième Évangile. *H. E.*, III, 4, 24, t. XX, col. 220, 269. De même S. Jérôme, *De viris,* 7, t. XXIII, col. 621; *Comment. in Ev. Matth.*, prol., t. XXVI, col. 18; S. Chrysostome, *In Acta, Hom.* I, n. 1, t. LX, col. 15. Dès lors, tous les écrivains ecclésiastiques ont unanimement attribué à saint Luc la composition du troisième Évangile. Qu'on ne prétende pas que cette tradition n'a point de fondement historique et qu'elle n'est que le résultat du travail exégétique des Pères sur le troisième Évangile. Bien qu'elle se manifeste tardivement en termes formels, elle ne se présente pas dans les premiers témoignages comme une opinion, fondée sur l'examen intrinsèque du livre, mais comme un fait simplement affirmé et recueilli de la tradition antérieure. D'ailleurs, le nom de l'auteur n'est pas mentionné dans l'Évangile; en le donnant, on a reproduit un souvenir vraiment historique. Si l'on eût procédé par simple supposition, d'autres noms de personnages plus connus que Luc se seraient plus naturellement présentés à la pensée. « Une tradition aussi unanime et aussi précise que celle qui a désigné le nom de l'auteur du troisième Évangile et des Actes ne peut être un pur accident, et ceux qui la rejettent sont, comme dit Plummer, tenus de l'expliquer. » Godet, *Introduction au Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1900, t. II, p. 666. D'autre part, dans le contenu du troisième Évangile, rien ne s'oppose à l'attribution de ce récit à saint Luc. Loin de là, des critiques y trouvent, au contraire, une confirmation des données traditionnelles. Cf. Bacuez, *Manuel biblique,* 10e édit., Paris, 1900, t. III, p. 160-165; Cornély, *Introductio specialis,* Paris, 1886, p. 128-132.

II. Intégrité. — Toutes les éditions critiques du Nouveau Testament reproduisent intégralement le texte du troisième Évangile. Quelques-unes cependant essaient d'exclure un passage célèbre, celui qui raconte la sueur de sang du Sauveur au jardin de Gethsémani. Luc., XXII, 43, 44. Lachmann, en 1842, Hort et Westcott, en 1881, l'ont imprimé entre crochets. Ces derniers, *The New Testament in the original Greek,* Cambridge et Londres, 1882,

p. II, appendix, p. 66, 67, le tiennent pour une interpolation d'origine occidentale adoptée dans des textes éclectiques, et pour un fragment de ces traditions écrites ou orales, qui circulèrent quelque temps en certains pays et que les scribes du IIe siècle sauvèrent de l'oubli. Nous étudierons successivement : 1° les témoignages pour ou contre l'authenticité de ces versets; 2° les causes qui ont fait suspecter l'authenticité de ce passage.

I. TÉMOIGNAGES POUR OU CONTRE L'AUTHENTICITÉ. — 1° *Les manuscrits.* — Les uns omettent ces versets, les autres les contiennent. Cette diversité a été signalée par plusieurs Pères. Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinit.*, IV, 1, t. X, col. 375, tout en les commentant, déclare qu'ils manquaient *et in græcis et in latinis codicibus complurimis.* Saint Jérôme, *Dial. adv. Pelag.*, II, 16, t. XXIII, col. 552, dit qu'ils se lisent seulement *in quibusdam exemplaribus tam græcis quam latinis.* Saint Épiphane, *Ancorat.*, 31, t. XLIII, col. 73, semble dire que ces versets manquent dans certains manuscrits grecs. Du fait que plusieurs Pères grecs et latins ne les comment pas (voir plus loin), on peut conclure qu'ils ne les lisaient pas dans leurs manuscrits. En réalité, les manuscrits grecs qui sont parvenus jusqu'à nous se rangent en deux catégories : les uns omettent ces versets ou les marquent de signes de doute et d'hésitation; les autres les reproduisent. Les onciaux ABRT[a] les omettent. Mais A a conservé à la marge la section eusébienne σπγ ou 283e, se rapportant au canon ι ou 10. Voir t. II, col. 2052. Or cette section, en cet endroit, ne peut convenir qu'à Luc, XXII, 43, 44. L'original sur lequel ce manuscrit a été copié contenait donc ces versets, et le copiste ne les a probablement pas transcrits parce qu'ils étaient raturés comme ils l'ont été dans ℵ (voir plus loin). L'hypothèse suivant laquelle le copiste aurait emprunté les sections eusébiennes à un autre manuscrit est moins vraisemblable. ℵ[a] (correcteur du *Sinaiticus*, du IVe siècle) pointille ce passage et le met entre crochets; mais ℵ[b] (autre correcteur, du VIe siècle) cherche à faire disparaître ces traces de doute. Seuls les cursifs 124, du XIIe siècle, 561 et 579, du XIIIe, omettent ce passage. 13 n'a de première main que les mots ὤφθη δέ, Luc., XXII, 43; la suite, qui avait été omise, a été suppléée en marge, il y a aussi la section eusébienne σπγ. Dans Γ, Ω, 123, 344, 440, 512, tout le passage est marqué d'obèles. ESVΔΠ, 24, 36, 161, 166, 274, 408, ont auprès du texte un astérisque, qui, en plusieurs cas, est vraisemblablement une indication liturgique. Le cursif 34 contient une scholie, qui signale l'absence de ce passage dans un certain nombre d'exemplaires. Les cursifs 69, 124, 346, 348 (et peut-être les autres qui sont apparentés à ce groupe célèbre, dit groupe Ferrar) reproduisent Luc., XXII, 43, 44, et les premiers mots du ỳ. 45, après Matth., XXVI, 39 (346 les a, en outre, à leur place naturelle). Ferrar et Abbott, *A collation of four important manuscripts of the Gospels*, Dublin, 1877, p. 92; J.-P.-P. Martin, *Quatre manuscrits importants du N. T.*, Amiens, 1886, p. 44-45. Une troisième main a ajouté ce passage dans C à la marge en face du même endroit de saint Matthieu. C'est une particularité liturgique qu'on retrouve dans presque tous les évangéliaires grecs. En effet, tandis que le mardi du tyrophage on omettait dans la leçon les versets 43 et 44, à la messe du jeudi-saint on lisait une leçon formée de Matth., XXVI, 2-20; Joa., XIII, 3-17; Matth., XXVI, 21-XXVII, 2; mais dans ce dernier fragment on insérait Luc., XXII, 43, 44 et les premiers mots de 45, modifiés de façon à leur donner dans le contexte un sens, entre les versets 39 et 40 de Matth., XXVI. Cependant l'évangéliaire 8 a le passage contesté dans la leçon du mardi du tyrophage. Les synaxaires présentent les mêmes particularités. Les manuscrits à texte continu, qui ont été adaptés à l'usage liturgique, ont, en face de Matth., XXVI, 39, et de Luc., XXII, 42, des rubriques, des notes ou des sigles qui signalent cette transposition liturgique. On en peut conclure que l'insertion de Luc., XXII, 42-45, dans Matth., XXVI, 39, est due dans les manuscrits du groupe Ferrar à l'influence de la liturgie. Sauf ces rares exceptions, le passage de saint Luc existe dans l'immense majorité des manuscrits, dans les onciaux ℵDFGHKLMQRUXΛΨב, dans ESVΓΔΠΩ de première main et dans les cursifs.

2° *Les versions.* — Anastase le Sinaïte (vers 700), *Viæ dux*, XXII, t. LXXXIX, col. 289, faisait ressortir l'importance du témoignage des versions bibliques en faveur de l'authenticité de l'épisode de la sueur de sang. Ceux qui n'ont pas cette section, disait-il, sont convaincus d'erreur, puisqu'on la trouve dans toutes les versions et dans la plupart des Évangiles grecs. Seul de tous les manuscrits latins, le *Brixianus*, *f*, omet ces deux versets. Aussi les éditeurs Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1893, t. I, fasc. 3, p. 462-463, les ont-ils maintenus dans leur édition critique de la Vulgate. Ce passage se trouve dans toutes les versions syriaques, Peschito, Curetonienne, charkléenne et hiérosolymitaine, ainsi que dans le Διὰ τεσσάρων de Tatien. Il manque cependant dans le manuscrit sinaïtique, publié en 1895 par Mmes Lewis et Gibson. Cf. C. Holzhey, *Der neuentdeckte Codex syrus sinaiticus*, Munich, 1896, p. 72; A. Bonus, *Collatio codicis Lewisiani cum codice Curetoniano*, Oxford, 1896, p. 72. Les versions coptes, à l'exception de plusieurs manuscrits de la version bohaïrique, voir t. II, col. 948, le possèdent ainsi que les traductions éthiopienne, arménienne et arabe. Les lectionnaires syriens, coptes et arméniens (pas tout cependant pour ces derniers) le contiennent aussi.

3° *Les Pères.* — La plupart des Pères ont lu, cité ou commenté ce passage. Le témoignage des Pères grecs est spécialement important. Saint Justin, *Dial. cum Tryphone*, 103, t. VI, col. 717, 720, a lu dans les Mémoires écrits par les apôtres et leurs disciples l'épisode de la sueur de sang. S'il ne nomme pas saint Luc, c'est qu'il ne désigne jamais les Évangiles, qu'il cite comme Mémoires des apôtres, par le nom de leurs auteurs. En parlant des Mémoires des Apôtres et de leurs disciples, il fait allusion au troisième Évangile. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XXII, 2, t. VII, col. 957, signale la sueur de sang au milieu de détails évangéliques qui prouvent la réalité de la chair du Sauveur. Saint Hippolyte, *Cont. Noet.*, 18, t. X, col. 828, fait de même. Cf. un autre texte du même érivain, cité par Anastase le Sinaïte, *Viæ dux*, c. XXIII, t. LXXXIX, col. 301. Saint Denys d'Alexandrie, *Interp. Luc.*, t. X, col. 1594, commente ces versets d'une façon singulière. Eusèbe les connaît et en forme une section spéciale, la 283e de saint Luc, qu'il place dans le canon Xe avec les passages propres à un seul Évangile. Arius, cité par saint Épiphane, *Adv. hær.*, hær. LXIX, 19, 59, t. XLII, col. 232, 300, concluait de ce passage que Jésus n'était pas Dieu. Didyme, *De Trinit.*, l. III, c. XXI, t. XXXIX, col. 900, 913, réfute les hérétiques qui en abusaient. Saint Athanase, *In Ps. LXVIII*, 17, t. XXVII, col. 309, le cite. Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Ps. LXVIII*, 1, t. LXIX, col. 1161, fait de même. Il est dès lors étonnant qu'on ne trouve pas d'explication dans son commentaire sur Luc, t. LXXII, col. 924. Se servent encore de ces versets le pseudo-Césaire de Nazianze, *Dialog.*, I, inter. 23, 29, t. XXXVIII, col. 881, 884, 888; saint Épiphane, qui réfute Arius, *Adv. hær.*, LXIX, 59, t. XLII, col. 300, et explique le texte, *Ancorat.*, 37, t. XLIII, col. 84; saint Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXXXIII, t. LVIII, col. 746; *In Ps. CIX*, 8, t. LV, col. 277; *In Joa.*, homil. LXIII, t. LIX, col. 350 (ici, il attribue le passage à saint Matthieu); Théodore de Mopsueste, *Fragmenta dogmatica*, t. LXVI, col. 984, 995; Théodoret, *In Ps. XV*, 7, t. LXXX, col. 961; *Demonst. per syllog.*, t. LXXXIII, col. 325; le Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De cælest. hierarch.*, IV, 4, t. III, col. 181; et saint Maxime le Con-

fesseur, *Scholia,* in h. loc., t. IV, col. 60, suivant qui la tradition dont parle Denys est l'Évangile de saint Luc rédigé d'après la prédication de saint Paul; Cosmas Indicopleuste, *Topog.*, t. LXXXVIII, col. 437; Anastase le Sinaïte, *Viæ dux,* c. XIII, t. LXXXIX, col. 233; *In Hexæm.*, l. XI, *ibid.*, col. 1028. Parmi les Pères latins, saint Hilaire de Poitiers, *De Trinit.*, l. X, 40, 41, t. X, col. 375, reste indécis par suite de l'absence de ces versets dans beaucoup de manuscrits. Saint Jérôme, *Dial. adv. pelagianos,* l. II, 16, t. XXIII, col. 552, connaît ces versets, reproduits seulement en certains manuscrits grecs et latins. Saint Ambroise les omet dans son commentaire de saint Luc, t. XV, col. 1818. Cependant Anastase le Sinaïte, *Cont. monophysitas,* t. LXXXIX, col. 1185, a conservé un extrait de ce commentaire, dans lequel l'évêque de Milan parle en termes exprès de la sueur de sang et de l'ange consolateur. Saint Augustin cite ces versets. *De consensu Evangelist.*, III, IV, 12, t. XXXIV, col. 1165; *In Ps. CXL,* t. XXXVII, col. 1817, 1818. Vigile de Tapse admet les faits qu'ils expriment. *De Trinit.*, VI, t. LXII, col. 281. Bède, *In Luc.*, VI, t. XCII, col. 603, en commentant ce passage, réfute les anciens hérétiques. La masse des témoignages et des documents est donc favorable à l'authenticité de cet épisode, propre à saint Luc. Ils sont de tous les pays et remontent par saint Justin jusqu'au IIe siècle. On ne peut contester l'originalité pas plus que l'antiquité du passage, et c'est vraisemblablement par suite d'un attachement excessif au *Vaticanus,* qui l'omet, que Hort et Westcott l'ont tenu pour une addition. On comprend mieux la suppression de ces versets en un certain nombre de documents que leur insertion dans la majorité.

II. CAUSES QUI ONT FAIT SUSPECTER LEUR AUTHENTICITÉ. — Les critiques en ont indiqué plusieurs, qui n'ont pas toutes la même vraisemblance. — 1° Depuis Wetstein, ils citent, sans indiquer la source où ils ont puisé ce renseignement, un écrivain arménien, qui n'est autre que Jean Mayrakomiétzi. Il vivait dans la première moitié du VIIe siècle et il s'opposa avec vigueur à l'union des arméniens et des grecs décidée au concile de Garin (629). Or, il affirmait que Saturnilus, hérétique du IIe siècle, avait ajouté au troisième Évangile les versets relatifs à la sueur de sang. Cf. Isaac le Patriarche, *De rebus Armeniæ,* t. CXXXII, col. 1253. Mais, d'après saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 24, t. VII, col. 674, et l'auteur des *Philosophumena,* VII, 28, t. XVI, col. 3322, Saturnilus ou Saturnin enseignait que le Christ n'était pas né, qu'il n'avait ni corps ni figure et qu'il avait seulement paru être un homme. S'il en est ainsi, il est peu vraisemblable qu'il ait ajouté dans saint Luc l'épisode de la sueur de sang. On pourrait plutôt le soupçonner de l'avoir enlevé, parce qu'il était trop contraire à son enseignement docète. D'autre part, Saturnin était Syrien d'origine. Or un correspondant de Photius, *Ad Amphiloch.*, q. CCXIX, t. CI, col. 992, affirmait que quelques Syriens retranchaient ce passage de l'Évangile. Mais ces renseignements sont trop vagues pour qu'on en tire une conclusion ferme.

2° Comme les hérétiques, surtout les ariens, abusaient de ce passage pour nier la divinité de Jésus-Christ, des orthodoxes, c'est-à-dire des catholiques, au rapport de saint Épiphane, *Ancorat.*, 31, t. XLIII, col. 73, l'auraient supprimé par crainte de l'abus qu'on en faisait, et aussi parce qu'ils ne comprenaient pas bien la fin du passage. C'est pourquoi l'évêque de Salamine, *ibid.*, 37, col. 83, l'interprète sainement. Cette suppression expliquerait les témoignages de saint Hilaire de Poitiers et de saint Jérôme, rapportés plus haut.

3° On peut regarder comme certain, nous l'avons déjà remarqué précédemment, que l'omission de Luc., XXII, 43, 44, au moins dans plusieurs manuscrits grecs, a été occasionnée par l'usage liturgique. Ce passage, en effet, ou bien n'était pas transcrit à sa place naturelle, parce qu'il n'était pas lu à l'office public en même temps que les versets qui précèdent et qui suivent, ou bien était copié à la suite de Matth., XXVI, 39, soit en marge, soit dans le texte, ou parfois même se lisait aux deux endroits. Ces faits ont pu précéder l'organisation officielle du sectionnement liturgique actuel de l'Église grecque, de telle sorte que l'omission de ce passage dans les manuscrits du troisième Évangile aurait, au témoignage des Pères de cette époque, été assez répandue au cours du IVe siècle. Mais plus tard et peu à peu, les versets omis ou détachés de leur contexte primitif auraient repris leur place naturelle, qu'ils n'ont plus perdue.

4° Quoi qu'il en soit de ces causes, dont l'action n'est pas certaine, il est avéré qu'au VIIe siècle une branche de l'eutychianisme, la secte des aphtardocètes ou incorrupticoles, qui prétendaient que le corps de Jésus-Christ n'avait subi aucune corruption, rejetait en particulier l'épisode de la sueur de sang. En effet, Anastase le Sinaïte n'accuse pas seulement Apollinaire d'avoir nié ce fait évangélique, *Cont. Monophysit.*, t. LXXXIX, col. 1184, il fait le même reproche aux gaianites, qu'il réfute. *Viæ dux,* c. XIV, *ibid.*, col. 253. Il constate, d'ailleurs, que l'essai de suppression, dont ce passage a été l'objet, a été inutile, puisqu'il est demeuré dans la plupart des manuscrits grecs et dans toutes les versions; aussi déclare-t-il altérés les manuscrits qui ne la contiennent pas. *Ibid.*, c. XXII. col. 289. Léonce de Byzance, *Cont. Nestorian. et Eutych.*, III, 37, t. LXXXVI, col. 1376, réfute aussi les incorruptibles sur ce point et affirme que les Pères ont admis que Jésus avait été réconforté par un ange dans son agonie.

C'est sous la même influence que la suppression de ces versets a été faite, au milieu du VIIe siècle, dans la version arménienne par le moine Jean Mayrakomiétzi, partisan des erreurs de Julien d'Halicarnasse. Le patriarche Isaac reproche aux arméniens hérétiques d'avoir enlevé de l'Évangile le passage de la sueur de sang de Jésus, sous le faux prétexte que ce phénomène ne convenait pas à un Dieu, *Orat. I cont. Armenios,* c. V, t. CXXXII, col. 1172, bien que saint Chrysostome, sur qui ils appuient leurs erreurs, admette cet épisode évangélique. *Ibid.*, c. VI, 3, col. 1176. Ce sont donc d'impies altérateurs de l'Évangile. *Ibid.*, c. XIII, 13, col. 1208, 1209. Le même reproche est adressé aux Arméniens par un écrivain du IXe siècle, *Collectanea de quibusdam hæresibus earumque auctoribus,* dans J. Basnage, *Thesaurus monument. eccles. et hist.*, t. II, p. 49, et par le moine Nicon, au siècle suivant, *De impia Armeniorum religione,* dans *Pat. Gr.*, t. I, col. 656-657. Mais le patriarche Isaac, *De rebus Armeniæ,* t. CXXXII, col. 1252, a nommé l'auteur responsable de cette altération de la Bible arménienne. C'est le moine Jean Mayrakomiétzi, partisan des erreurs de Julien d'Halicarnasse et adversaire du concile de Chalcédoine. Il prétendait que ce passage avait été ajouté dans l'Évangile par le docète Saturnin. S'il ne fut pas d'abord écouté, sa doctrine finit par être acceptée en Arménie grâce à l'influence d'un de ses disciples, le moine Sergius. Photius, *Epist.*, IX, 5, t. CII, col. 705-706. Ce fait est encore attesté par Théodore Kerthenavor, contradicteur de Jean Mayrakomiétzi. Il déclare, en effet, que les Aphtardocètes arméniens prétendaient qu'on ne pouvait pas admettre le récit de la sueur de sang, contenu dans la première traduction arménienne de l'Évangile, parce qu'il n'était pas conforme à leur sentiment. Voir *Œuvres* (en arménien), publiées à la suite de celles de son disciple Jean Otzniétzi, in-8°, Venise, 1833, p. 148. Une partie de son écrit est remplie par la discussion des objections des hérétiques contre la sueur de sang du Verbe incarné. Elle contient notamment des citations de Pères grecs qui affirment la sueur de sang de Jésus. L'abbé P. Martin en a publié une traduction latine, *Introduction à la critique textuelle du N. T.*, Paris, 1884-1885,

t. III, p. 493-504. Cf. Jean Otzniétzi, *Orat. cont. Phantasticos,* p. 67, 74. — Toutefois, les Syriens monophysites n'ont pas admis cette opinion des aphtardocètes arméniens. Ils n'acceptaient pas les sentiments de Julien d'Halicarnasse, mais ceux de Sévère d'Antioche. Or, Sévère reconnaissait l'épisode de la sueur de sang comme authentique, dans A. Mai, *Classicorum auctorum Collectio,* t. X, p. 439-440. — Ces causes diverses suffisent à expliquer comment, à des époques différentes et dans des milieux variés, les versets de saint Luc, racontant la sueur du sang du Sauveur et l'intervention de l'ange consolateur, ont été retranchés du troisième Évangile. D'ailleurs, la suppression dans un petit nombre de documents est, de soi, plus naturelle et plus vraisemblable que l'insertion d'un fragment non original dans la masse des textes. Tout concourt donc à démontrer l'authenticité de ces versets célèbres. — Cf. Scrivener *A plain Introduction to the criticism of the New Testament,* t. II, p. 353-356; Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek,* Cambridge et Londres, 1882, t. II, appendice, p. 64-67; Cornely, *Introductio,* Paris, 1886, t. III, p. 133-134; J.-P.-P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T., partie pratique* (lithog.), Paris, 1884-1885, t. III, p. 1-399, 484-504; A. Durand, dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, 1900, t. I, col. 615-619.

III. Plan et contenu. — Bien que la marche générale du récit de saint Luc soit parallèle à celle des Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, le troisième Évangile a ses particularités propres, voir t. II, col. 2080-2081, et suit un plan spécial. Il débute par un prologue et une dédicace, I, 1-4, uniques en leur genre dans la littérature évangélique et n'ayant d'analogue que le début des Actes, autre écrit de saint Luc. Fait à la manière grecque, peut-être par imitation de Dioscoride, *De re medica,* et d'un fort beau style, ce prologue forme une période cadencée, aux tournures et aux expressions attiques. Comme les historiens grecs, saint Luc y expose son projet et son but, en s'adressant au personnage considérable à qui il dédie son écrit. Voir Théophile. On peut distinguer dans le récit proprement dit quatre parties principales, ou plutôt, puisque l'historien suit régulièrement l'ordre chronologique, quatre périodes de la vie de Jésus.

I. Première partie. — La première, I, 5-II, 52, raconte l'enfance et la jeunesse de Jésus. Saint Luc, qui s'est proposé de remonter au commencement des événements, ne débute pas, comme saint Matthieu, par la naissance du Sauveur; il va jusqu'à l'annonce de la naissance du précurseur. Ses premiers récits comprennent sept morceaux, divisés en deux groupes de trois événements, complétés par un septième fait qui termine la période: — 1° l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste, I, 5-25; — 2° l'annonce de la naissance de Jésus, I, 26-38; — 3° la visite de Marie à Élisabeth, I, 39-56; — 4° la naissance du précurseur, I, 57-80; — 5° celle de Jésus, II, 1-20; — 6° la circoncision de Jésus et sa présentation au Temple, II, 21-40; — 7° le premier voyage de Jésus à Jérusalem et sa manifestation aux docteurs juifs, II, 41-52.

II. Seconde partie. — La seconde partie, III, 1-IX, 50, concerne la préparation au ministère public et la prédication en Galilée. La préparation au ministère public comprend: — 1° le ministère de Jean-Baptiste et le baptême de Jésus, III, 1-22; — 2° l'âge et la généalogie du Sauveur, III, 23-38; — 3° la tentation dans le désert, IV, 1-13. — Le ministère galiléen est divisé en deux sections par l'élection des Apôtres. — *Première section.* Avant cette élection: — 1° retour en Galilée et manifestation à la synagogue de Nazareth, IV, 14-30; — 2° miracles opérés en divers endroits de la Galilée, IV, 31-44; — 3° pêche miraculeuse et choix des premiers disciples, V, 1-11; — 4° guérison d'un lépreux et d'un paralytique, V, 12-26, — 5° vocation de Lévi et murmures des pharisiens, V, 27-39; — 6° nouveaux murmures des pharisiens, parce qu'un jour de sabbat les disciples mangeaient des épis de blé, VI, 1-5; — 7° guérison de l'homme dont la main était desséchée, VI, 6-11. — *Seconde section.* Après l'élection des Apôtres: 1° choix de ceux-ci, VI, 12-16; — 2° discours au milieu des champs, VI, 17-49; — 3° guérison du serviteur du centurion et résurrection du fils de la veuve de Naïm, VII, 1-17; — 4° Jean-Baptiste envoie ses disciples vers Jésus qui le loue, VII, 18-35; — 5° Jésus est oint par une pécheresse, VII, 36-50; — 6° Jésus parcourt la Galilée avec ses disciples: parabole de la semence, Jésus rejoint par sa mère et ses frères, tempête apaisée, le démoniaque délivré et les démons se jetant sur un troupeau de porcs, guérison de l'hémorrhoïsse et résurrection de la fille de Jaïre, VIII, 1-56; — 7° mission des Apôtres, IX, 1-6; — 8° opinion d'Hérode sur Jésus, IX, 7-9; — 9° multiplication des pains, IX, 10-17; — 10° confession de Pierre et prédiction de la passion, IX, 18-27; — 11° transfiguration, IX, 28-36; — 12° guérison d'un lunatique, IX, 37-43; — 13° nouvelle prédiction de la passion et avis divers donnés aux Apôtres, IX, 44-50.

III. Troisième partie. — La troisième partie, IX, 51-XIX, 28, contient le récit du long voyage de Jésus vers Jérusalem: — 1° Débuts du voyage à travers la Galilée: opposition des Samaritains, réponses à trois disciples, mission des soixante-douze disciples, parabole du bon Samaritain, réception chez Marthe, l'oraison dominicale et l'ami importun, délivrance d'un possédé, conseils aux foules, repas chez un pharisien, discours aux disciples et à la foule, annonce du massacre des Galiléens, parabole du figuier, guérison de la femme courbée, paraboles du grain de sénevé et du levain, IX, 51-XIII, 21. — 2° Nouvelle série d'incidents du voyage: sur le nombre des sauvés, réponse à faire à Hérode et apostrophe à Jérusalem, Jésus chez un chef des pharisiens, conditions à remplir pour être disciple de Jésus, paraboles de la brebis et de la dragme perdues, de l'enfant prodigue, de l'économe infidèle, du pauvre Lazare et du mauvais riche, avis aux disciples, XIII, 22-XVII, 10. — 3° Derniers épisodes du voyage: guérison des dix lépreux, réponse donnée aux pharisiens sur l'avénement du royaume de Dieu, paraboles du juge et de la veuve, du pharisien et du publicain, bénédiction des enfants, le jeune homme riche et les dangers des richesses, prédiction de la passion, guérison de l'aveugle de Jéricho, Jésus chez Zachée, parabole des mines, en marche sur Jérusalem, XVII, 11-XIX, 28. Voir t. II, col. 2105-2108.

IV. Quatrième partie. — La quatrième partie, XIX-29-XXIV, 53, fait le récit de la passion et de la résurrection de Jésus. — 1re section, préparatifs de la Passion: entrée triomphale à Jérusalem, Jésus dans le Temple chasse les vendeurs et répond aux prêtres, aux pharisiens et aux sadducéens, la petite pièce de la veuve, discours sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde, XIX, 29-XXI, 38. — 2e section, la Passion: trahison de Judas, la cène, l'agonie au jardin des Oliviers, l'arrestation de Jésus, le reniement de Pierre, les insultes des gardiens, la condamnation par le Sanhédrin, Jésus au tribunal de Pilate et devant Hérode, ramené en présence de Pilate, est livré aux Juifs. Simon de Cyrène et les femmes de Jérusalem, la crucifixion, les deux larrons, mort et sépulture de Jésus, XXII, 1-XXIII, 56. — 3e section, résurrection et ascension: les femmes et Pierre au sépulcre, apparitions de Jésus aux deux disciples à Emmaüs, aux Apôtres réunis, dernières recommandations et ascension, XXIV, 1-53.

IV. Date. — Faute de date précise et certaine, on est réduit sur ce point à des conjectures, fondées sur les critères internes et le témoignage des anciens. — 1° *Critères internes.* — 1. e prologue, I, 2, montre que l'auteur appartenait à la seconde génération chrétienne, puisqu'il a appris les faits qu'il raconte des témoins oculaires et des premiers prédicateurs. Du verset 1er, Jüli-

cher, *Einleitung in das N. T.*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 265, conclut que la littérature évangélique était « déjà dans sa fleur », quand saint Luc écrivit son récit. Assurément, l'auteur s'excuse d'entreprendre son ouvrage, alors que d'autres l'ont précédé dans cette voie. Néanmoins, il se propose de faire mieux que ses devanciers. La manière dont il s'exprime laisse entendre que la littérature évangélique n'était encore qu'à ses débuts. S'il y avait eu beaucoup d'écrits évangéliques complets, et non de simples essais, saint Luc n'aurait pas, semble-t-il, commencé une œuvre nouvelle. — 2. Les discours eschatologiques de Notre-Seigneur, tels qu'ils sont rapportés par saint Luc, montrent, disent certains critiques, non seulement que cette rédaction est postérieure à celle des deux autres évangélistes, mais encore qu'elle a été faite après la ruine de Jérusalem. En effet, la description du siège de Jérusalem, Luc., XIX, 43, 44, est faite en termes si concrets et si précis que la prophétie devait être déjà réalisée. Tandis que saint Matthieu et saint Marc rapprochent et confondent l'annonce de la ruine de Jérusalem et celle de la parousie, saint Luc, XXI, 24, paraît connaître l'existence d'un intervalle entre ces deux événements. Voir t. II, col. 2271-2272. Mais en saint Matthieu et en saint Marc il n'y a pas nécessairement connexion de temps entre les deux événements, et il y a moyen d'introduire un intervalle considérable dont la durée n'est pas fixée. Voir t. II, col. 2274. D'autre part, si saint Luc est plus précis, c'est qu'il a été plus complètement et plus exactement renseigné. Il n'est donc pas nécessaire de supposer réalisée la destruction de Jérusalem.

2° *Témoignages extrinsèques.* — 1. Dans le prologue des Actes, I, 1, saint Luc parle de son Évangile comme d'un ouvrage antérieur, τὸν μὲν πρῶτον λόγον, composé précédemment. La date du δεύτερος λόγος, si elle était fixée avec certitude, servirait à déterminer la date du troisième Évangile. Mais les critiques restent en désaccord au sujet de l'époque de la composition des Actes. Si beaucoup la fixent aux années qui ont suivi de près les derniers événements racontés, voir t. I, col. 155, d'autres nient la dépendance des deux écrits et rabaissent leur âge. P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 32-33. Les Actes ont donc été écrits avant 64, ou entre 78 et 93, ou vers 100 et 105, et le troisième Évangile un peu auparavant, selon les opinions. Voir plus loin. — 2. Les anciens écrivains ecclésiastiques ont affirmé que les Évangiles avaient paru suivant l'ordre de leur classement ordinaire. Seul, Clément d'Alexandrie rapportait une tradition divergente, d'après laquelle les Évangiles, contenant des généalogies, étaient les plus anciens. Voir t. II, col. 2075. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 27 ; *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, Tubingue, 1883, p. 36, regarde cette donnée comme une réflexion personnelle de Clément qui, visant saint Matthieu, met en première ligne les Évangiles dans lesquels se trouvent les récits de l'enfance, plutôt que comme une tradition particulière de l'Église d'Alexandrie. Les anciens ont dit aussi avec la même unanimité que saint Luc avait écrit son Évangile avant la mort de saint Paul, puisqu'à leur sentiment l'apôtre aurait approuvé l'écrit de son disciple. Il y a toutefois une exception. Saint Irénée, dont le témoignage est rapporté par Eusèbe, *H. E.*, V, 8, t. XX, col. 449, assure bien que saint Luc vient en troisième lieu dans l'ordre des évangélistes, mais il affirme que saint Marc, le second, n'a composé son Évangile qu'après la mort de saint Pierre et de saint Paul. Toutefois, comme ce témoignage paraît inconciliable avec les affirmations des autres Pères et aussi avec celle d'Irénée lui-même sur la composition des Actes du vivant de saint Paul, *Cont. hær.*, III, XIV, 1, t. VII, col. 913-914, on a proposé de traduire ἔξοδος, non par *trépas*, mais par *sortie* de Jérusalem. Patrizi, *De Evangeliis*, l. I, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 38; Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1880, t. I, p. 54-55; A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1896, p. 27-31. Théophylacte, *Enar. in Ev. Lucæ*, arg., t. CXXIII, col. 685, et Euthymius, *Comment. in Lucam*, t. CXXIX, col. 857, indiquent une date très précise, quinze ans après l'ascension, pour la composition du troisième Évangile. Mais cette donnée, qu'on retrouve dans les souscriptions de plusieurs manuscrits grecs, est une tradition tardive qui remonte au plus haut au VIIe siècle et qui est sans valeur. D'ailleurs, d'après les Actes, saint Luc n'était pas encore à cette époque le compagnon de saint Paul.

3° *Opinions des critiques.* — Les dates proposées par les critiques pour la composition du troisième Évangile sont très distantes les unes des autres et s'échelonnent entre les années 64 et 150. Voir t. II, col. 2062. Les plus éloignées sont fondées exclusivement sur les critères internes. Elles présupposent que le récit évangélique présente la ruine de Jérusalem comme un fait accompli. Voir Harnack, *Die Chronologie der altchrist. Lit.*, t. I, p. 246-250. Mais cette interprétation ne s'impose pas, et il est encore légitime, même en bonne critique, de soutenir que la date du troisième Évangile est antérieure à l'an 70. Les arguments extrinsèques, qui ne manquent pas de poids, sont favorables à ce sentiment. Les catholiques s'y rallient généralement. Ils vont avec Schanz, *Comment. über das Ev. des h. Lucas*, p. 37, des débuts de la guerre juive, 67-70, au temps de la captivité de saint Paul à Rome, 63 ou 64, ou auparavant même, entre 56 et 60.

V. Lieu de la composition. — 1° *Données patristiques.* — L'ancien prologue latin, qui est du IIIe siècle, place la composition de l'Évangile de saint Luc *in Achaiæ partibus*. P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1896, t. XV, fasc. 1er, p. 8. Saint Jérôme, *Comment. in Ev. Matth.*, prolog., t. XXVI, col. 18, assure que saint Luc *in Achaiæ Bœotiæque partibus volumen condidit.* Mais son éditeur, Vallarsi, remarque que la plupart des manuscrits préfèrent *Bithyniæ* à *Bœotiæ*. Saint Grégoire de Nazianze, *Carm.*, l. I, sect. I, XII, 32, t. XXXVII, col. 474, affirme aussi que Luc a écrit en Achaïe. La souscription du cursif 293 fournit le même renseignement. Les documents syriens disent que c'est à Alexandrie en Égypte, en même temps qu'ils prétendent que saint Luc est allé dans cette ville. Voir col. 381. Quelques souscriptions de manuscrits parlent de Rome. La donnée la plus ancienne et la plus générale est en faveur de la Grèce ; mais elle n'est pas présentée comme une tradition certaine — 2° *Opinions modernes.* — Aussi les critiques n'accordent-ils que peu de valeur aux documents anciens et préfèrent-ils déterminer le lieu de la composition du troisième Évangile d'après leur opinion sur la date de cet écrit. Il ne s'agit évidemment que de ceux qui maintiennent à saint Luc la composition du troisième Évangile. Les critiques qui l'attribuent à un chrétien inconnu ne prennent pas la peine de déterminer le milieu dans lequel il a paru. Parmi les premiers, les uns désignent Rome : c'est là que les Actes ont été composés ; c'est là que le troisième Évangile a été connu d'abord. Godet, *Introduction au N. T.*, Paris, 1900, t. II, p. 627, suppose que saint Luc, avant la fin de l'emprisonnement de Paul à Rome, dans le cours de l'an 63, se rendit en Orient, probablement en Palestine et à Césarée, où, auprès du diacre Philippe, il rédigea l'Évangile que Paul avait jugé nécessaire pour le monde gréco-romain. D'autres critiques pensent à l'Asie Mineure, et quelques-uns à Césarée, pendant la captivité de saint Paul.

VI. Destinataires. — Dans le prologue de son Évan-

gile, I, 3, saint Luc adresse son livre à l'*excellent Théophile,* qui est un personnage historique, ayant une dignité officielle, plutôt qu'une désignation collective, représentant les chrétiens qui aiment Dieu et sont aimés de lui. C'est pour lui, dans son intérêt, que Luc a cru bon de rédiger son Évangile selon la méthode et le plan qu'il indique. Toutefois Théophile semble être le *patronus libri,* c'est-à-dire le personnage distingué sous l'autorité et parfois aux frais de qui le livre était présenté au public, plutôt que l'unique destinataire du troisième Évangile. En effet, par-dessus Théophile, l'auteur s'adressait à toute une catégorie de lecteurs, qui se trouvaient dans la même situation que lui et avaient les mêmes besoins religieux. Or, Théophile et les lecteurs du troisième Évangile n'étaient pas des Juifs. Saint Luc ne leur suppose pas une connaissance détaillée de la langue, des mœurs et de la géographie de la Palestine. Il ne cite aucun mot araméen ou hébreu; il explique les usages juifs qu'il rapporte et il nomme toutes les localités par leurs noms grecs. Il présente Jésus comme le Sauveur de l'humanité entière, et non comme le Messie attendu par le peuple juif. Théophile et les lecteurs du troisième Évangile étaient des païens, mais des païens convertis, car rien ne laisse soupçonner que saint Luc se propose d'attirer à la foi chrétienne ceux pour qui il écrit. Les Pères avaient déjà constaté ce caractère du troisième Évangile, et ils avaient déclaré que saint Luc s'adressait à tous les païens convertis, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, Origène, cité par Eusèbe, *H. E.,* l. VI, c. XXV, t. XX, col. 581, ou aux Grecs, d'après le vieil argument latin, P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien,* p. 8; S. Jérôme, *Epist.,* XX, *ad Damas.,* n. 4, t. XXII, col. 378; S. Grégoire de Nazianze, *Carm.,* l. I, sect. I, XXII, 1, t. XXXVII, col. 492, ou à tous les chrétiens. S. Chrysostome, *In Matth.,* homil. I, n. 3, t. LVII, col. 17. Disciple de saint Paul, Luc visait assurément les Églises fondées par l'Apôtre dans le monde gréco-romain, dans lesquelles la majorité des convertis avait appartenu à la gentilité. Aussi dans son récit évite-t-il ou adoucit-il tout ce qui aurait pu les froisser. Ainsi il omet les paroles de Jésus: *Inviam gentium ne abieritis,* Matth., X, 5; *Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israel.* Matth., XV, 24. Aux *gentils,* Matth., V, 47, il substitue les *pécheurs,* VI, 34; au lieu de dire: *Eritis odio omnibus gentibus,* Matth., XXIV, 9, il dit simplement: *Eritis odio omnibus,* XXI, 17. Quand il parle de l'empire, de ses magistrats, de ses officiers, c'est avec une considération marquée. II, 1, 2; III, 1; VII, 2-9. Il évite de leur attribuer la mort de Jésus, dont il charge les Juifs. XXIII, 25. Il a reproduit seul les paraboles les plus capables de donner confiance aux païens convertis, et il présente Jésus comme le Sauveur de l'humanité entière.

VII. BUT. — Saint Luc lui-même nous l'apprend dans son prologue: « Plusieurs ayant déjà essayé de rédiger le récit des choses accomplies parmi nous, selon ce que nous ont rapporté ceux qui dès le commencement ont été les témoins oculaires et les ministres de la parole, j'ai cru bon, moi aussi, après avoir tout examiné avec soin depuis l'origine, de t'en écrire, excellent Théophile, une narration suivie, pour que tu reconnaisses la solidité des enseignements que tu as reçus dans la catéchèse. » I, 1-4. Il se proposait donc une double fin: 1° celle de composer une biographie de Jésus plus complète et mieux ordonnée que les essais qui avaient été tentés antérieurement; 2° celle de fournir à Théophile et à tous ses lecteurs, chrétiens convertis de la gentilité, un moyen d'affermir leur foi et de confirmer la catéchèse des premiers prédicateurs de l'Évangile. Eusèbe de Césarée, *H. E.,* III, 24, t. XX, col. 268, a fort bien compris et exposé ce but historique et dogmatique de saint Luc.

1° Saint Luc est donc avant tout un historien. Il a des préocupations historiques; il se propose de remonter plus haut que ses prédécesseurs, de prendre le récit à l'origine et de composer une narration suivie. Il s'est informé de tout et il tient à ce qu'on le croie. Il indique les sources auxquelles il a puisé, et il veut procéder avec exactitude et ordre. Il harmonise la vie de Jésus avec l'histoire profane et il fournit des points de repère pour la naissance et le commencement de la prédication. L'exactitude de l'historien ne saurait être mise en doute. Sur les deux erreurs historiques attribuées à saint Luc, voir LYSANIAS et CYRINUS, t. II, col. 1186-1191. Quant à l'ordre chronologique, il est rigoureusement suivi pour la trame générale des événements. Voir t. II, col. 2099-2114. Toutefois, saint Luc intervertit la suite chronologique pour certains détails, dont quelques-uns ne manquent pas d'importance. Il le fait ou pour grouper ensemble des idées ou des faits analogues, par exemple, I, 64-66; II, 17-20; IV, 36-38; VIII, 34-37; soit pour compléter une narration, avant d'en commencer une autre dont le début se mêle à la fin de la précédente, III, 18-21; XXXIII, 44, 45. Ce procédé particulier qui fait grouper des détails particuliers ne trouble pas l'ordre général des événements. H. Lesêtre, *La méthode historique de saint Luc,* dans la *Revue biblique,* 1892, t. I, p. 171-185.

2° En écrivant la vie de Jésus, saint Luc se propose de confirmer la vérité de la catéchèse orale. On peut donc dire avec raison que cet historien n'a pas écrit exclusivement *ad narrandum,* mais *ad probandum,* dans un but dogmatique. « Non qu'il veuille tirer des faits des conséquences forcées; s'il raisonnait, il ne serait plus historien, mais apologiste; les faits parleront assez d'eux-mêmes; il se contente de les présenter exactement. » Lagrange, *Les sources du troisième Évangile,* dans la *Revue biblique,* 1896, t. V, p. 16. Or, les faits, tels qu'il les expose, montrent que Jésus est le Fils de Dieu et qu'il est descendu du ciel pour sauver tous les hommes; ils présentent l'Homme-Dieu comme le divin médecin de l'humanité. Jésus est venu pardonner aux pécheurs, et l'Évangile de saint Luc a pu être appelé l'Évangile de la miséricorde, parce qu'il est rempli des marques d'amour et de bonté du Sauveur pour les pécheurs. Saint Luc, s'adressant aux chrétiens de la gentilité répandus dans le monde gréco-romain, tend à faire ressortir que le règne de Jésus sur terre n'est pas opposé aux puissances terrestres, et il a soin de remarquer que le royaume de Dieu est intérieur et spirituel. XVII, 20, 21. De là, le soin qu'il prend de ne pas froisser le pouvoir toujours susceptible, et de reconnaître ses droits dans les choses temporelles. XX, 20-26. On a constaté aussi dans tout le troisième Évangile une sympathie prononcée pour les pauvres et une insistance fréquente sur le détachement des biens de la terre et le danger des richesses. — C'est sans aucun fondement que l'école de Tubingue avait reconnu dans l'Évangile de saint Luc un écrit de polémique, dirigé contre le parti judaïsant. Il est de fait que cet Évangile est beaucoup moins antijuif que celui de saint Matthieu. Il n'exclut pas Israël du salut apporté au monde par Jésus. Il raconte que Jésus pleura sur Jérusalem, XIX, 41, et pria pour ses bourreaux, XXIII, 34, et il relate l'ordre donné aux apôtres d'aller prêcher la rémission des péchés parmi toutes les nations païennes, mais en commençant par Jérusalem. XXIV, 47.

VIII. SOURCES. — N'ayant pas assisté aux faits qu'il raconte, saint Luc, avant d'écrire, a dû se renseigner et se procurer des matériaux authentiques. En véritable historien, il nous apprend lui-même dans son prologue qu'il a consulté les témoins oculaires et les ministres de la catéchèse orale. Il ne dit rien qui n'ait été transmis par la tradition des premiers temps; il n'a fait que préciser et coordonner les renseignements qu'il a recueillis. Mais à qui a-t-il eu recours pour connaître la tradition primitive? à des auteurs ou à des témoins? Les

critiques donnent à ces questions des réponses différentes. On admet généralement que saint Luc a eu recours à la tradition orale, puisqu'il l'indique dans son prologue. On se sépare, lorsqu'il s'agit de déterminer l'importance de l'emprunt. Tandis que les tenants de l'hypothèse de la tradition attribuent tout le troisième Évangile à une forme particulière de la catéchèse, voir t. II, col. 2091-2093, d'autres ne font dépendre de cette source que tout ou partie seulement des particularités de son écrit. Quant aux ministres de la parole et aux témoins oculaires que Luc a pu interroger et consulter, on a dressé la liste des personnages de cette double catégorie, avec qui il a eu des rapports d'après l'histoire et la tradition. On a placé en première ligne l'apôtre saint Paul, dont Luc a été le disciple et le compagnon, Les Pères avaient devancé les critiques dans cette voie. On ne peut pas conclure rigoureusement, il est vrai, du texte du canon de Muratori, voir t. II, col. 170, comme l'ont fait quelques critiques, que Luc a écrit son Évangile au nom de Paul, parce que dans ce passage le *nomine* signifie plutôt *en son nom* propre, mais saint Irénée, cité par Eusèbe, *H. E.*, V, 8, t. XX, cl. 449, dit expressément : Καὶ Λουκᾶς δὲ,ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, t. II, col. 367, affirme aussi qu'on a coutume d'attribuer à Paul l'Évangile de Luc. Au témoignage d'Origène, rapporté par Eusèbe. *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584, le troisième Évangile avait été recommandé par saint Paul. Eusèbe, *H. E.*, III, 4, col. 220, et saint Jérôme, *De viris illust.*, 7, t. XXIII, col. 621, ont signalé comme étant l'avis ou l'hypothèse de quelques-uns que, lorsque saint Paul parlait de son Évangile, il entendait parler du troisième, œuvre de son disciple. Saint Chrysostome, *In Acta, Hom.*, I, n. 1, t. LX, col. 15, en conclut qu'on ne se tromperait pas si on assignait à Paul l'Évangile de saint Luc. Sans admettre cette conclusion qui est forcée, beaucoup de critiques reconnaissent avec raison que l'auteur du troisième Évangile a subi l'influence doctrinale de l'apôtre des gentils et ils retrouvent dans son œuvre des indices de paulinisme. Ils signalent des expressions et des idées communes. Voir Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, Tubingue, 1883, p. 22-34. Mais si saint Paul a été un ministre de la parole, il n'a pas été un témoin oculaire des faits. Saint Luc, par conséquent, n'a pu lui faire de larges emprunts ni reproduire la catéchèse de son maître. Tout au plus peut-on penser qu'il a raconté la vie de Jésus-Christ d'après les sources authentiques, de manière à justifier et à affermir l'Évangile de Paul dans le sens de l'universalisme de sa doctrine. Il nous est, d'ailleurs, présenté par les Pères, S. Irénée, *Cont. hær.*, III, X, 1, t. VII, col. 872; Eusèbe, *H. E.*, III, 4, t. XX, col. 220 S. Jérôme, *De vir. illust.*, 7, t. XXIII, col. 621, non seulement comme le disciple de saint Paul, mais encore comme celui des autres apôtres, de la bouche desquels il a appris bien des faits et des détails particuliers. On a supposé, en effet, que saint Luc avait vu saint Pierre et saint Barnabé à Antioche. Il est certain qu'il a été mis en rapport par Paul avec Jacques le Mineur à Jérusalem, Act., XXI, 18, avec l'évangéliste Philippe à Césarée. Act., XXI, 8. On a même conjecturé qu'il avait été renseigné sur les récits de l'enfance de Jésus et de Jean-Baptiste par la sainte Vierge elle-même et par les parents du précurseur. La conjecture ne s'impose pas, parce que l'évangéliste a pu connaître ces faits par l'intermédiaire d'autres personnes ou même au moyen de sources écrites.

Les critiques, en effet, admettent généralement aujourd'hui qu'en dehors de la tradition orale, saint Luc s'est servi de documents écrits, canoniques ou extracanoniques. Ils pensent que ces sources écrites sont désignées par l'évangéliste lui-même lorsqu'il parle de ses devanciers qui avaient essayé déjà de rédiger le récit de la vie de Jésus-Christ. Il est vrai que d'anciens commentateurs, S. Ambroise, *Exposit. Ev. sec. Luc.*, l. I, t. XV, col. 1533-1534; S. Jérôme, *Translat. hom. Origenis in Luc.*, homil. I, t. XXVI, col. 232-233; Bède, *In Luc. Ev. exposit.*, l. I, t. XCII, col. 307, avaient entendu ces expressions comme un blâme jeté sur ces essais qui représentaient des Évangiles apocryphes ou hérétiques. Mais comme ces Évangiles n'avaient pas paru avant celui de saint Luc, les critiques modernes interprètent plus bénignement le terme ἐπεχείρησαν, *conati sunt*, « ont entrepris. » En effet, sans les blâmer, puisqu'il se place sur la même ligne qu'eux, saint Luc dit cependant que ces écrivains ont produit des essais, des tentatives plus ou moins heureuses plutôt que des récits entièrement satisfaisants. Il les a utilisés et s'est efforcé de mieux réussir que leurs auteurs. Pour beaucoup de critiques, ces essais d'écrivains inconnus, quoique composés d'après la tradition apostolique, sont tombés dans l'oubli, puis ont disparu, après que les quatre Évangiles canoniques ont été universellement et exclusivement adoptés dans l'Église. On a même cherché, avec plus ou moins de succès, à reconstituer les sources particulières du troisième Évangile. Selon P. Feine, *Eine vorcanonische Überlieferung des Lucas*, Gotha, 1891, toute la partie propre à saint Luc aurait été empruntée à un évangile hiérosolymitain, d'origine judéo-chrétienne, composé en grec et formé d'un noyau de discours, auxquels on a joint des paraboles, puis des récits. Mais on a justement observé que ces morceaux ne forment pas une compotion originale, un document distinct par l'esprit et par le style. La tendance judéo-chrétienne, qu'on prétend y retrouver, se remarque dans l'Évangile entier, et le vocabulaire est le même que dans d'autres morceaux. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien. Drittes Heft, Paralleltexte zu Lucas*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1895, t. X, fasc. 3, p. 834-847, a discerné à la base du troisième Évangile un écrit : תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ, βίβλος γενεσέως Ἰησοῦ, ou évangile hébreu de l'enfance, et il a essayé de le reconstituer, *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus*, Leipzig, 1897, *ibid.*, t. X, fasc. 5, p. 202-226. L'essai de reconstitution a paru prématuré, et il en sera de même de toute tentative analogue. Tout au plus, reste-t-il simplement probable et en une certaine mesure vraisemblable, que saint Luc a pu se servir d'écrits antérieurs, composés par des catholiques et relatant les faits évangéliques.

Mais saint Luc a-t-il connu et employé les Évangiles canoniques de saint Matthieu et de saint Marc? Cette question a été vivement débattue par les critiques et a reçu des solutions bien divergentes. Les partisans de l'hypothèse de la dépendance mutuelle des Synoptiques l'admettent généralement. Voir t. II, col. 2088-2091. Sans revenir sur les divers systèmes, et en laissant de côté l'hypothèse d'un proto-Marc, qui est de plus en plus abandonnée, exposons seulement le sentiment prédominant chez les critiques modérés. Ils pensent généralement que, dans les parties communes aux trois Synoptiques, saint Luc s'est servi de saint Marc. Ils constatent la dépendance soit pour l'ordre des faits soit pour l'emploi des termes. Ils expliquent ainsi aisément les ressemblances. Mais dans cette hypothèse, comment rendre compte des divergences notables qui existent entre ces deux évangélistes? Les omissions, les modifications et les transpositions de saint Luc relativement à saint Marc, s'expliquent par la liberté d'allure que le troisième évangéliste a gardée, en utilisant ses sources. Il se proposait, le prologue en fait foi, de les compléter et de les rectifier. Il l'a fait par rapport au second Évangile, en raison du but qu'il voulait atteindre, des lecteurs dont il tenait à confirmer la foi et des procédés littéraires qu'il employait. C'est ainsi qu'il élimine les détails nombreux, accumulés sous la plume de Marc. se contentant d'un large exposé de la vérité évangélique,

D'autre part, il veut faire une composition littéraire; il écrit donc avec art, évite les incohérences du récit, enchaîne les faits et met de l'ordre dans sa narration. La prétendue loi d'économie, d'aprés laquelle il se serait imposé de ne pas répéter ce qui avait été écrit par ses prédécesseurs, ne se vérifie pas partout, puisqu'il y a entre eux tant de points communs, et elle ne suffit pas à expliquer les omissions de miracles importants et de paroles de Jésus. A son défaut, on est réduit à dire que saint Luc s'est servi librement de saint Marc et lui a emprunté seulement ce qui convenait à son but et rentrait dans son genre littéraire.

L'usage de saint Matthieu par saint Luc crée de plus grandes difficultés. Quelques-uns, considérant les récits de l'enfance, le nient catégoriquement. Ils estiment que si saint Luc avait connu le premier Évangile, il se serait préoccupé d'établir l'accord entre ses récits et ceux de saint Matthieu. D'autres, examinant les parties communes aux Synoptiques, remarquent des faits parallèles, étrangers à Marc, et une dizaine de coïncidences verbales. Par suite, les deux écrits leur paraissent dépendre l'un de l'autre. Jülicher admet la dépendance par les *Logia,* recueil de discours de Jésus, antérieur au premier Évangile. Voir t. II, col. 2097. Cf. Simons, *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benützt?* Bonn, 1880. Mais l'hypothèse des *Logia* ne résout pas toutes les difficultés et soulève de graves objections. Il faut donc envisager le rapport de Luc avec Matthieu. Or la dépendance immédiate de Luc à l'égard de Matthieu, tout en étant possible, demeure douteuse, et la dépendance indirecte elle-même n'est que probable, non pas par l'intermédiaire des *Logia,* ouvrage évangélique contenant les discours de Notre-Seigneur avec le récit de la passion, mais par le moyen de catéchèses, d'abord orales, fixées par écrit et exploitées par saint Matthieu et saint Luc. Voir Lagrange, *Les sources du troisième Évangile,* dans la *Revue biblique,* 1896, t. V, p. 5-38; Calmes, *Comment se sont formés les Évangiles,* Paris, 1899, p. 35-43.

Quelques critiques allemands ont prétendu que l'auteur du troisième Évangile s'était servi des écrits de l'historien juif Josèphe. Il lui aurait emprunté certains faits historiques et plusieurs termes particuliers. Krenkel, *Josephus und Lukas,* Leipzig, 1894. Ils ont rapproché ce que l'évangéliste dit de saint Jean-Baptiste, III, 1-20, de ce qu'en rapporte Josèphe, *Antiq. jud.*, XVIII, V, 2. Mais les deux récits diffèrent en deux points capitaux : sur les effets du baptême de Jean et sur les causes de sa mort. Voir t. III, col. 1158. Le dénombrement de Cyrinus, t. II, col. 1186. Luc., II, 2, aurait été connu de l'écrivain évangélique par ce qu'en dit l'historien juif. *Antiq. jud.*, XVII, XIII, 15; XVIII, I, 1; XII, 1. Mais on admet généralement que les deux recensements sont différents. Voir t. II, col. 1188. La parabole des mines, Luc., XIX, 11-27, contiendrait, dit-on, une allusion au voyage d'Archélaüs à Rome, dont parle Josèphe, *Antiq. jud.*, XVII, IX, 1; XVIII, IV, 3. Voir t. I, col. 927. Mais Notre-Seigneur devait connaître un fait qui était de notoriété publique et pouvait y faire allusion, sans que son historien ait dû recourir à l'ouvrage de Josèphe. D'ailleurs, le dernier trait de la parabole, Luc., XIX, 27, ne correspond à aucun détail rapporté par l'historien juif. Quant aux termes communs à saint Luc et à Josèphe, ils s'expliquent suffisamment par l'emploi de la même langue de la part de deux écrivains presque contemporains. D'ailleurs, le plus souvent, ils sont usités dans des applications toutes différentes. Les noms de lieux étaient ceux qui avaient cours alors dans le public. La dépendance de saint Luc à l'égard de Josèphe ne repose donc sur aucune preuve suffisante.

IX. Style. — De tous les livres du Nouveau Testament, sauf peut-être l'Épître aux Hébreux, l'Évangile de saint Luc possède seul un réel mérite littéraire, et il est écrit dans un grec plus correct et plus soigné que les trois autres Évangiles. Son style présente, d'ailleurs, une grande analogie avec celui du livre des Actes : ce qui n'a rien de surprenant, étant donnée l'identité d'auteur. Voir t. I, col. 154. Toutefois, la langue des deux ouvrages de saint Luc est formée de deux éléments bien distincts. 1° On y trouve, pour le lexique et la syntaxe, un assez grand nombre de vestiges du grec littéraire. Voir t. III, col. 321-322. Saint Luc a un vocabulaire exclusivement personnel. Or une trés grande partie de ses expressions propres n'a de paralléle que chez les écrivains de la littérature grecque classique. Sa langue se distingue aussi par une correction soignée et des tournures littéraires qui dénotent un écrivain d'origine grecque. 2° Mais, d'autre part, on y remarque des constructions embarrassées, des hébraïsmes ou araméismes assez nombreux et un style sémitisant. On a signalé comme une particularité surprenante l'emploi par saint Luc du nom hébreu de Jérusalem. Tandis que Matthieu et Marc ne connaissent que la forme grecque Ἱεροσόλυμα (sauf Matth., XXIII, 37), Luc, sur trente passages dans lesquels il nomme la capitale juive, la désigne vingt-six fois par la forme hébraïque Ἱερουσαλήμ, et quatre fois seulement, II, 22; XIII, 22; XIX, 28; XXIII, 7, par la dénomination grecque. Comment expliquer ce contraste, sinon en disant que dans les passages écrits dans la langue littéraire, comme dans le prologue par exemple, il nous faut reconnaître le style propre de saint Luc, tandis que dans les parties oú se remarquent les expressions ou les tournures hébraïques ou araméennes, l'auteur utilisait des sources, á savoir ces premiers essais de littérature évangélique, composés en araméen ou en grec aramaïsant, dont il parle dans le prologue et dont nous avons admis plus haut l'existence. Le style de saint Luc est donc disparate. Néanmoins, on ne peut lui dénier l'unité dans le troisième Évangile aussi bien que dans les Actes. Son vocabulaire propre et ses formes syntactiques préférées se retrouvent dans toutes les parties de ses écrits. Cette unité de style résulte assurément de la liberté avec laquelle saint Luc reproduisait le contenu des sources qu'il consultait. Il ne les copiait pas servilement, mais les ordonnait dans la trame de son propre récit et les adaptait à son plan et à son but, en leur imprimant le cachet de sa manière d'écrire. Cette façon de composer explique le caractére littéraire de sa rédaction. Il n'a pas le pittoresque et le dramatique de saint Marc; mais s'il est rarement pathétique, s'il ne recherche pas l'émotion et la vie, il est toujours exact et précis comme un historien et il est parfois élégant et délicat. Aussi Renan, *Les Évangiles,* Paris, 1877, p. 283, a-t-il dit du troisième Évangile : « C'est le plus beau livre qu'il y ait. » Cf. Vogel, *Zur Characteristik des Lucas nach Sprache und Stil,* 1897.

X. Texte. — On savait depuis longtemps que le texte grec des ouvrages de saint Luc, surtout des Actes des Apôtres, nous était parvenu en deux états différents, représentés par deux séries de documents critiques : 1° le texte considéré comme étant le plus rapproché de l'original et reproduit dans les manuscrits onciaux ℵ, A, B, C, les deux plus anciennes versions syriaques, la Vulgate (au moins dans son ensemble) et spécialemant parmi les Péres grecs Clément d'Alexandrie, Origène et saint Chrysostome; 2° le texte dit occidental, qu'on retrouvait dans le *Codex Bezæ,* D, dans les versions phyloxénienne et sahidique, dans quelques anciens manuscrits latins et dans saint Irénée, saint Cyprien et saint Augustin, et qui reflétait l'état du texte aux IIe et IIIe siècles. Or de ce double état du texte, F. Blass a conclu á une double rédaction des ouvrages de saint Luc. Pour les Actes, l'auteur aurait rédigé à Rome comme un premier jet, qu'il aurait ensuite revisé avec soin et retouché pour le fond et la forme, avant de l'envoyer á Antioche à Théophile. Le premier jet, ou la rédaction β, est de-

meuré à Rome et s'est répandu en Occident, tandis que la rédaction plus soignée, α, se serait répandue d'Antioche dans tout l'Orient. M. Blass a édité la forme romaine : *Acta Apostolorum secundum formam quæ videtur romanam,* Leipzig, 1896. Il a émis ensuite une hypothèse analogue au sujet du troisième Évangile. Il a supposé que saint Luc l'avait rédigé en Palestine, pendant la captivité de saint Paul à Césarée, puis qu'arrivé à Rome avec l'apôtre, il l'avait retravaillé. Il a donné une édition de la rédaction définitive : *Evangelium secundum Lucam secundum formam quæ videtur romanam,* Leipzig, 1897. Ces hypothèses ont été vivement discutées. Bien que combattue, celle qui concerne les Actes a reçu bon accueil de plusieurs critiques, à qui il a semblé que les nombreux détails contenus dans la recension romaine dérivaient de l'auteur lui-même, étant si peu importants qu'ils n'auraient pas pu être interpolés ou retranchés plus tard. Toutefois, d'autres critiques ont fait ressortir les incorrections et le mauvais état du texte des Actes dans cette recension romaine, soi-disant originale. Voir en particulier B. Weiss, *Der Codex D in der Apostelgeschichte,* dans *Texte und Untersuch.,* Leipzig, 1897, nouvelle série, t. II, fasc. 1er. La double rédaction du troisième Évangile a eu moins de succès et les critiques l'ont généralement rejetée. Les variantes de cet écrit dans les deux séries de documents ne présentent pas le caractère constant et marqué qu'elles ont dans le texte des Actes. D'autre part, elles ne se distinguent pas assez fortement des variantes semblables que les trois autres Évangiles ont dans les mêmes documents. Il n'y a donc pas lieu d'admettre pour l'Évangile de saint Luc une double rédaction originale. Zahn, *Einleitung in das N. T.,* Leipzig, 1900, t. II, p. 339-360; J. Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1897; Id., *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 214-233; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.,* 1901, p. 357-360.

XI. Commentateurs. — 1° *Pères.* — Origène, *Fragmenta,* t. XIII, col. 1901-1910; *In Luc. homiliæ,* trad. lat. de S. Jérôme, *ibid.,* col. 1801-1900; *Pat. lat.,* t. XXVI, col. 221-332; Eusèbe, *Comment. in Luc.,* t. XXIV, col. 529-606; S. Athanase, *Fragmenta in Lucam,* t. XXVII, col. 1391-1404; S. Cyrille d'Alexandrie, *Explanatio in Luc. Ev.,* t. LXXII, col. 475-950; S. Ambroise, *Expositio Ev. sec. Luc.,* t. XV, col. 1527-1850; S. Augustin, *Quæst. Evangel.,* l. II, t. XXXV, col. 1333-1364; Arnobe le Jeune, *Adnotationes ad quædam Ev. loca,* t. LIII, col. 578-580; Tite de Bostra, *Lukascholien,* dans J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien* (*Texte und Untersuch.,* Leipzig, 1901, nouv. série, t. VI, fasc. 1er, p. 140-245). Le *Commentarius in Lucam,* publié sous le nom de Tite par Cramer, *Catenæ græc. Patrum,* Oxford, 1844, t. II, p. 3-174, n'est pas de lui. Voir J. Sickenberger, *op. cit.,* p. 16-41. La Chaîne de Nicétas d'Héraclée sur saint Luc a été partiellement publiée dans une traduction latine par Cordier, *Catena græcorum Patrum in Lucam,* Anvers, 1628, et en grec par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* Rome, 1837, t. IX, p. 626-724. Cf. J. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia,* dans *Texte und Unters.,* Leipzig, 1902, nouv. série, t. VII, fasc. 4.

2° *Moyen âge.* — Bède, *In Luc. Ev. expositio,* t. XCII, col. 301-634; Druthmar, *Brevis expositio in Luc. Evang.,* t. CVI, col. 1503-1514; Théophylacte, *Enarr. in Ev. Lucæ,* t. CXXIII, col. 683-1126; Euthymius, *Comment. in Lucam,* t. CXXIX, col. 853-1102; Albert le Grand, *In Lucam,* dans *Opera,* Paris, 1894, t. XXII, XXIII; S. Bonaventure, *Comment. in Ev. S. Lucæ,* dans *Opera,* Quaracchi, 1895, t. VII, p. 1-604.

3° *Temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — Sans parler des commentaires qui embrassent la Bible entière ou les quatre Évangiles, tels que ceux de Maldonat, de Jansénius, de Corneille de la Pierre, de Luc de Bruges, de Calmet, etc., nommons deux commentaires spéciaux sur saint Luc : Stella, *In Evangelium Lucæ,* 2 in-f°, Salamanque, 1575, souvent réédité; F. Tolet, *Comment. in J. C. D. N. Evangelium sec. Lucam,* Rome, 1600, plusieurs fois réimprimé. Au XIXe siècle, Schegg, *Evangelium nach Lucas,* Munich, 1861-1865, 3 vol.; Bisping, *Exegetisches Handbuch zum N. T.,* 1868, t. II; Curci, *Il Nuovo Testamento,* Turin, 1879, t. I; Mac Evilly, *An Exposition of the Gospel of S. Luke,* Dublin, 1879; Fillion, *Évangile selon S. Luc,* Paris, 1882; Schanz, *Commentar über das Évangelium des heiligen Lucas,* Tubingue, 1882; Liagre, *Commentarius in libros historicos N. T.,* Tournai, 1889, t. II; Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam,* Paris, 1896; Ceulemans, *Comment. in Ev. sec. Marcum et in Ev. sec. Lucam,* Malines, 1899; Girodon, *Commentaire critique et moral sur l'Évangile selon saint Luc,* Paris, 1903.

2. *Protestants.* — Bornemann, *Scholia in Lucæ Evangelium,* Leipzig, 1830; Ritschl, *Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas,* Tubingue, 1846; Van Oosterzee, *Das Evangelium nach Lucas,* Bielefeld, 1859; 4e édit. par Lange, 1880; Heubner, *Erklärung der Evangelien Lucas und Johannes,* 2e édit., 1860; Bleek, *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien,* édit. H. Holtzmann, 2 vol., Leipzig, 1862; Keil, *Kommentar über die Evangelien des Markus und des Lukas,* Leipzig, 1879; Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc,* 2 in-8°, Neuchâtel, 1871; 3e édit., 1888-1889; B. Weiss, *Die Ev. des Markus und Lucas,* Göttingue, 9e édit., 1901; Nösgen, *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lucas,* Munich, 2e édit., 1896; Hahn, *Das Evangelium des Lukas,* 2 vol., Breslau, 1892, 1894; Holtzmann, *Die Synoptiker und Apostelgeschichte,* 3e édit., Tubingue, 1901; Abbott, *The Gospel according to Luke,* Londres, 1878; Jones, *Speaker's Commentary, New Testament,* 3e édit., Cambridge, 1872, t. I; Farrar, *The Gospel according to St. Luke,* Cambridge, 1880; Plummer, *Commentary on the Gospel according to St. Luke,* Édimbourg, 1896; 3e édit., 1900; A. Wright, *The Gospel according to St. Luke,* Londres, 1900.

XII. Bibliographie. — Patrizi, *De Evangeliis,* l. I, c. III, Fribourg-en-Brisgau, 1852, p. 62-92; Aberle, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 60-83; Kaulen, *Einleitung in die heiligen Schrift A. und N. T.,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 413-427; Jos. Grimm, *Die Einheit des Lucasevangelium,* Mayence, 1863; Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.,* 6e édit., Brunswick, 1887, p. 200-218; R. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros,* Paris, 1886, p. 110-169; Trochon et Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte,* Paris, 1898, t. III, p. 97-121; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 385-390; Trenkle, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 114-123; Al. Schäfer, *Einleitung in das N. T.,* Paderborn, 1898, p. 229-248; P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1897, p. 39-46; Godet, *Introduction au N. T.,* Paris et Neuchâtel, 1900, t. II, p. 443-670; Zahn, *Einleitung in das N. T.,* 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 334-441; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.,* 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 259-266; J. Belser, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 104-213.

E. Mangenot.

3. LUC ou **LUCAS** François, dit de Bruges, prêtre et théologien catholique flamand, né à Bruges, en 1549, mort à Saint-Omer, le 19 février 1619. Il eut pour maîtres Guillaume d'Harlem et Montanus, et acquit une profonde connaissance des langues grecque, hébraïque, chaldéenne et syriaque. En 1602, il fut nommé archidiacre et doyen de la cathédrale de Saint-Omer. Il est

connu, en latin, sous le nom de *Lucas Brugensis.* Nous avons de lui : *Notationes in Biblia sacra,* in-f°, Anvers, 1580, 1583, et in-4°, 1581; in-f°, Leipzig, 1657. — *Variæ lectiones Veteris et Novi Testamenti, vulgatæ latinæ editionis collectæ,* in-f°, Louvain, 1580-1583, où il a mis une préface et des notes nombreuses qui sont fort estimées. — *Romanæ correctionis in latinis Bibliis jussu Sixti V recognitis loca insigniora,* in-12, Anvers, 1603; Venise, 1745. — *Itinerarium Jesu Christi ex IV Evangeliis.* — *Commentarii in Evangelia,* 4 in-f°, Anvers, 1606, auxquels fait suite le commentaire intitulé : *Notarum ad varias lectiones in IV Evangeliis occurrentes libellus duplex, quorum uno græcæ, altero latinæ varietates explicantur,* ainsi que *De usu chaldaicæ Bibliorum paraphraseos, sive apologia pro chaldaico paraphraste, jussu theologorum Lovaniensium scripta.* — *Sacrorum Bibliorum vulgatæ editionis concordantiæ,* 5 in-f°, Anvers, 1617; La Haye, 1712. C'est la première bonne concordance de la Bible qui ait été publiée. — Enfin Luc prit part à la publication de la Bible polyglotte d'Anvers, et à la *Biblia hebræa et latina Ariæ Montani* (Genève, 1609). Voir A. C. de Schrevel, dans la *Biographie nationale,* publiée par l'Académie de Belgique, t. XII, 1892, col. 550-563.

A. REGNIER.

LUCIEN D'ANTIOCHE. — I. HISTOIRE. — Lucien, né à Samosate vers le milieu du IIIe siècle, commença ses études à Édesse sous un certain Macaire et vint les poursuivre à Antioche sous Malchion. Il y fut ordonné prêtre et y jouit d'une grande réputation d'éloquence et de doctrine. Selon Théodoret, citant une lettre d'Alexandre d'Alexandrie à Alexandre de Constantinople, il aurait passé de longues années exclu de l'Église : Ἀποσυναγωγὸς ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετοῦς χρόνου. *H. E.,* 3, t. LXXXII, col. 901. Si le fait est vrai, on est surpris qu'aucun autre écrivain du IVe ou du Ve siècle n'incrimine son orthodoxie et que tous, au contraire, avec Eusèbe, *H. E.,* IX, 1, t. XX, col. 809, saint Jérôme, *De viris illust.,* 77, t. XXIII, col. 685, et saint Jean Chrysostome, *Homilia in sanct. martyr. Lucianum,* t. L, col. 519-526, le comblent d'éloges. On sait que plus tard les ariens et les macédoniens se réclamèrent de lui et lui attribuèrent une profession de foi hétérodoxe; mais Sozomène, qui rapporte ces accusations, *H. E.,* III, 5, t. LXVII, col. 1044, ne s'y associe point, et Nicéphore, *H. E.,* IX, 5, t. CXLVI, col. 236, les répudie expressément comme mensongères. L'auteur du Dialogue sur la Trinité, imprimé parmi les œuvres de saint Athanase, t. XXVIII, col. 1203-1205, défend lui aussi l'orthodoxie de Lucien. Lucien souffrit le martyre à Nicomédie sous Maximin, l'an 311 ou 312. Il fut enseveli à Hélénopolis. Cf. *Acta sanctorum,* au 7 janvier, t. I, p. 357-364; Siméon Métaphraste, même date, t. CXIV, col. 397-416; c'est à ce dernier que Suidas, *Lexicon,* édit. Bernhardy, au mot Λουκιανός, t. II, 1853, col. 607-608, a emprunté sa notice.

II. ÉDITION CRITIQUE DES SEPTANTE. — 1° *Témoignages des auteurs anciens.* — En Lucien, le critique nous intéresse plus que l'homme privé. Malheureusement, les auteurs qui nous parlent de lui répètent tous à peu près les mêmes détails. Saint Jérôme est le plus explicite. Cf. *De vir. illustr.,* 77, t. XXIII, col. 685; *Epist.* CVI, *ad Sunniam et Fret.,* t. XXII, col. 838. Le texte suivant, *Præf. in Par.,* t. XXVIII, col. 1324 (répété *Adv. Rufin.,* II, 27), quoique bien connu, est si fondamental en cette matière qu'il est nécessaire de le transcrire ici : *Alexandria et Ægyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani* (variante : *Juliani*) *martyris exemplaria probat; mediæ inter has provinciæ Palæstinos* (variante préférable : *Palæstinæ*), *codices legunt, quos ab Origene elaboratos, Eusebius et Pamphilus vulgaverunt : totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat.* Ce texte nous apprend deux choses très intéressantes : 1. qu'il y avait, au temps de saint Jérôme, trois principales recensions des Septante : celle d'Hésychius, celle de Lucien et celle d'Origène; 2. que la recension de Lucien était généralement adoptée en Asie Mineure, d'Antioche à Constantinople. On ne sait comment concilier ce détail précis avec la donnée fournie à Sunnia, t. XXII, col. 838 : *Sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Cæsariensis Eusebius, omnesque Græciæ tractatores* κοινήν, *id est communem appellant atque vulgatam, et a plerisque nunc* Λουκιανὸς *dicitur; aliam Septuaginta interpretum quæ in* ἑξαπλοῖς *codicibus reperitur.* Le pseudo-Athanase, *Synopsis Script.,* 77, t. XXVIII, col. 436, rapporte qu'on trouva l'autographe de Lucien muré dans une construction de Nicomédie. Le même écrivain prend la recension de Lucien pour une septième version pareille aux six autres qu'Origène avait utilisées dans ses *Octaples.* Ce passage se trouve copié dans un opuscule imprimé à la suite des œuvres de Théodoret, t. LXXXIV, col. 29. Un manuscrit de Théodoret contient une note très précieuse : Il faut savoir que le sigle ō désigne les Septante, ᾱ Aquila, σ̄ Symmaque, θ̄ Théodotion, etc. λ_{o} désigne Lucien. Voir le texte grec dans Field, *Origenis Hexapla,* t. I, p. LXXXV. Cette note concorde avec l'avis contenu dans la lettre-préface de la version arabe du texte syro-hexaplaire, qui nous avertit que les leçons de Lucien sont indiquées par la lettre *L.*

2° *Manuscrits de la recension de Lucien.* — C. Vercellone, *Variæ lectiones vulg. lat. Biblior.,* Rome, 1860-1862, t. II, p. 435-436, après avoir reproduit tout au long des variantes très remarquables de II Reg., XXIII, extraites de la marge du codex *Gothicus Legionensis,* ajoutait : « Toutes ces leçons lui sont communes avec les manuscrits 19, 82, 93, 108 de Holmes. Il faut que ces manuscrits appartiennent à une même recension, qui est, à peu de chose près, reproduite dans la Polyglotte d'Alcala, basée elle-même sur le codex 108. » Le codex 108 (Vatican 330) avait été, en effet, envoyé de Rome au cardinal Ximénez, qui s'en était presque exclusivement servi pour l'édition des livres historiques. On avait ainsi un groupe de manuscrits des Septante, étroitement apparentés; mais on ignorait encore la relation qui les rattachait à Lucien. On savait bien par les textes cités plus haut que le sigle λ_{o}, en grec, et la lettre *lomad,* en syriaque, désignaient Lucien; et Hodius avait déjà attiré l'attention sur ce point; mais on n'avait pas tenu grand compte jusqu'alors de cette particularité, parce que Montfaucon voyait dans le λ l'initiale de οἱ λοιποί (les autres) et que certains érudits pensaient que le *lomad* devait être un *gomal,* désignant les *trois* versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. — Sur les indications de M. Ceriani, préfet de la Bibliothèque Ambrosienne à Milan, Field, l'éditeur des Hexaples, examina les sept leçons marquées d'un *lomad* dans la traduction syro-hexaplaire du codex *Parisiensis* (Bibliothèque nationale, syriaque 27). Ce codex a été édité depuis par P. de Lagarde, *Veteris Test. ab Origene recensiti fragmenta apud Syros,* Gœttingue, 1880. Il contient des fragments du quatrième livre des Rois et porte en marge la lettre *lomad* devant des leçons spéciales aux endroits suivants : IX, 9, 28; X, 24, 25; XI, 1; XXIII, 33, 35. Field trouva ces variantes conformes au groupe de manuscrits signalés ci-dessus; ces manuscrits appartenaient donc à la recension de Lucien. Procédant de même pour les passages des prophètes, qui dans le codex Barberini portent le sigle λ, Field constata que ces leçons étaient communes aux codex numérotés 22, 36, 48, 51, 61, 90, 93, 144, 147, 233, 308 de Holmes. Field, *Origenis Hexapl. quæ supersunt,* Oxford, 1875, t. I, p. LXXXVII-LXXXVIII. — Si les codex énumérés ci-dessus représentaient bien, comme on le supposait, la recension de Lucien, on devait s'attendre à trouver les

mêmes leçons caractéristiques dans Chrysostome et dans Théodoret, puisque, au témoignage de saint Jérôme, les exemplaires de Lucien étaient généralement employés d'Antioche à Constantinople. Les recherches faites par Field, par P. de Lagarde et par d'autres, confirmèrent ces prévisions et servirent de contrôle à l'hypothèse. — Bref, on regarde aujourd'hui comme appartenant principalement à la recension de Lucien — les textes sont rarement purs de tout mélange — les codex suivants : 19, 22, 36, 48, 51, 61, 82, 90, 93, 95, 108, 118, 144, 147, 153, 185, 231, 233, 308 de la numérotation de Holmes; de plus: Paris, Coislin grec, 184; Athènes, Biblioth. nat., 44; pour les Pères : saint Jean Chrysostome et l'école d'Antioche; pour les versions : la *vetus latina,* la gothique d'Ulfilas, la syriaque philoxénienne, la slavonique, la version arménienne (partiellement). Cf. Swete, *Introd. to the Old Test. in Greek,* Cambridge, 1900, p. 482. P. de Lagarde a édité les livres historiques, selon la recension de Lucien, d'après cinq manuscrits : 108, 82, 19, 93, 118 de Holmes : *Librorum Vet. Test. canonicor. pars prior græce,* Gœttingue, 1883. Cf. *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung des A. T.,* Gœttingue, 1882. Faute de fonds, il est mort sans pouvoir publier le reste. Il avait exclu de son édition les livres deutérocanoniques : Judith, Tobie, Machabées.

III. Caractères de la recension de Lucien. — M. Driver, *Notes on the Hebrew Text of Samuel,* Oxford, 1890, croit pouvoir caractériser de la sorte le travail critique de Lucien : 1. Fréquente substitution de synonymes; 2. Doublets provenant d'une double version, laissés côte à côte dans le texte; 3. Adoption de leçons qui supposent un texte hébreu supérieur au texte massorétique. — Le second caractère est particulièrement frappant. Voici quelques exemples : Is., XXIV, 23, les Septante traduisent : καὶ τακήσεται ὁ πλίνθος, καὶ πεσεῖται τὸ τεῖχος, ce que Symmaque rend par : καὶ ἐντραπήσεται ἡ σελήνη, καὶ αἰσχυνθήσεται ὁ ἥλιος. Lucien retient et accole les deux versions, dont l'une, celle des Septante, est certainement un contresens occasionné par une mauvaise leçon. Ezech., XXXI, 10, est traduit par les Septante : καὶ εἶδον ἐν τῷ ὑψωθῆναι αὐτόν, au lieu qu'il faudrait : « Et son cœur s'éleva dans sa superbe. » Lucien en fait : καὶ ἐπήρθη ἡ καρδία αὐτοῦ ἐπὶ τῷ ὕψει αὐτοῦ, καὶ εἶδον ἐν τῷ ὑψωθῆναι αὐτόν. — La substitution de synonymes semble assez arbitraire, du moins il est difficile d'y découvrir une loi fixe. Voir Field., *Hexapla,* t. I, p. XC. — Comme Lucien, de même qu'Origène, cherchait à se rapprocher de l'hébreu, on remarque quelquefois entre le texte hexaplaire et Lucien une certaine ressemblance; mais cette ressemblance est assez superficielle. Un détail qui a son importance parce qu'il a servi de confirmation à la découverte du texte de Lucien, c'est que ce critique, d'après le témoignage d'un auteur syriaque, copié par M. Ceriani dans un manuscrit du Musée Britannique (addition. 12159, fol. 302), remet ἀδωναῒ κύριος dans les passages d'Ézéchiel où les autres manuscrits des Septante ont simplement κύριος. Et cela se vérifie en effet dans les codex 22, 36, 48.

Voici à titre de spécimen, les dernières paroles de David, II Reg., XXIII, 1-5, d'après le manuscrit grec 330 du Vatican qu'on suppose représenter la recension de Lucien. Nous maintenons les abréviations, l'accentuation et la ponctuation du codex, qui n'emploie pas l'iota souscrit et, entre autres singularités, place l'esprit sur la première lettre de la diphtongue initiale. Dans son édition de Lucien, Lagarde reproduit presque sans changement le codex vat. 330 (108 de Holmes). Dans les versets ci-joints il met seulement ἄρχε au lieu de ἄρχαι (ligne 9) :

Vat. grec. 330, fol. 282 v°

πιστὸς δαδ υἱὸς ἰεσσαί· πιστὸς ἀνὴρ,
ὃν ἀνέστησεν ὁ θς χριστόν· ὁ θς ἰακὼϐ :
καὶ ὡραῖος ὁ ψαλμὸς τοῦ ἰηλ
πμα κυριόυ ἐλάλησεν ἐν μοὶ·
καὶ λόγος αὐτοῦ ἐπὶ γλώσσησμου·
εἶπεν ὁ θς ἰακώϐ·
ἐν ἐμοὶ λαλῆσαι πλάστης ἰηλ·
ἄρξον ἐν ἀνοις δικαίως·
ἀρχαὶ φόϐω θῦ ὡς φῶς τὸ προϊνὸν·
καὶ ἀνατελεῖ ἥλιος τὸ πρωϊ·
καὶ οὐ σκοτάσει ἀπὸ φέγγους·
ὡς ὑετὸς ὡς βοτάνη ἐκ γῆς·
ὅ τι οὐχ οὕτως ὁ οἶκόσμου μετά θῦ·
ὅ τι διαθήκην αἰώνιον ἔθετό μοι
σῶσαι με ἑώς ὧδε ἐν πᾶσι,
καὶ φυλάξει αὐτήν·

Texte des Septante de Swete, t. I, p. 663

1. — Πιστὸς Δαυεὶδ υἱὸς Ἰεσσαί, καὶ πιστὸς ἀνὴρ
ὃν ἀνέστησεν Κύριος ἐπὶ χριστὸν θεοῦ Ἰακώϐ,
καὶ εὐπρεπεῖς ψαλμοὶ Ἰσραήλ·
2. — πνεῦμα Κυριόυ ἐλάλησεν ἐν ἐμοί,
καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐπὶ γλώσσης μου·
3. — λέγει ὁ θεὸς Ἰσραήλ·
ἐμοὶ ἐλάλησεν φύλαξ ἐξ Ἰσραήλ Παραϐολὴν εἰπόν
Ἐν ἀνθρώπῳ πῶς κραταιώσητε φόϐον Χριστοῦ;
4. — καὶ ἐν θεῷ φωτὶ πρωίας ἀνατεῖλαι ἥλιος,
τὸ πρωὶ οὐ Κύριος παρῆλθεν
ἐκ φέγγους·
καὶ ὡς ἐξ ὑετοῦ χλόης ἀπὸ γῆς.
5. — οὐ γὰρ οὗτος ὁ οἶκός μου μετὰ Ἰσχυροῦ;
διαθήκην γὰρ αἰώνιον ἔθετό μοι,
ἑτοίμην ἐν παντὶ καιρῷ,
πεφυλαγμένην.

Nous donnons aussi, comme terme de comparaison, la version latine contenue dans la marge du Codex *Gothicus Legionensis*, dont la collation se conserve au Vatican, latin 4859. Nous avons dit que Vercellone avait remarqué les rapports entre cette version et le texte grec de quatre manuscrits parmi lesquels se trouve notre codex 330. Cette observation fit faire un grand pas à la découverte de la recension de Lucien :

Vulgate, II Reg., XXIII, 1-5.

1. — Dixit David filius Isai : dixit vir cui
constitutum est de christo Dei Jacob,
egregius psaltes Israel.
2. — Spiritus Domini locutus est per me,
et sermo ejus per linguam meam.
3. — Dixit Deus Israel mihi,
locutus est fortis Israel,
dominator hominum,
justus dominator in timore Dei.
4. — Sicut lux auroræ, oriente sole,
mane absque nubibus rutilat,
et sicut pluviis germinat herba de terra.

Vat. latin 4859, pars 1, fol. 116 v°.

Fidelis David filius Jesse, fidelis vir quem
suscitavit Deus Christum Dei Jacob :
et speciosus psalmus Israel.
Spiritus Domini locutus in me,
et verbum ejus in lingua mea est,
Dixit Deus Jacob,
in me locutus est custos Israel,
parabolam dic hominibus
juste incipit in timore Domini.
Quasi lux matutina et orietur sol mane
et non tenebrescet a lumine;
quasi pluvia, quasi herba de terra.

Vulgate, II Reg., XXIII, 1-5.
Nec tanta est domus mea apud Deum,
ut pactum æternum iniret mecum,
firmum in omnibus
atque munitum.

Vat. latin 4859, pars I, fol. 116 v°.
Quoniam non sic domus mea cum Deo
quoniam testamentum æternum posuit mihi
paratum salvare me quæ in omnibus
et custodiet hæc.

Il est évident de prime abord : 1. que la version du codex *Gothicus* suppose un texte grec très voisin de la recension dite de Lucien; 2. que la recension de Lucien suppose un texte hébreu différent du texte massorétique, lequel est identique au fond avec celui qu'a eu sous les yeux l'auteur de la Vulgate; 3. que la recension de Lucien, dans le passage cité, équivaut à une traduction nouvelle : c'est le cas en particulier pour les morceaux difficiles où le texte original est moins bien conservé et peut s'entendre de plusieurs façons. Mais la différence entre les Septante et Lucien est rarement aussi accentuée. — La polyglotte d'Alcala suit d'abord assez fidèlement le codex 108 (de Holmes) qui lui servait de prototype; mais elle l'abandonne à partir du verset 4.

IV. Lucien et le Nouveau Testament. — Saint Jérôme, dans sa lettre à Damase, *Præf. in Evang.*, t. XXIX, col. 527, parle de *codices. quos a Luciano et Hesychio nuncupatos, paucorum hominum asserit perversa contentio.* D'après sa remarque formelle, il s'agit du Nouveau Testament aussi bien que de l'Ancien. A la fin du décret de Gélase nous trouvons cette mention : *Evangelia quæ falsavit Lucianus, apocrypha,* t. LIX, col. 162, qui semble faire écho à la protestation de saint Jérôme. Mais l'authenticité du décret de Gélase est très suspecte, surtout pour les derniers articles. Ce sont, dans l'antiquité, les seules traces d'une recension du Nouveau Testament entreprise par Lucien. Cependant Westcott et Hort, *The New Testament in Greek,* Cambridge, 1882, *Introd.*, p. 138, regardent comme assez probable que Lucien ait pris part à la revision du texte qu'ils appellent syrien.

V. Conclusions. — 1. On ne sait rien de positif sur la participation de Lucien à une recension du Nouveau Testament. — 2. Au contraire, on est arrivé à déterminer avec une certitude suffisante, au moyen d'indices convergents, les versions et les manuscrits qui représentent sa recension des Septante. — 3. Cependant, comme les textes sont presque toujours mêlés et qu'il est souvent difficile de ramener une leçon à sa véritable origine, il faut se garder de croire que nous soyons en mesure de reconstituer dans ses détails la recension de Lucien. P. de Lagarde lui-même ne regarde pas son édition comme définitive. — 4. Le plus pressé en ce moment semble être de restituer les Hexaples, en utilisant tous les moyens aujourd'hui à notre disposition. On classerait ensuite tous les manuscrits connus des Septante d'après la recension à laquelle ils appartiennent Alors seulement une édition définitive de la version alexandrine deviendrait possible. Tout porte à croire que la recension de Lucien servirait beaucoup à ce travail.

F. Prat.

LUCIFER (hébreu : *hêlêl;* Septante : ἑωσφόρος; Vulgate : *lucifer*), planète connue en astronomie sous le nom de Vénus.

1° Vénus est une des planètes inférieures, c'est-à-dire de celles qui sont plus voisines du soleil que la terre. Sa distance au soleil, par rapport à cette dernière, est seulement de 0,72. Elle paraît osciller tantôt à l'est, tantôt à l'ouest du soleil, de 45° à 48° dans chaque sens. Dans le premier cas, on la voit le soir, s'éloignant, puis se rapprochant du point de l'horizon où le soleil se couche; dans le second, on la voit le matin, exécutant le même mouvement avant le lever du soleil. La révolution de l'astre dure environ 225 jours; mais c'est seulement au bout de 584 jours qu'il occupe la même position relativement au soleil et à la terre. Vénus a des phases, comme la lune. Sa lumière est blanche et surpasse en éclat celle de toutes les autres planètes. Cependant cet éclat n'atteint pas son maximum quand le disque est complètement éclairé, car alors l'astre est à son plus grand éloignement par rapport à nous; il se montre quand l'astre, encore voisin de la terre, marche vers son premier quartier, ou abandonne son dernier. Les anciens n'ont pas connu les phases de Vénus, à cause de la faiblesse de son diamètre apparent. Mais les Égyptiens s'étaient rendu compte de l'identité de *Bonou,* « oiseau, » l'astre en deux personnes, qui se montre tantôt le soir et tantôt le matin. Ils lui donnaient pour cela deux autres noms, *Ouâiti,* l'étoile solitaire qui apparaît la première après le coucher du soleil, et *Tiou-noutiri,* le dieu qui salue le soleil à son lever. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 96. Les Grecs appelaient cette planète Ἑωσφόρος, « qui amène l'aurore, » Ἕσπερος, « l'étoile du soir, » et Φωσφόρος, « porte-lumière; » les Latins *Lucifer,* « porte-lumière, » *Vesper,* « étoile du soir, » et *Venus,* à cause de sa beauté. Nous l'appelons aussi « étoile du matin » et « étoile du berger ».

2° Dans sa prophétie contre Babylone, Isaïe, XIV, 12, interpelle le roi en ces termes : « Te voilà donc tombé du ciel, Lucifer, fils de l'aurore, » *hêlêl bên šahar,* ὁ Ἑωσφόρος ὁ πρωῒ ἀνατέλλων, *Lucifer qui mane oriebaris,* « Lucifer, qui te levais au matin. » Le monarque assyrien l'emportait jadis en puissance et en gloire sur tous les autres princes, comme la planète dépasse en éclat les autres étoiles. Le mot *hêlêl* vient de *hâlal,* qui signifie « briller », comme l'arabe *halal* et l'assyrien *elêlu.* Aquila et le Syriaque l'ont fait venir de *yâlal,* « se lamenter. » Saint Jérôme, *In Is.*, V, 14, t. XXIV. col. 161, adoptant leur interprétation, traduit *hêlêl* par *ulula,* « effraie, » mot latin qui a une ressemblance phonétique avec l'hébreu. Il ajoute d'ailleurs que ce nom désigne Lucifer, parce que celui-là doit pleurer et se lamenter, qui autrefois dans sa gloire a été comparé à la splendeur de l'astre du matin. — Ce texte d'Isaïe, bien que se rapportant littéralement au roi de Babylone, a été souvent appliqué au démon, le grand déchu du ciel, dont la ruine a surpassé toutes les autres en honte et en profondeur. — Le grand-prêtre Simon, fils d'Onias, est comparé à l'étoile du matin, à cause de l'éclat de son ministère et de sa vertu. Eccli., L, 6. — Le Fils de Dieu doit donner au vainqueur l'étoile du matin, qui représente ici la gloire du ciel. Apoc., II, 28, — Jésus-Christ lui-même est appelé par saint Pierre le Lucifer qui doit se lever dans les cœurs des chrétiens, par la grâce et la lumière de la foi en cette vie, et ensuite en personne à son second avènement. II Pet., I, 19. — Saint Jean le nomme aussi « l'étoile brillante du matin ». Apoc., XXII, 16. — Dans sa liturgie du samedi-saint, à l'*Exultet,* l'Église reprend ce titre donné au Sauveur. Elle souhaite que le Lucifer matinal trouve le cierge pascal allumé, « ce Lucifer qui ne connaît pas de déclin, et qui, revenu des enfers, a fait briller sa pure lumière sur le genre humain. » — Malgré son sens littéral et son application à Jésus-Christ, le nom de Lucifer a fini par ne garder dans la tradition chrétienne que le sens péjoratif qui lui vient de son application à Satan. Encore les Pères remarquent-ils que ce nom n'est pas propre au démon et qu'il indique seulement ce que l'ange déchu était avant sa révolte. Cf. Pétau, *De angelis,* III, III, 4.

3° La Vulgate emploie encore le mot *lucifer* pour traduire *boqêr,* « la lumière du matin, » Job, XI, 17; *mazzârôt,* « les signes du zodiaque, » Job, XXXVIII, 32, et *šahar* « l'aurore. » Ps. CX (CIX) 3. H. Lesêtre.

LUCIUS (grec : Λεύκιος), nom d'un consul romain, d'un Cyrénien et d'un parent de saint Paul.

1. LUCIUS, consul romain qui écrivit à Ptolémée VII Physcon, roi d'Égypte, la lettre par laquelle il lui faisait savoir que le grand-prêtre Simon avait envoyé une ambassade à Rome pour renouveler l'alliance conclue en 161 avant J.-C entre les Romains et Judas Machabée. Les Romains, lui disait-il, ont reçu le bouclier d'or que leur offrait Simon. C'est pourquoi il leur a plu d'écrire aux rois et aux peuples de ne pas attaquer les Juifs et de ne pas porter secours à ceux qui les attaqueraient. Ils devaient en outre renvoyer en Judée les fugitifs de ce pays réfugiés chez eux. Copie de cette lettre était adressée à Démétrius II de Syrie, à Attale II de Pergame, à Ariarathe V de Cappadoce, à Arsace VI roi des Parthes, à Lampsaque, aux Spartiates, à Délos, à Mynde, à Sicyone, en Carie, à Samos, en Pamphylie, en Lycie, à Halicarnasse, à Coos, à Sidé, à Aradon, à Rhodes, à Phaselis, à Gortyne, à Gnide, à Chypre et à Cyrène. I Mach., XV, 16-23. Voir tous ces mots. Le consul est désigné seulement par son prénom, il y a donc lieu de chercher parmi les magistrats de cette époque quel est le Lucius dont il s'agit ici. Trois noms ont été mis en avant avec plus ou moins de vraisemblance.

1° *Lucius Cæcilius Metellus Calvus* qui fut consul en 142 avant J.-C. Sans doute Simon envoya une ambassade à Rome avant le décret des Juifs en sa faveur, décret qui est daté du 18 du mois d'Elul de l'an 172 des Séleucides, c'est-à-dire de l'an 140 avant J.-C. I Mach., XIV, 24-27. Néanmoins il est peu probable que l'ambassade soit antérieure de deux ou trois ans au décret et que la réponse ait été faite par le consul de l'an 142.

2° *Lucius Valerius*, préteur. Ceux qui regardent comme possible l'identification de ce personnage avec le consul Lucius s'appuient sur un texte de Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VIII, 5. L'écrivain juif donne à la date du mois Panemos de la neuvième année du règne d'Hyrcan II, 54 avant J.-C., un sénatus-consulte que la plupart des historiens modernes identifient avec celui qui fut voté au temps de Simon. Lucius Valerius, fils de Lucius, préteur, présida la séance du sénat aux ides de décembre, c'est-à-dire le 13 de ce mois, dans le temple de la Concorde. Ses assesseurs furent Lucius Copinius, fils de Lucius, de la tribu Collina, et Papirius, de la tribu Quirina. Les ambassadeurs juifs qui comparurent devant le sénat s'appelaient Alexandre, fils de Jason, Numénius, fils d'Antiochus, et Alexandre, fils de Dorothée. Ils offrirent un bouclier d'or en signe d'amitié. Le sénat fit alliance avec les Juifs et écrivit aux rois et aux villes indépendantes de ne pas leur nuire et de respecter leur pays. La teneur du sénat-consulte est identique à la lettre de Lucius. I Mach., XV, 16-23. Josèphe se serait donc trompé de date, à moins que le même fait ne se soit reproduit deux fois. Quant à la confusion entre le titre de préteur et celui de consul, elle est explicable par la traduction du grec en hébreu et de l'hébreu en grec, et par le fait que dans cette langue le préteur est appelé στρατηγός et le consul στρατηγὸς ὕπατος.

3° *Lucius Calpurnius Pison*, consul en 139. La date de son consulat coïncide avec celle de l'envoi de cette lettre. C'est l'hypothèse la plus généralement admise. On donne souvent à ce personnage le prénom de Cnéius, mais la meilleure leçon de Valère Maxime, I, III, 2, édit Teubner, 1888, p. 17, le nomme Lucius. C'est à cette occasion que le même auteur rapporte l'intervention du préteur Hispalus qui força à retourner chez eux les Juifs qui essayaient d'implanter leur culte à Rome. Valère Maxime, I, III, 2. La date du consulat de Lucius Calpurnius Pison est celle de l'année où les ambassadeurs juifs retournèrent à Jérusalem, c'est-à-dire l'an 174 des Séleucides, 139-138 avant J.-C.

BIBLIOGRAPHIE. — Mendelssohn, *De senatus consulti Romanorum ab Josepho Antiq., XIV, VIII, 5, relati temporibus*, in-8°, Leipzig, 1873; Ritschl, *Eine Berichtigung der republicanischen Consularfasten*, dans le *Reinische Museum*, t. XXVIII, 1873, p. 586-614; t. XXIX, 1874, p. 337; Th. Mommsen et Ritschl, dans le *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1874, p. 231-238; Lange, dans le *Jahrbericht über die Fortschritte der classischen Alterthums-wissenschaft*, de Bursian, t. I, 1873, p. 872-876; Th. Mommsen, *Der Senatusbeschluss bei Josephus, Antiq., XIV, VIII, 5*, dans l'*Hermès*, t. IX, 1875, p. 281-291; Mendelssohn et Ritschl, *Der römische Senatusbeschluss bei Josephus*, dans le *Rhein. Museum*, t. XXX, 1875, p. 419-435; Wieseler, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, 1875, p. 524; 1877, p. 281-290; Grimm, dans la *Zeitschrift für wissenschaftl. Theolog.*, 1876, p. 121-132; E. Schürer, *Geschichte der Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8° Leipzig, 1890, t. I, p. 199-200.

E. BEURLIER.

2. LUCIUS de Cyrène (grec : Λούκιος ὁ Κυρηναῖος; Vulgate : *Lucius Cyrenensis*). Les Actes des Apôtres, XIII, 1, nomment Lucius de Cyrène parmi les prophètes et les docteurs qui enseignaient à Antioche et qui, sur l'ordre de l'Esprit-Saint, imposèrent les mains à Barnabé et à Saul, destinés par lui à une mission particulière. Act., XIII, 1-3. On ne sait rien par ailleurs sur ce personnage. Les *Constitutions apostoliques*, VII, 46, t, I, col. 1053, disent que saint Paul établit un Lucius comme évêque à Cenchrées : on ne peut savoir si c'est celui-ci ou un autre. L'hypothèse qui l'identifie avec saint Luc est inadmissible : le nom de celui-ci, Λουκᾶς, est une abréviation de Λουκάνος. Le pseudo-Hippolyte, *De LXX Apost.*, 44, t. X, col. 955, compte Lucius parmi les soixante-douze disciples et le fait évêque de Laodicée. D'après les martyrologes d'Usuard et d'Adon, il aurait été le premier évêque de Cyrène. L'Église latine célèbre sa fête le 6 mai. Voir *Acta sanctorum*, 6 mai, t. II, 1680, p. 99, Voir LUC, col. 379. E. BEURLIER.

3. LUCIUS, parent de saint Paul. Dans Rom., XVI, 21, Lucius est nommé avec Timothée Jason et Sosipater parmi les parents de saint Paul qui saluent les Romains. Nous ne savons rien de ce personnage, en dehors de ce qui est dit de lui à cet endroit, et il est impossible de savoir s'il doit être ou non identifié avec le précédent. Si c'est le même personnage, comme on le croit communément, sa parenté avec saint Paul montre clairement qu'il est Juif; par conséquent il n'est pas le même que saint Luc qui n'est jamais appelé parent de l'Apôtre, Col., IV, 14; II Tim., IV, 11; Philem., 24, et qui n'était pas Juif d'origine. E. BEURLIER.

LUCKE Gottfried Christian Friedrich, théologien allemand protestant, né à Egeln près de Magdebourg, le 23 août 1781, mort à Gœttingue le 14 février 1855. S'étant fait recevoir à Berlin licencié en théologie, il fit en cette ville des cours d'exégèse sur le Nouveau Testament. En 1818, il obtint une chaire à la nouvelle université de Bonn, d'où il passa en 1827 à celle de Gœttingue. Il a publié : *Commentatio de Ecclesia Christianorum apostolica*, in-4°, Gœttingue, 1813; *Ueber den neutestamentlichen Kanon der Eusebius von Cäsarea*, in-8°, Berlin, 1816; *Grundriss der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte*, in-8°, Gœttingue, 1817; *Commentar über die Schriften der Evangelisten Johannes*, 4 in-8°, Bonn, 1820-1832; 3e édit., 1843-1856, Il a collaboré à la *Synopsis Evangeliorum*, publiée par son ami de Wette, in-4°, Berlin, 1818.

B. HEURTEBIZE.

LUD (hébreu : *Lûd*; Septante : Λοὐδ), le quatrième fils de Sem. Gen., X, 22; I Par., I, 17. D'après l'opinion commune, il est l'ancêtre des Lydiens. Telle est la tradition judaïque. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 4, qui l'appelle Λοὐδας, dit qu'il est le pere de ceux qu'on appelle

aujourd'hui Λύδοι et qu'on nommait auparavant Λούδοι. Hérodote, I, 7, place de même dans la période mythique un héros nommé Lydus, père des Lydiens. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 9e édit., in-8°, Paris, 1881, t. I, p. 288, pense au contraire qu'il y a là une assonance de noms purement fortuite, que les Lydiens sont un peuple de race et de langage aryens. D'après lui, Lud représente la division septentrionale des Araméens ou Syriens. Que Lud désigne une race sémitique, cela est incontestable, mais il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas le père d'une de celles qui ont formé la nation lydienne, où l'on rencontre à côté d'éléments aryens les traces évidentes d'éléments sémitiques. G. Radet, *La Lydie au temps des Mermades,* in-8°, Paris, 1892, p. 54-57, 67. Voir LYDIE.

E. BEURLIER.

LUDIM (hébreu : *Lûd, Lûdim;* Septante : Λουδιείμ, Λωδιείμ, Λούδ, Λύδοι; Vulgate : *Ludim, Lydi, Lydii, Lydia*), descendants de Mesraïm, fils de Cham. Gen., X, 13; cf. I Par., I, 11. C'est donc une race chamite habitant l'Égypte. Quel est ce peuple? il est difficile de le dire exactement. D'après E. de Rougé, *Recherches sur les monuments des six premières dynasties,* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* t. XXV, 1866, p. 228; G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* in-8°, Leipzig, 1868, t. I, p. 39; et Fr. Lenormant, *Hist. anc. des peuples de l'Orient,* 9e édit., in-8°, Paris, 1881, p. 269; les Lûdim sont les mêmes que les *Rutennu,* c'est-à-dire *les hommes,* la race dominante; ce mot peut, en effet, se lire aussi *Lut-ennu.* Cette identification est niée par Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie,* in-8°, Paris, 1866, p. 352. Cf. De Saulcy, *Bulletin de la Société de géographie,* t. XVII, 1879, p. 209-241; 327-357. M. de Rochemonteix, dans le *Journal asiatique,* VIIIe sér., t. XII, 1888, p. 199-201, voit dans les *Rutennu, Romitou* ou *Rotou,* les fellahs ou le petit peuple, par opposition aux *Anamim,* qui formaient la classe riche. Voir ANAMIM, t. I, col. 538. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 43, considère le mot *Romitou* ou *Rotou* comme étant le nom ethnique des Égyptiens mais il ne se prononce pas sur le rapprochement de ce nom avec celui des Lûdim. Ce peuple est plusieurs fois cité par les prophètes. Dans Isaïe, LXVI, 19, le Seigneur annonce que parmi ceux qui auront échappé au châtiment, il en enverra du côté de la mer, en Afrique et en Lydie, nations armées de flèches, etc., et qu'ils annonceront sa gloire aux gentils. Le mot *Lydia* de la Vulgate correspond au mot Λούδ des Septante et au mot *Lûd* de l'hébreu. S'agit-il ici des *Lûdim* de l'Égypte? Le rapprochement avec le mot *Pul* ou probablement *Phut* ou *Put* qui désigne un autre peuple africain, rend cette hypothèse très vraisemblable, mais d'autre part il est aussi question dans le texte hébreu de ce passage, de *Ṭaršiš,* de *Ṭubal* et *Yâvân,* c'est-à-dire des Tibaréniens situés sur les bords de la mer Noire, des Ioniens et des îles. Les Septante intercalent Λούδ entre Φούδ et Μοσόχ, et ajoutent : καὶ εἰς Θοβὲλ καὶ εἰς τὴν Ἑλλάδα καὶ εἰς τὰς νήσους; la Vulgate traduit les mots *Ṭubal* et *Yâvân* par *Italiam* et *Græciam.*

Cette liste énumère des peuples des diverses parties du monde, on ne peut donc pas exclure avec certitude l'hypothèse que le mot *Lûd* s'applique au Lydiens d'Asie, d'autant plus que dans le texte grec de Judith, II, 23, où est racontée la campagne d'Holoferne contre les Lydiens d'Asie Mineure, le mot Λούδ est comme ici précédé du mot Φούδ. Voir LYDIE. Jérémie, XLVI, 9 (Septante, XXVI, 9), prophétisant contre Néchao II, roi d'Égypte, nomme dans les troupes égyptiennes les *Lydii* (hébreu, *Lûdim;* Septante, Λύδοι), il s'agit bien ici d'une peuplade africaine. Ézéchiel, XXVII, 10, nomme les *Lydii* (hébreu, *Lûd;* Septante, Λύδοι), parmi les mercenaires au service de Tyr. Ce nom est placé dans le texte hébreu entre celui des Perses et celui de *Phût* dans les Septante et dans la Vulgate entre les Perses et les Lydiens. Faut-il les rapprocher des premiers et y voir les Libyens d'Asie, ou des derniers et y voir les *Lûdim* d'Égypte? il est vraiment impossible de le dire. Les Tyriens pouvaient également avoir des mercenaires des deux contrées. Plus loin Ézéchiel, XXX, 5, prophétisant contre l'Égypte, donne la liste des peuples de cet empire qui périront par l'épée avec lui, et il nomme les *Lydi* (hébreu, *Lûd;* Septante, Λύδοι). Dans ce verset le texte hébreu et la Vulgate ne nomment avec les *Lydi* que des peuples africains, l'Éthiopie, la Libye; les Septante y ajoutent les Perses et les Crétois, mais c'est probablement une interpolation, car on ne voit pas trop leur place entre les Éthiopiens, les *Lûdim* et les Libyens. Les *Lûdim* sont représentés comme des archers, Is., LXVI, 19; Jer., XLVI, 9 (Septante, XXVI, 9). Voir ARC, t. I, fig. 219, col. 900; fig. 225, col. 903; ARCHER, col. 932.

E. BEURLIER.

LUDOLPHE DE SAXE (Ludolphus ou Leutholfus de Saxonia), célèbre moine du XIVe siècle, était probablement originaire de Saxe, comme son nom l'indique. On ne connaît pas la date exacte de sa naissance (vers 1300); on sait seulement qu'il entra d'abord dans l'ordre de saint Dominique, où il se distingua par sa piété aussi bien que par son érudition. Il y resta vingt-six ans (trente ans suivant d'autres), après lesquels il se décida à entrer chez les chartreux, où il pensait trouver plus de facilité encore pour mener une vie contemplative; il ne tarda pas à être élu prieur de la chartreuse de Strasbourg, où il mourut probablement aux environs de 1370. Selon d'autres, il mourut à Mayence. Son principal ouvrage est une *Vita Christi,* Strasbourg, 1474, qui fut très répandue pendant deux siècles, et qu'on a réimprimée de nos jours : *Vita Jesu Christi,* in-f°, Paris, 1865; 4 in-8°, Paris, 1870. Cet ouvrage fut traduit en français et publié à Lyon, en 1487. Lecoy de la Marche a donné une nouvelle édition de cette traduction, *Vie de Jésus-Christ composée au XVe siècle d'après Ludolphe le Chartreux; texte rapproché du français moderne,* in-4°, Paris, 1869-1872. Autres traductions : dom Fl. Broquin, *La grande vie de Jésus-Christ,* nouvelle traduction intégrale, 6 in-8°, Paris, 1864-1865; 7 in-12, Paris, 1870-1873; *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ traduite nouvellement sur le texte latin,* 2 in-12, Paris, 1848; 5e édit., 1873. Nous avons aussi de lui : *Commentaria in Psalmos davidicos juxta spiritualem præcipue sensum,* Paris, 1506, 1517 et 1528; in-f°, Venise, 1521; in-4°, Lyon, 1540, etc. Ludolphe de Saxe est un des auteurs auxquels on a attribué l'*Imitation de Jésus-Christ;* mais cette opinion n'a guère d'autre fondement qu'une certaine ressemblance, dans le style et dans les idées, entre l'*Imitation* et la *Vita Christi.* Voir Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge,* Paris, 1877-1883, t. I, col. 1429.

A. REGNIER.

LUGDUNENSIS (CODEX). — 1° *Histoire.* — La fortune de ce précieux codex est assez curieuse. En 1837, Fleck avait signalé à l'attention du monde savant un manuscrit ancien, examiné par lui à la Bibliothèque de Lyon, où il portait le n° 54. Il comprenait deux parties très hétérogènes : 1. Un Bède, donné par l'archevêque de Lyon Amolus (841-852) à sa cathédrale; 2. Une version latine du Pentateuque, différente de la Vulgate. M. L. Delisle, qui l'étudia à son tour dans les *Mélanges de Paléographie et de Bibliographie,* Paris, 1880, p. 1-35 (*Le Pentateuque de Lyon à lettres onciales,* mémoire lu à l'Académie des Inscriptions, le 23 octobre 1878), fit une découverte importante. Entre autres lacunes, le Lévitique et les Nombres manquaient totalement dans le manuscrit de Lyon. M. Delisle se ressouvint que ces deux livres composaient justement un manuscrit appartenant à lord Ashburnham et publié à ses frais, dix ans

auparavant. La première page du codex Ashburnham portait : *Explicit liber Exodus. Incipit Leviticum;* la dernière : *Explicit liber Numeri. Incipit Deuteronomium.* Cela comblait exactement la lacune du manuscrit de Lyon. Par la paléographie, par la dimension des pages et la disposition des colonnes, par l'arrangement des cahiers numérotés, M. Delisle prouva à l'évidence que les deux codex n'en avaient fait qu'un autrefois et que Fleck les avait encore vus ensemble vers 1837. Sur ces preuves, lord Ashburnham restitua généreusement à Lyon les feuillets qui lui avaient été vendus en 1847 par Libri, l'auteur de tant de vols commis au préjudice de nos bibliothèques publiques. — En octobre 1895, quand fut mise en vente la bibliothèque du baron de Verna, M. Delisle remarqua dans le catalogue un manuscrit qu'il reconnut être la suite des précédents et la bibliothèque de Lyon s'empressa de l'acquérir.

2° *Description.* — Le manuscrit tel qu'il est aujourd'hui contient 232 feuillets de parchemin : 64 feuillets restés à Lyon, 80 restitués par lord Ashburnham, 88 achetés en 1895. Les pages, mesurant $0^m 30 \times 0^m 24$, sont — chose rare — à *trois* colonnes de 26 ou 27 lignes. Les lignes ont 14 ou 15 lettres en moyenne. L'écriture est continue, sans séparation entre les mots qui sont souvent coupés en deux à la fin des lignes. La ponctuation primitive est très rare et les signes semblent employés un peu au hasard. La division en paragraphes, indiquée par des lettres plus grandes placées en vedette, tient lieu de ponctuation. Quelquefois, au milieu des paragraphes, un espace plus ou moins considérable marque une pause; assez souvent, à la fin des paragraphes se voit une feuille de lierre. — Par endroits, le parchemin est jauni, noirci, fripé; mais en général l'état de conservation est très satisfaisant et peu de manuscrits de cet âge ont un plus bel aspect.

3° *Age, origine, valeur critique.* — Ziegler attribue notre manuscrit au VIIe siècle; mais cette date est certainement trop tardive. M. Delisle pense qu'il est du VIe. G. Paris, *Journal des savants,* 1883, p. 389, ne voit aucune objection à le faire remonter au Ve. M. Ul. Robert est de cet avis : il lui semble qu'on n'aurait pas copié, d'une façon si coûteuse, un ancien texte biblique à peu près hors d'usage, après l'adoption générale de la Vulgate. De plus la formule : *Incipit Exodus. Lege cum pace* (folio 24 v°), ne lui paraît pas pouvoir être postérieure au Ve siècle. — Pour des raisons philologiques, G. Paris inclinait à penser que la version avait été faite dans le midi de la France, peut-être à Lyon même. M. Robert croit au contraire, en s'appuyant principalement sur le vocabulaire, qu'elle est d'origine africaine. Peut-être cependant sa base d'observation n'est-elle pas assez étendue. — On se rendra compte de l'importance du nouveau texte si l'on songe qu'avant la découverte du manuscrit de Verna, le Deutéronome, à partir de XI, 4, n'était représenté dans les versions préhiéronymiennes que par le cantique de Moïse, XXXII, publié par Sabatier, par Deut., XXIII, 42-53; 55-58; XXXI, 11-26 du Codex *Wirceburgensis* (Ranke, *Antiquissima Vet. Test. versionis latinæ fragmenta,* Vienne, 1871) et par Deut., XXII, 7-XXIII, 4; XXVIII, 1-31, XXX, 16-XXXII, 29 du Codex *Monacensis* (Ziegler, *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch,* Munich, 1883). Voici la conclusion de M. Ulysse Robert, *Pentateuchi,* etc., 1881, p. CXLI-CXLII : « Le codex *Lugdunensis* a été de bonne heure, vers le VIIe siècle, l'objet de revisions ou de corrections qui ont eu pour but de le ramener à la Vulgate. La traduction est à peu près sûrement d'origine africaine et semble remonter à la dernière moitié du IIIe siècle et être antérieure à la fin du IVe. Elle a été faite sur une version grecque qui diffère assez de celles du Codex *Vaticanus* et du Codex *Alexandrinus.* Elle n'est pas la version nommée par saint Augustin *Itala.* Elle a dû être connue de quelques-uns des premiers Pères et de plusieurs écrivains chrétiens. Malgré les nombreuses fautes qu'elle présente, elle n'en a pas moins un grand intérêt, parce qu'elle comble une importante lacune dans la série des Livres saints de l'Église primitive. » Dans son étude sur la troisième partie (manuscrit de Verna), M. Robert compare le texte du *Lugdunensis* avec les 66 manuscrits employés par Holmes et Parsons. Le résultat est que les manuscrits les plus rapprochés du *Lugdunensis* sont ceux qui dans la nomenclature critique portent les numéros 74, 54, 106, 134; les trois premiers sont du XIVe siècle, le dernier du Xe ou du XIe. Swete pense, mais avec un point d'interrogation, que les n°s 74, 106, 134 appartiennent à la recension d'Hésychius.

4° *Éditions.* — La partie qui n'a jamais quitté Lyon, comprenant : Gen., XVI, 9-XVII, 18; XIX, 5-29; XXVI, 33-XXXIII, 15; XXXVII, 7-XXXVIII, 22; XLII, 36-L, 26; Ex., I, 1-VII, 19; XXI, 9-36; XXV, 25-XXVI, 13; XXVII, 6-XL, 36; Deut., I, 1-XI, 4, a été éditée, avec une savante préface et des photogravures, par M. U. Robert, *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi,* Paris, 1881. — La partie volée par Libri, renfermant l'ensemble du Lévitique et des Nombres, moins Lev., XVIII, 30-XXV, 16, avait été précédemment publiée par les soins de lord Ashburnham, mais ne fut pas mise dans le commerce : *Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua Itala e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiense conservato nunc primum typis edita,* Londres, 1868. Voir *Revue critique,* 1870, t. IX, p. 341. — Enfin la partie achetée en 1895, contenant le Deutéronome à partir de XI, 4, Josué et les Juges jusqu'à XX, 31, a été éditée, avec une étude sur le texte, par M. Robert : *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi,* Lyon, 1900. F. PRAT.

LUITH (hébreu : *hal-Lûḥit;* Septante : Λουείθ, 'Αλώθ), localité du pays de Moab. Isaïe, XV, 5, et Jérémie, XLVIII, 5, dans leurs prophéties contre Moab, disent en termes semblables que l'habitant de ce pays montera en pleurant « la montée de Luith ». D'après Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* édit. Parthey et Larsow, 1862, p. 266, 267, le village de Luith, qui existait encore de leur temps, sous le nom de Lueitha ou Luitha, était situé entre Aréopolis et Zoar. Aréopolis est l'Ar-Moab de l'Écriture. Voir t. I, col. 814. F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* t. I, p. 310, 317; t. II, p. 42 (cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 272), croit que la montée de Luith peut être identifiée avec la route qui, des environs de Zoar, sur la rive orientale de la mer Morte, conduit aux hauts plateaux de Moab par l'ouadi *Benê Ḥammad,* au nord de l'ouadi *Kérak;* il y eut là une voie romaine. Voici comment s'exprime de Saulcy : « Une localité des plus importantes à déterminer, c'est celle de Loueïth. Elle était sur la route d'Aréopolis à Zoar du temps d'Eusèbe. L'Écriture la place sur une montée; donc Loueïth, placée sur la voie fréquentée d'Aréopolis à Zoar, voie qui passait, à n'en pas douter, par l'ouad-ebni-Hammîd, devait se rencontrer de toute nécessité dans l'ouad qui, de la rive moabitique, montait à la plaine d'Aréopolis. Or, la dernière montée qui donne accès à ce haut plateau gravit, à travers des ruines énormes, un Djébel-Nouehîn ou Nouehîd; ces ruines portent le même nom de Nouehîn ou Nouehîd; les lettres L et N, dans la bouche des Arabes de cette contrée, permutent avec une extrême facilité : je n'hésite donc pas un seul instant à voir dans les ruines et la montagne de Nouehîd les ruines et la montée de Loueïth. » *Voyage autour de la mer Morte,* t. II, p. 42-43. « Cette ville ruinée, ajoute le même auteur, *Dictionnaire topographique de la Terre-Sainte,* in-8°, Paris, 1877, p. 210, est à deux heures de marche au nord d'*er-Rabbah.* » M. Conder, *Palestine,* in-12, Londres, 1889, p. 258, identifie la montée de Luith avec *Tal'at*

el-Heith, ou, comme il l'écrit dans *The Survey of western Palestine*, t. I, 1889, p. 228, *Talât Heisah* ou *el Heithah*, vallée dont un sentier conduit au côté méridional du mont Nébo, mais il reconnaît lui-même que son identification ne repose que sur une altération possible de l'hébreu *Lûḥit*. — On croit avoir trouvé ce nom dans une inscription nabatéenne découverte dans le pays de Moab et conservée maintenant au Musée du Vatican. *Corpus inscript. semit.*, part. II, t. I, fasc. II, nº 196, p. 219. Cf. Clermont-Ganneau, *Notes nabatéennes*, dans le *Journal asiatique*, mai-juin 1891, p. 537-538. Le P. Lagrange, qui a publié le premier l'inscription, *Une inscription nabatéenne*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, 1890, p. 290-291, avait lu *Behitu*, au lieu de *Be-Luheitu*.

LUMIÈRE (hébreu : *'ôr, 'ôrâh, mâ'ôr, nehârâh, nîr ;* Septante : φῶς, φωτισμός ; Vulgate : *lumen, lux*), vibration d'un milieu très subtil, appelé éther, et dont l'effet le plus important est de rendre les corps visibles.

I. La lumière physique. — 1º Dieu est le créateur de la lumière. Gen., I, 3-5; Eccli., XXIV, 6; Is., XLV, 7; Jer., XXXI, 35; Bar., III, 33, 34; II Cor., IV, 6. C'est pourquoi la lumière est invitée à le louer, comme toutes les autres créatures. Ps. CXLVIII, 3; Dan., III, 72. Dieu a séparé la lumière d'avec les ténèbres. Gen., I, 4; Job, XXVI, 10; Eccle., II, 13; II Cor., VI, 14. — 2º Certains corps ont le pouvoir de répandre de la lumière; tels sont, dans le firmament, les astres, le soleil, la lune et les étoiles, Gen., I, 14-18; Is., XIII, 10; Ezech., XXXII, 7; Sap., X, 17; Matth., XXIV, 29, et, sur la terre, le feu des foyers, Sap., XVII, 5; II Mach., I, 32; Luc., XXII, 56, des incendies, II Mach., XII, 9, ou des flambeaux. II Mach., IV, 22; Luc., VIII, 16; XI, 33; Act., XVI, 29; Apoc., XVIII, 23. Mais Dieu s'est réservé le secret de la production et de la distribution de la lumière. Job, XXXVIII, 19, 24. — 3º Il fait lever sa lumière sur tous. Job, XXV, 3; Matth., V, 45. Quand celle-ci paraît, la terre devient comme l'argile qui reçoit une empreinte, c'est-à-dire que tous les objets, auparavant ensevelis dans l'ombre, se montrent avec leur relief naturel. Job, XXXVIII, 13 (hébreu). La lumière éclairait les Hébreux pendant que les Égyptiens étaient dans les ténèbres. Exod., X, 23. La lumière est douce aux yeux de l'homme. Eccle., XI, 7. C'est grâce à elle qu'il peut diriger sûrement ses pas sur la terre. Joa., XI, 9, 10. — 4º C'est l'apparition de la lumière qui constitue le jour. Gen., I, 14; Job, III, 4, 9; Tob., V, 12; XI, 8; XII, 3; Sap., XVII, 19; XVIII, 1, 4, etc. De là les expressions « avant la lumière », Judith, XII, 5; Ps. CXXVII (CXXVI), 2; I Mach., VI, 33; XI, 67; Luc., XXIV, 22; « dès la lumière, » Ps. LXIII (LXII), 2; « la lumière du matin, » Jud., VI, 31; I Reg., XXV, 34; II Reg., XXIII, 4; Sap., VI, 15; XVI, 28; Mich., II, 1; Act., XXVII, 33; « jusqu'à la lumière, » Act., XX, 11, pour désigner différents moments du jour ou de la nuit. Cette lumière est particulièrement brillante dans les jours d'été. Is., XVIII, 4; cf. Eccli., XXXIII, 7. — 5º « Voir la lumière, » c'est naître à la vie de ce monde, ou, comme nous disons en français, voir le jour. Job, III, 16; Bar., III, 20. « Donner la lumière, » c'est faire naître. Job, III, 20. La lumière est appelée « lumière des vivants », parce qu'elle éclaire les hommes qui vivent sur la terre. Job, XXXIII, 30; Ps. LVI (LV), 13. Quand cette lumière disparaît, c'est la mort. Eccli., XXII, 10; cf. Eccle., XII, 2. — 6º Par métonymie, la lumière des yeux est la faculté qu'ont les yeux de percevoir la lumière. Ps. XXXVIII (XXXVII), 11; Tob., X, 4; XIV, 3. Elle réjouit l'âme, Prov., XV, 30, et sert à l'homme pour se guider. Matth. VI, 23. — 7º Une lumière miraculeuse éclaire saint Pierre dans sa prison de Jérusalem, Act., XII, 7, et saint Paul sur le chemin de Damas. Act., IX, 3; XXII, 6, 9, 11; XXVI, 13.

II. La lumière dans le sens métaphorique. — 1º La lumière est très souvent prise comme symbole de la prospérité. Esth., VIII, 16; X, 6; XI, 11; Job, XXII, 28; XXXIII, 28; Bar., III, 14. Cette lumière est assurée au juste. Ps. XCVII (XCVI), 11; Prov., IV, 18; XIII, 9. Elle brillera pour Israël au jour de sa restauration, Is., LVIII, 8, et ira en croissant. Is., XXX, 26. Souvent cependant ce sont les ténèbres de l'épreuve qui empêchent de luire la lumière de la prospérité. Job, XVII, 12; XXX, 26; Is., LIX, 9; Jer., XIII, 16; Lam., III, 2. Cette lumière s'éteint pour le méchant. Job, XVIII, 5, 6, 18; XXXVIII, 15; Jer., IV, 23; XXV, 10. Elle disparaît au jour des vengeances divines. Am., V, 18, 20; Zach., XIV, 6, 7. — 2º Elle est aussi le symbole de la gloire. Tob., XIII, 13. — 3º Enfin la lumière, par conséquent la beauté, l'éclat, caractérise les œuvres de bien. La Sainte Écriture compare donc à la lumière la sagesse, Sap., VI, 23, 24; VII, 10; Eccli., XXIV, 37; la justice, Ps. XXXVII (XXXVI), 6; Sap., V, 6; Eccli., XXXII, 20; la charité. Is., LVIII, 10; I Joa., II, 9, 10, etc. — 4º Mettre une chose à la lumière, c'est la faire connaître, la révéler publiquement. Job, XII, 22, 25; XXVIII, 11; Matth., X, 27; Luc., XII, 3; cf. Ephes., V, 13. Comme Dieu connaît tout, les ténèbres sont lumière à ses yeux. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 12; Dan., II, 22. — 5º Saint Jean-Baptiste a été un flambeau de lumière, par sa prédication et ses vertus. Joa., V, 35. Satan, pour tromper les hommes, sait se transformer en ange de lumière, c'est-à-dire prendre l'apparence d'un envoyé de Dieu. II Cor., XI, 14.

III. La lumière divine. — 1º La lumière physique n'est qu'une image de la lumière surnaturelle qui entoure la divinité. Dieu est le Dieu de lumière. Eccli., XLVI, 18. Il a tout l'éclat de la lumière la plus vive. Hab., III, 4. Il est vêtu de lumière, Ps. CIV (CIII), 2, et habite une lumière inaccessible. I Tim., VI, 16. Sa Sagesse est une lumière éclatante. Sap., VII, 26, 29. C'est Dieu qui illumine tout le ciel de sa splendeur. Apoc., XXII, 5. — 2º Dieu est le Père des lumières. Jacob., I, 17; I Joa., I, 5. Il étend sa lumière tout autour de lui, Job, XXXVI, 30, 32, et répand sur ses créatures la lumière de ses miséricordes. Eccli., XXXVI, 1; Bar., V, 9. La lumière de son visage désigne sa providence, sa bonté et son assistance. Ps. IV, 7; XXXVI (XXXV), 10; LXXXIX (LXXXVIII), 16. — 3º Dieu est la lumière des justes par sa loi. Ps. CXII (CXI), 4; CXIX (CXVIII), 105; Prov., VI, 23; Sap., VII, 10; XVIII, 4; Eccli., XLV, 21; Is., LI, 4; Bar., IV, 2. Cette lumière guide dans le chemin de la vertu. Job, XXIX, 3; Eccli., L, 31; Is., II, 5; XLII, 16; L, 10. Voilà pourquoi le juste demande à Dieu d'envoyer cette lumière. Ps. XLIII (XLII), 3. Les méchants sont ennemis de la lumière. Job, XXIV, 13. « Celui qui fait le mal hait la lumière. » Joa., III, 20. Ils prennent leurs ténèbres pour la lumière. Is., V, 20; Rom., II, 19. Mais un jour, pour la récompense des bons et la punition des méchants, le jugement de Dieu éclatera comme la lumière. Os., VI, 5; Soph., III, 5. — 4º Dieu est particulièrement la lumière d'Israël, par la loi qu'il lui a donnée et la protection dont il le couvre. Is., X, 17; Mich., VII, 8, 9. Cependant, une lumière plus parfaite est promise à Jérusalem, Is., LX, 1, 3, 19, 20, et à toutes les nations. Is., IX, 2; Matth., IV, 16; Luc., II, 32; Act., XXVI, 23; Apoc., XXI, 24. Cette lumière sera apportée au monde par le serviteur de Dieu, le Messie, Is., XLII, 6; XLIX, 6, et en son nom par les Apôtres. Act., XIII, 47.

IV. Jésus-Christ, lumière du monde. — 1º Jésus-Christ est par excellence la lumière des âmes, lumière qui constitue la vie, brille dans les ténèbres et éclaire tout homme venant en ce monde, Joa., I, 4, 5, 7-9; VIII, 12; IX, 5, lumière que méconnaissent ceux qui commettent le mal, Joa., III, 19, 20, mais qui doit guider ceux qui ont la foi et pratiquent la vérité. Joa., III, 21; XII, 35, 36, 46; I Joa., II, 8. — 2º Ceux qui marchent à cette lumière arrivent à la vraie vie. Joa., VIII, 12; I Joa., I, 7. Ceux qui ne la possèdent pas doivent se convertir des ténèbres à la lumière. Act., XXVI, 18. En participant à cette lumière, Col., I, 12; I Pet., II, 9, en se servant

des armes de la lumière, c'est-à-dire des grâces de la foi contre le mal, Rom., XIII, 12, ils deviennent des fils de lumière, Luc., XVI, 8; Joa., XII, 36; Eph., V, 8, 9; I Thes., V, 5, et sont appelés à être la lumière du monde. Matth., V, 14, 16. H. LESÊTRE.

LUMINAIRE ou mode d'éclairage chez les Hébreux. — Les procédés employés pour éclairer l'intérieur des tentes ou des maisons ont dû être d'abord très primitifs chez les Hébreux, comme chez les anciens peuples. Le besoin de cet éclairage était, du reste, fort restreint, car, la nuit venue, on ne se retirait guère dans les maisons que pour dormir, et la clarté de la lune ou des étoiles, dans un ciel habituellement serein, suffisait amplement pour guider quelqu'un au dehors. Le premier mode d'éclairage a été le feu du foyer, répandant la lueur dans toute la pièce où il était allumé. Voir FEU, t. II, col. 2220-2223. Il y eut ensuite des réchauds permettant de déplacer la matière éclairante; tels étaient les λαμπτῆρες de l'époque homérique, ou vases à feu dans lesquels on brûlait de la résine ou du bois sec. *Odys.*, XVIII, 307, 343; XIX, 63. On se servit aussi de torches en bois résineux, *Iliad.*, XVIII, 492; *Odys.*, I, 428; VII, 101; Hésiode, *Scut.*, 275, etc.; de bois ou de fibres végétales trempés dans des matières combustibles, comme la graisse, l'huile, la poix, etc. Voir TORCHE. Il ne semble pas cependant que les Hébreux aient jamais utilisé la graisse pour s'éclairer, car la graisse était réservée par la Loi pour être brûlée en l'honneur du Seigneur, même quand il s'agissait d'animaux tués simplement pour l'alimentation, en dehors des sacrifices. Lev., XVII, 6. Voir GRAISSE, col. 293. Les Hébreux connaissaient bien la cire, dont les Livres Saints ne parlent cependant qu'au point de vue de sa fusibilité. Voir CIRE, t. II, col. 780. On ne peut guère douter qu'ils l'aient utilisée pour l'éclairage, au moins dans les derniers temps, à l'exemple des Grecs et des Romains qui connaissaient le flambeau de cire, κηρίων, Plutarque, *Moral.*, *Quart. rom.*, 2, édit. Didot, t. I, p. 325, *candela*, Pline, *H. N.*, XVI, 70; *cereus*; Plaute, *Curc.*, I, I, 9; Cicéron, *De offic.*, 3, 20, 80, etc. Toutefois, la cire perd si facilement sa consistance dans les climats chauds qu'on n'a dû l'employer qu'exceptionnellement à l'éclairage en Palestine, comme d'ailleurs dans les pays grecs et romains. Les Hébreux s'éclairaient surtout à l'huile. Voir HUILE, col. 774; LAMPE, col. 54. Cet éclairage présentait des inconvénients assez graves : faible clarté, fumée abondante, par suite d'une combustion incomplète, et, partant, mauvaise odeur. Les anciens ne se plaignaient pas de ces inconvénients parce que les travaux délicats se faisaient à la clarté du jour et non à la lampe, et que, d'autre part, ils n'avaient pas d'éclairage supérieur auquel ils pussent comparer celui qui laissait à désirer. H. LESÊTRE.

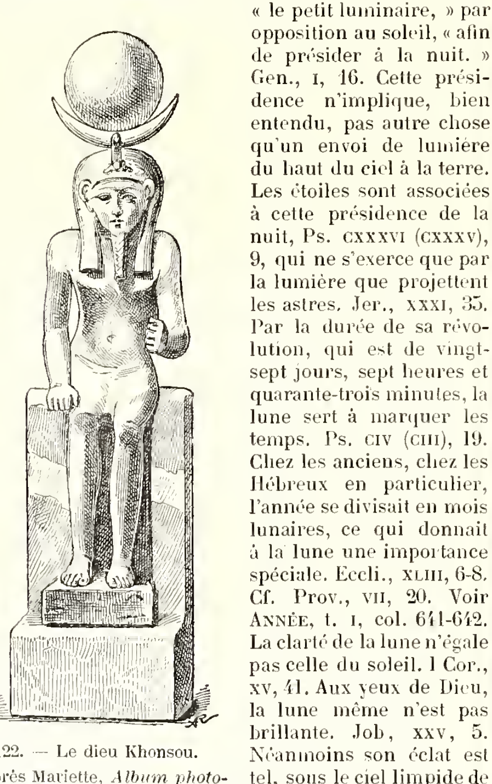
LUNATIQUE (grec : σεληνιαζόμενος; Vulgate : *lunaticus*), malade atteint d'épilepsie. Chez les anciens, l'épilepsie était considérée comme provenant de l'influence de la lune, ἐκ τῆς σελήνης, Élien, *Nat. anim.*, XIV, 27, de l'*iracunda Diana*, Horace, *Ars poet.*, 454, d'où le sens du verbe σεληνιάζω, « être épileptique. » Manéthon, IV, 81. Cf. Daniel, *De lunaticis*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 180, 181. L'influence de la lune n'est pour rien dans l'apparition des phénomènes épileptiques. — L'épilepsie, qu'on appelle aussi mal caduc, comitial, sacré, haut mal, etc., est une maladie nerveuse provenant de lésions du cerveau par suite d'excès de toute nature, de frayeur et de quelques autres causes moins fréquentes que les précédentes. Elle est souvent héréditaire, se déclare ordinairement avant l'âge de puberté chez les sujets à tempérament très nerveux et est presque toujours incurable, à moins qu'elle soit due à des lésions accidentelles, auxquelles la chirurgie peut remédier. Les accès sont irréguliers et quelquefois précédés de malaises et de vertiges; mais il arrive aussi que le malade est frappé subitement. Il tombe alors tout d'un coup là où il se trouve; l'œil est fixe et tourné en haut, le visage violacé, la bouche tordue et écumante, tout le corps agité de mouvements convulsifs. Au bout d'un temps qui va d'une à cinq minutes, les muscles se détendent, le visage pâlit, la bouche rejette une salive écumeuse ou sanguinolente et le malade demeure dans un état de stupeur qui se prolonge plus ou moins. Dans certains cas, l'épilepsie n'est que partielle; elle se borne alors à des vertiges, des absences et des convulsions locales.

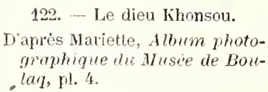
1° Saint Matthieu, IV, 24, mentionne des lunatiques parmi les nombreux malades que Notre-Seigneur guérissait près du lac de Tibériade. Cf. Marc., III, 10; Luc., VI, 18-19. — 2° L'enfant pour lequel les Apôtres ne purent rien et que le Sauveur guérit après sa transfiguration, était un épileptique. Matth., XVII, 14. Souvent, au cours de ses accès, il tombait dans le feu ou dans l'eau. D'après saint Luc, IX, 39, c'est un esprit qui le saisit, et alors il crie tout d'un coup; l'esprit l'agite, le tord, le fait écumer et ne le quitte qu'après l'avoir tout brisé. Saint Marc, IX, 16-21, donne plus de détails sur le cas de l'enfant. Au dire du père, l'enfant a un esprit muet qui le saisit et l'agite; alors l'enfant écume, grince des dents et devient tout raide. En présence du Sauveur, l'enfant est saisi par l'esprit, tombe à terre et s'y roule en écumant. Le père ajoute que pareils accès lui arrivent depuis son enfance et que souvent l'esprit le jette dans le feu ou dans l'eau. Il y a bien là les symptômes et les phénomènes caractéristiques de l'épilepsie. Il s'y ajoute cependant d'autres effets qui ne dépendent pas du mal lui-même, la surdité, le mutisme qui est habituellement la conséquence naturelle de la surdité, Matth., XII, 22; Luc., XI, 14, et des chutes multipliées dans le feu ou dans l'eau. Les chutes dans l'eau donnent à supposer que l'enfant habitait les bords du lac et que peut être son père était pêcheur, et l'emmenait avec lui en barque. Ces derniers effets sont attribués par le père à l'influence d'un esprit qui cherche à faire périr l'enfant. Marc., IX, 21. On a prétendu souvent que, du temps de Notre-Seigneur, on mettait sur le compte des démons des maladies dont on ne connaissait pas la cause et qui n'étaient que des névroses aujourd'hui étudiées et classées au nombre des phénomènes purement naturels. La remarque est juste en bon nombre de cas. Ici pourtant il n'est pas permis de l'appliquer complètement. On ne peut admettre que Notre-Seigneur se soit trompé au point de traiter comme démoniaque un simple malade. « Esprit sourd et muet, dit-il, je te le commande, quitte-le et ne rentre jamais en lui. » Marc., IX, 24. Cette adjuration provoque une nouvelle crise qui fait croire à la mort de l'enfant. A prendre les paroles du Sauveur à la lettre, il semble que le démon n'est tenu pour responsable que de la surdité et du mutisme de l'enfant. En ce dernier, l'épilepsie serait naturelle, quoique rendue plus aiguë par la présence du démon. De là, les deux actes successifs accomplis par le Sauveur : l'adjuration, qui chasse le démon sourd et muet, non cependant sans que celui-ci provoque en partant une nouvelle crise d'épilepsie, et ensuite la guérison de cette dernière maladie par le contact du divin Maître qui relève l'enfant. Les deux actes, sommairement indiqués par saint Matthieu, XVII, 17, et saint Luc, IX, 43, sont nettement distingués par saint Marc, IX, 24, 26. L'épilepsie de cet enfant a donc pu être naturelle, comme celle des autres lunatiques dont parle saint Matthieu, IV, 24; mais le démon était entré en lui pour le rendre sourd-muet. Cette dernière infirmité, qui n'est pas une conséquence de l'épilepsie, était évidemment habituelle chez l'enfant, car personne ne se fût étonné qu'il ne parlât pas et n'entendît pas pendant ses crises. Le démon agissait certainement en cet enfant.

Notre-Seigneur le suppose formellement, et il avertit ses apôtres que ce démon ne pouvait être chassé que par la prière et par le jeûne. Matth., XVII, 20; Marc., IX, 28. Saint Luc qui, en sa qualité de médecin, devait savoir distinguer entre un malade et un possédé, n'hésite pas á signaler ici l'influence du démon. Voir DÉMONIAQUE, t. II, col. 1375-1378. Mais il n'est pas nécessaire d'attribuer à cette influence tous les phénomènes que décrit le récit évangélique. Sans doute, le père admet qu'il en est ainsi : mais Notre-Seigneur restreint cette influence à la surdité et au mutisme. Quant à la phrase qu'ajoute saint Marc, IX, 25, à propos du démon : « Et criant, et l'agitant avec violence, il sortit de lui, » elle n'indique pas nécessairement une crise épileptique, mais plutôt une simple brutalité du démon, qui aimait d'ordinaire à signaler ainsi sa retraite forcée. Marc., I, 26 ; Luc., IV, 35. H. LESÈTRE.

LUNE (hébreu : *yârêah,* et trois fois *lebânâh,* la « blanche », Cant. VI, 10 (Vulgate, 9); Is., XXIV, 23; XXX, 26; Septante : σελήνη; Vulgate : *luna*), petite planète satellite de la terre.

I. L'ASTRE. — 1° Dieu a fait de la lune *ham-mâ'ôr haq-qâton,* τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσω, *luminare minus,* « le petit luminaire, » par opposition au soleil, « afin de présider à la nuit. » Gen., I, 16. Cette présidence n'implique, bien entendu, pas autre chose qu'un envoi de lumière du haut du ciel à la terre. Les étoiles sont associées à cette présidence de la nuit, Ps. CXXXVI (CXXXV), 9, qui ne s'exerce que par la lumière que projettent les astres. Jer., XXXI, 35. Par la durée de sa révolution, qui est de vingt-sept jours, sept heures et quarante-trois minutes, la lune sert à marquer les temps. Ps. CIV (CIII), 19. Chez les anciens, chez les Hébreux en particulier, l'année se divisait en mois lunaires, ce qui donnait à la lune une importance spéciale. Eccli., XLIII, 6-8. Cf. Prov., VII, 20. Voir ANNÉE, t. I, col. 641-642. La clarté de la lune n'égale pas celle du soleil. I Cor., XV, 41. Aux yeux de Dieu, la lune même n'est pas brillante. Job, XXV, 5. Néanmoins son éclat est tel, sous le ciel limpide de l'Orient, que l'Épouse du Cantique, VI, 9, est proclamée « belle comme la lune », et qu'on peut dire du pontife Simon, fils d'Onias, qu'il brille comme la pleine lune dans la maison de Dieu. Eccli., L, 6. En la contemplant, le Psalmiste s'étonne que le Créateur, qui a fait les astres, ait eu pour l'homme un regard de prédilection. Ps. VIII, 4. Comme le soleil et les étoiles, la lune est invitée à louer Dieu. Ps. CXLVIII, 3; Dan., III, 62. — 2° Le cours de la lune étant très régulier et recommençant invariablement avec les mêmes phases, « durer autant que la lune, » c'est durer sans fin. Ps. LXXII (LXXI), 5; LXXXIX (LXXXVIII), 38. Les phases de la lune font dire que « le sot change comme la lune ».



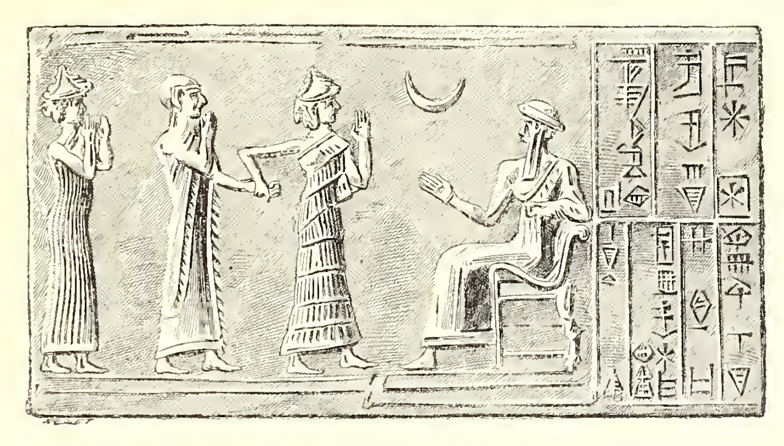


122. — Le dieu Khonsou.
D'après Mariette, *Album photographique du Musée de Boulaq*, pl. 4.

Eccli., XXVII, 12. Sur la lune arrêtée par Josué, en même temps que le soleil, Jos., X, 12, 13; Hab., III, 11, voir BÉTHORON 1, t. I, col. 1703. Sur les fruits des lunes ou des mois, Deut., XXXIII, 14, voir FRUIT, t. II, col. 2411. Sur la lune qui brûle pendant la nuit, Ps. CXXI (CXX), 6, voir INSOLATION, t. III, col. 886. — Joel, II, 10, dit que la lune s'obscurcit au passage des sauterelles, à cause des épais nuages que forment ces insectes. — 3° Dans le songe de Joseph, le soleil, la lune et les étoiles qui se prosternent devant lui représentent son père, sa mère et ses frères. Gen., XXXVII, 9, 10. La lune sous les pieds de la femme de l'Apocalypse, XII, 1, marque l'éminente dignité de cette femme. Dans la description de la vieillesse que fait l'Ecclésiaste, XII, 2, le soleil, la lune et les étoiles désignent les yeux, qui sont les lumières du corps. — 4° Des modifications de la lumière lunaire sont fréquemment indiquées dans la description des grandes interventions divines. La lune s'éclipsera au jour du jugement de Babylone, Is., XIII, 10, et de l'Égypte, Ezech., XXXII, 7. Il en sera de même au jour du dernier jugement. Joel, III, 15; Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24. A la restauration de Jérusalem, la lune sera aussi brillante que le soleil, Is., XXX, 26, et cependant elle rougira, c'est-à-dire perdra de son éclat, si on la compare à la cité sainte. Is., XXIV, 23. Au jugement dernier, elle sera changée en sang, c'est-à-dire n'aura plus qu'une lumière rougeâtre et sinistre. Joel, II, 31 ; Act., II, 20; Apoc., VI, 12. Divers autres phénomènes affecteront la lumière de cet astre. Luc., XXI, 25; Apoc., VIII, 12. Dans le ciel, c'est la clarté même de Dieu qui tiendra lieu de celle de la lune. Is., LX, 19, 20; Apoc., XXI, 23.

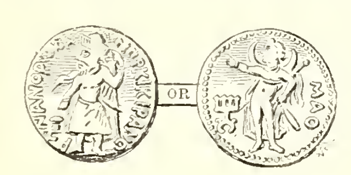
II. SON CULTE. — 1° Le culte idolâtrique de la lune a été en honneur chez tous les peuples anciens avec lesquels les Hébreux ont été en rapport. En Égypte, Thoth était un dieu-lune, et Isis une déesse-lune, à laquelle on offrait des pourceaux en sacrifice. Hérodote, II, 47. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. II, p. 264, 270; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 92, 93. Sous la XIX[e] dynastie, le génie Khonsou (fig. 122) fut identifié avec la Lune, et c'est en son honneur que Ramsès III commença à Karnak un temple qu'on mit un siècle à terminer. En Syrie, n Chanaan et en Phénicie, la lune devenait une Astarthé. Voir ASTARTHÉ, t. I, col. 1184-1186. Les Chaldéens adoraient le dieu Sin, qui était un dieu-lune (fig. 123), et le confondaient même parfois avec Anou, le dieu-ciel, le prince des dieux. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 654-655; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6[e] édit., t. III, p. 86-87. A Babylone, un des principaux temples, le Bit-Iz de la Grande-Lumière, était dédié à la lune. Cf. Vigouroux, *La Bible,* t. IV, p. 163. Elle était particulièrement honorée sous le nom de Nannara à Ur Kasdim la patrie d'Abraham Voir t. I, fig. 323, col. 1161 ; fig. 265, t. II, col. 695, la lune figurée sur des cylindres chaldéens. Chez les Perses, le soleil et la lune étaient, avec les douze constellations, les dépositaires de toutes les faveurs divines. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* t. II, p. 196. Le dieu-lune s'appelait Mâo (fig. 124), et il formait l'un des deux yeux d'Ormuzd, l'autre étant le soleil. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, 1899, p. 577, 681. En Asie Mineure, la lune était tantôt une déesse, tantôt un dieu Lunus, le sexe de la déesse variant chez eux comme chez les peuples de l'Orient Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* t. II, p. 173, 174. Duchesne, *Les origines chrétiennes,* Paris, 1878-1881, lithogr., p. 44, conjecture que le culte du dieu Lunus n'était pas étranger aux observances de néoménies que saint Paul reproche aux Colossiens, II, 16. Enfin, les Grecs honoraient leur Séléné, *Odyss.,* IX, 144 ; Hésiode, *Theogon.,* 371, etc., et les Romains leur Diane. Ovide, *Met.,* XV, 196, etc. — 2° Pour prémunir les Hébreux

contre de tels exemples, la Loi leur recommandait de veiller à ne pas se laisser séduire par le culte du soleil, de la lune et des étoiles, Deut., IV, 19, particulièrement au pays de Chanaan. Deut., XVII, 3. Dans sa confession, Job, XXXI, 26, déclare que, quand la lune s'avançait majestueuse, il ne l'a jamais regardée comme une divinité. — 3° Lorsque l'idolâtrie s'introduisit en Israël, la lune y eut ses adorateurs. Le roi Josias brûla tout ce qui avait servi au culte de l'armée des cieux et chassa les prêtres établis par ses prédécesseurs pour offrir des parfums à la lune et aux autres astres. IV Reg., XXIII, 4, 5. Dans le même temps, Jérémie, VIII, 1, 2, annonçait qu'on tirerait de leurs tombeaux les os des rois de Juda et de tous ceux qui avaient aimé, servi et adoré le soleil, la lune et l'armée du ciel, et qu'on les laisserait sur le nicienne, par conséquent une divinité astrolâtrique de personnification assez variable, et pouvant être successivement ou en même temps la lune, représentée par une Astarthé qui porte le croissant sur la tête, voir t. I, col. 1185, fig. 333, et l'Istar assyrienne ou l'étoile appelée Vénus. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 452. — 4° Dans sa lettre aux captifs de Babylone, Jérémie les met en garde contre le culte des fausses divinités. Il leur rappelle que le soleil, la lune et les autres astres ne sont que des créatures qui obéissent à Dieu, et que les idoles, loin d'être des divinités, ne sont même pas capables d'éclairer comme la lune. Bar., VI, 59, 66. L'auteur de la Sagesse, XIII, 2, reproche aussi aux gentils d'avoir fait de la lune une divinité. H. LESÈTRE.



123. — Le dieu Sin, recevant l'hommage de deux adorateurs. D'après Menant, *Glyptique orientale*, t. I, pl. 4, n. 2.

sol, comme du fumier devant ces astres. Le même prophète parle aussi de la « reine du ciel », *mélékeṭ haššâmayim,* ce que les versions traduisent par στρατιά τοῦ οὐρανοῦ, « armée du ciel, » Jer., VII, 18, ou par βασίλισσα τοῦ οὐρανοῦ, *regina cæli,* la « reine du ciel ». Jer., XLIV, 17-19, 25. A cette reine du ciel, les Israélites offraient des gâteaux particuliers appelés *kavvân,* χαυών. Jer., VII, 18; XLIV, 19. Voir GATEAU, 10°, t. III, col. 114.



124. — Le dieu Mao. Monnaie de Kanerkès.

PAONANOPAOKA NHPKIKOPANO. Le roi debout, à gauche. — ℟. MAO. Le dieu Mao ou Lune debout, à gauche, tenant un sceptre.

Les femmes, avec le consentement de leurs maris, lui présentaient de l'encens et des libations, et elles prétendaient que ces offrandes à la déesse leur assuraient la prospérité. Jer., XLIV, 17-19, 25. Apulée, *Metam.*, XI, appelle la lune *regina cæli*, « reine du ciel, » et Horace, *Carm. sæc.*, 35, *siderum regina,* « reine des astres. » D'après Hérodien, V, VI, 10, les Phéniciens lui donnaient le nom d'ἀστροάρχη, qui a le même sens, et les Égyptiens, en accueillant la déesse chananéenne, lui gardaient l'appellation de *nibit pit,* « dame du ciel. » Cf. Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens,* pl. XXXVII et p. 7. Dans les textes où il parle de la « reine du ciel », Jérémie a certainement en vue une Astarthé phé-

LUSTRATION (Septante : ἅγνισμα, ἁγνισμός, ῥαντισμός; Vulgate : *ablutio, aspersio, lustratio*), purification des personnes ou des choses au moyen d'un liquide, eau, sang ou huile. Les versions emploient ces différents mots pour traduire les expressions *mê ḥaṭṭâ'ṭ,* « eau de péché, » *mê niddâh,* « eau d'impureté, » qu'elles rendent par eau « d'aspersion », destinée à purifier de l'impureté physique ou morale. Num., VIII, 7; XIX, 9, 13, 20; XXXI, 23; Zach., XIII, 1; Heb., XII, 24. En hébreu, « faire une lustration » ou « une expiation » se dit *kippêr,* forme *piheI* qui ne signifie très probablement pas « couvrir », d'après l'arabe *kafâr,* comme l'ont cru quelques auteurs, mais « essuyer », comme le syriaque *kapar,* ainsi que l'avait remarqué Raschi. Gen., XXXII, 21. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 383. Le *pihel* assyrien *ukappar* a le même sens que l'hébreu, et les *takpirâti* sont les lustrations ou expiations pratiquées sur les personnes ou les choses. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. XXII-XXIII.

I. LUSTRATIONS D'EAU. — 1° *Procédés employés.* — Les lustrations d'eau se faisaient par immersion, ablution ou aspersion. — 1. Par l'immersion, on plongeait complètement dans l'eau la personne ou la chose. L'immersion hébraïque a été l'origine du baptême de Jean-Baptiste, puis du baptême chrétien. Voir BAPTÊME, t. I. col. 1433. — 2. L'ablution était surtout pratiquée pour le visage, les mains et les pieds. Voir LAVER LES MAINS, col. 136; LAVEMENT DES PIEDS, col. 132. — 3. L'aspersion se faisait en projetant le liquide avec un aspersoir d'hysope, attaché à un bâton de cèdre par un ruban écarlate. Lev., XIV, 51, 52; Num., XIX, 18; Ps. LI (L), 9; Heb., XIX, 19. Voir ASPERSION, t. I, col. 1116-1123.

2° *Lustrations consécratoires.* — La lustration servait tout d'abord à consacrer à Dieu les personnes ou les

choses, en les séparant de toute attache profane. C'est probablement de cette manière que Moïse, avant de monter sur le Sinaï, sanctifia le peuple, et l'obligea ensuite à laver ses vêtements. Exod., XIX, 14. L'Épitre aux Hébreux, IX, 19, suppose une aspersion d'eau et de sang pour la consécration de l'alliance. Exod., XXIV, 8. Il y eut aussi des lustrations pour la consécration des prêtres. Exod., XXIX, 4; Lev., VIII, 6, et des lévites. Num., VIII, 21. Dans le service ordinaire du Tabernacle et du Temple, les prêtres avaient à faire des ablutions avec l'eau de la mer d'airain. Exod., XXX, 17-21; II Par., IV, 6; Ezech., XL, 38. Le grand-prêtre se préparait ordinairement à l'exercice de ses fonctions par une ablution totale. Le jour de la fête de l'Expiation, il avait à se laver cinq fois tout le corps et dix fois les mains et les pieds. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2137. Les Israélites prirent plus tard l'habitude de faire des ablutions avant la prière, l'entrée dans le Temple, la participation aux choses saintes, etc. Ps. XXIV (XXIII), 3, 4; XXVI (XXV), 6; I Reg., XVI, 5; Judith, XII, 7, 8; XVI, 22; Marc., VII, 3, 4, etc. Au Temple, on lavait avec soin les différentes parties des victimes, avant de les présenter sur l'autel. Lev., I, 9, 13; Exod., XXIX, 17.

3° *Purifications.* — 1. A tous ceux qui avaient contracté quelque impureté légale s'imposaient des lustrations purificatrices. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857-860. On employait alors l'immersion, soit du corps avec les vêtements, soit de l'un et des autres séparément. Cette immersion pouvait se faire en tout temps et tantôt suffisait seule, tantôt devait être accompagnée d'autres rites. Les *kelîm* ou objets susceptibles de purification lustrale étaient au nombre de sept : vêtements, cilices, objets de peau, d'os, de métal, de bois et de terre cuite. On les purifiait par immersion. Lev., VI, 20-21; XI, 25, 28, 40; XIII, 6, 34, 54. 56, 58; XIV, 8, 47; XV, 5-27; XVI, 26, 28; XVII, 15; XXII, 6; Num., VIII, 7, 21; XIX, 7, 8, 10, 19, 21; XXXI, 24; Ps. LI (L), 4, 9. — 2. L'impureté était lavée par la lustration, mais l'effet légal n'était produit que le soir du jour où la lustration avait eu lieu. Lev., XI, 25, 40; XV, 11, 18, 22, 27; Num., XIX, 7, 8, 10, 21, 22.

4° *Aspersions après le contact d'un mort.* — 1. Une grave impureté résultait de tout contact avec un mort ou avec ses restes. L'impureté atteignait tout ce qui se trouvait dans sa maison, personnes et choses. L'aspersion se faisait avec de l'eau à laquelle était mêlée de la cendre de la vache rousse. Voir VACHE ROUSSE. Cette eau était appelée *mê niddâh,* « eau d'impureté, » c'est-à-dire eau destinée à purifier de l'impureté. Num., XIX, 9, 13, 20. La cendre de la vache rousse était conservée en trois endroits : au mont des Oliviers, pour les purifications du peuple, dans le Temple, pour les purifications des prêtres, et dans un autre endroit, devant le mur de la ville, en souvenir de la combustion de l'animal. On mettait de cette cendre dans un vase et l'on versait dessus de l'eau vive. Num., XIX, 17. Cette eau se puisait ordinairement à la fontaine de Siloé. En dehors de Jérusalem, on devait procéder autrement. Dans la pratique, on se contentait de placer sur l'eau une pincée de cendre, en quantité suffisante pour qu'on pût l'apercevoir à la surface. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, IV, 6. — 2. L'impureté contractée au contact d'un mort durait sept jours. L'aspersion avec l'eau lustrale se faisait le troisième et le septième jour. Tout Israélite, même s'il n'était ni prêtre, ni lévite, pouvait la faire, pourvu qu'il fût pur. Comme ce genre d'impureté se contractait partout où quelqu'un mourait, il était indispensable qu'on pût en être purifié même dans les bourgades où ne se trouvait aucun prêtre. L'homme atteint d'impureté se lavait et lavait ses vêtements après la seconde aspersion, et il redevenait pur le soir du septième jour. Num., XIX, 2-22. Le traité *Para,* dans la Mischna, explique ce qui se rapporte à la vache rousse et à l'eau lustrale. — 3. Ceux qui avaient pris part à une bataille, tué des ennemis ou touché des morts, devaient subir la lustration, eux, leurs prisonniers et tout le butin. L'obligation était si stricte que celui qui s'y dérobait méritait d'être retranché d'Israël. Num., XIX, 13, 20; XXXI, 19, 23. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 114, 115. Quelques auteurs ont pensé que saint Paul fait allusion à la lustration pratiquée après le contact d'un mort, quand il parle de ceux qui se font baptiser pour les morts, ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, *pro mortuis.* I Cor., XV, 29. Il est certain que la préposition ὑπὲρ ne signifie pas seulement « pour, en faveur de », mais aussi « à cause de, au sujet de ». Cf. Bailly-Egger, *Dictionnaire grec-français,* Paris, 1895, p. 1998. A prendre ces mots isolément, on pourrait croire en effet qu'il s'agit des lustrations que les vivants font à cause des morts. Mais le contexte montre que le baptême en question était reçu pour les morts, comme pouvant leur servir parce qu'ils doivent ressusciter. Voir BAPTÊME DES MORTS, t. I, col. 1441; cf. *Dict. de théologie catholique,* t. II, col. 361. La lustration avec l'eau et la cendre de la vache rousse fut pratiquée jusque dans les derniers temps, puisque le traité *Para,* III, 5, relate la combustion de vaches rousses sous les grands-prêtres Ananel, nommé par Hérode, Ismaël, fils de Phabi, nommé par Valérius Gratus, et Élionaios, fils de Kanthéra, nommé par Agrippa. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 218. Comme la souillure par contact des morts devait se produire fréquemment, et jusque dans les moindres bourgades, il fallait pouvoir se procurer soit la cendre nécessaire, soit de l'eau déjà préparée. Il y avait, en tout cas, de longues formalités imposées par cette lustration. C'est une des raisons pour lesquelles Notre-Seigneur répond à celui qui veut le suivre, mais demande d'abord à ensevelir son père : « Laisse les morts ensevelir leurs morts. » Luc., IX, 60; Matth., VIII 22.

5° *Les pratiques juives.* — 1. Les docteurs juifs avaient réglé par le détail tout ce qui se rapportait aux lustrations. Ils déterminaient ainsi les espèces d'eaux qui pouvaient servir. L'eau des étangs et des fosses, des citernes ou des cavernes, les eaux de montagne même au repos, celles qu'on avait recueillies au moins en volume de quarante *se'âh,* soit 520 litres, pourvu qu'elles ne fussent pas devenues impures, étaient propres à la préparation du levain et au lavement des mains. Les eaux courantes de montagne servaient au même usage. Les eaux rassemblées en volume d'au moins quarante *se'âh* convenaient pour les bains de purification et pour le lavage des ustensiles. Il n'en fallait pas moins même pour la purification d'une aiguille. Une source de faible débit avait la même valeur, soit pour les bains soit pour la purification des ustensiles. L'eau courante, bien que minérale ou thermale, purifiait également. L'eau pure de source était exigée pour purifier ceux qui avaient été atteints de flux ou de lèpre, et pour la préparation de l'eau lustrale avec la cendre de la vache rousse. Les docteurs ajoutaient beaucoup d'autres prescriptions minutieuses pour l'usage de ces différentes eaux. Le traité *Mikvaoth* (*Lavacra*) de la Mischna roule tout entier sur ce sujet. On voit que les six auges de pierre de Cana, qui contenaient chacune deux ou trois métrètes, soit de 77 à 146 litres, fournissaient, au moins dans leur ensemble, la quantité d'eau suffisante pour les purifications traditionnelles. Joa., II, 6. Comme cette réglementation n'émanait que des docteurs et qu'il n'était pas toujours possible de satisfaire à leurs exigences, il arrivait bien souvent que, pour le lavement des mains en particulier, on se contentait d'une très faible quantité d'eau. Voir LAVER (SE) LES MAINS, col. 136. — 2. Les prêtres et les lévites devaient toujours prendre un bain rituel avant de commencer leur service quotidien dans le Temple. Cf. *Yoma,* III, 3; *Tamid,* I, 1, 2; *Middoth,* I, 9; *Testam.,* XII,

Patriarch. Levi, 9. Ils avaient de plus à se laver les mains et les pieds avec l'eau de la mer d'airain. Exod., xxx, 17-21; xl, 30-32; *Tamid,* i, 4; ii, 1; Philon, *Vita Mosis,* iii, 15. — 3. Les Esséniens prenaient des bains d'eau froide avant chaque repas, quand ils avaient communiqué avec un étranger et en d'autres circonstances encore. Josèphe, *Bell. jud.,* II, viii, 5, 9, 10. Les pharisiens les imitaient en cela d'aussi près que possible. Matth., xv, 2; Marc., vii, 3, 4; Luc., xi, 38; *Chagiga,* ii, 5; *Yoma,* iii, 2. — 4. Aux prosélytes, on imposait avec la circoncision et un sacrifice, un bain rituel appelé *tebîlâh,* destiné à les constituer en état de pureté légale. Cf. *Kerithoth,* 81 *a; Jebamoth,* 46 *a; Pesachim,* viii, 8.

6° *Les pratiques étrangères.* — 1. Les lustrations d'eau ont été en usage chez la plupart des peuples anciens. Elles se pratiquaient spécialement à l'occasion des actes qui se rapportent à la naissance ou à la mort. Hérodote, i, 198; ii, 37, les signale chez les Babyloniens, les Arabes et les Égyptiens. Les anciens textes montrent quelle place les ablutions d'eau lustrale et les purifications par l'eau occupaient dans le rituel des Babyloniens et des Assyriens. Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* p. xxiii-xxv. Chez les Égyptiens, l'obligation des purifications préparatoires était si stricte pour le prêtre avant toute fonction liturgique, qu'il en tirait son nom de *ouibou,* « le lavé. » Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. i, p. 123; Porphyre, *De abstin.,* iv, 7. — 2. Chez les Grecs, on n'entrait pas dans les temples sans s'asperger d'eau, soit avec la main, soit avec une branche de laurier. Cette eau était disposée dans des vases placés près de la porte, et on la sanctifiait en y plongeant un tison pris sur l'autel. Cf. Pollux, i, 8; Hippocrate, *Morb. sacr.,* 2, etc. A la porte des maisons renfermant un cadavre, on plaçait également des vases pleins d'eau pour s'asperger. Cf. Euripide, *Alcest.,* 98-102; Pollux, viii, 7. Le contact d'un mort nécessitait une purification complète. Cf. Euripide, *Iphig. Taur.,* 380. Après la mort d'Alexandre, Perdiccas crut devoir soumettre toute l'armée à une lustration. Justin, xiii, 4. Cf. Diogène Laerce, i, 110; Pausanias, II, xx, 1; *Odyss.,* iv, 756; Thucydide, *Bell. Pelopon.,* iii, 104; etc. — 3. Chez les Romains, les lustrations s'imposaient également à l'occasion des rapports conjugaux, cf. Cicéron, *Pro Cœl.,* 14; Perse, *Sat.,* xi, 15; Suétone, *Aug.,* 94, 4; de la naissance, cf. Térence, *Andr.,* III, ii, 1, etc. Le huitième jour après sa naissance, pour les filles, et le neuvième, pour les garçons, était le *dies lustricus,* « jour lustral, » où l'on purifiait l'enfant. Cf. Suétone, *Ner.,* 6; Macrobe, *Saturn.,* i, 16; Arnobe, iii, 202, etc. On faisait d'autres lustrations après la mort et l'on purifiait les maisons après l'enlèvement du cadavre. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. ii, p. 468-471. On faisait des aspersions d'eau dans les maisons, les temples, les villes entières, on les pratiquait dans les jeux publics, et l'on s'imaginait par là se purifier des parjures, des homicides et de tous les crimes. Ovide, *Fast.,* ii, 45; v, 673-690; Tertullien, *De baptismo,* 5, t. i, col. 1204-1205.

II. Lustrations de sang. — 1° *Les aspersions rituelles.* — 1. Avant la promulgation de la loi mosaïque, deux aspersions de sang sont déjà mentionnées. Après l'immolation de l'agneau pascal, en Égypte, les Hébreux doivent mettre de son sang sur le linteau et les poteaux de leurs portes, afin d'être épargnés par la dixième plaie. Ils avaient à se servir pour cela d'un bouquet d'hysope. Exod., xii, 7, 13, 22, 23. Chez les Babyloniens, dans une cérémonie pour le salut du roi, le magicien immolait un agneau, puis oignait avec son sang les linteaux et les montants de la porte du palais. Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* p. xvii, 256. C'était là probablement un ancien rite chaldéen, que Moïse ne fit que reproduire en Égypte. Le sang de la victime avait pour but d'interdire la porte à toute cause de mal. Au désert, avant de remonter sur le Sinaï, Moïse fit immoler des taureaux par des jeunes gens, et avec une partie du sang, il aspergea le peuple en disant : « Voici le sang de l'alliance que Jéhovah a faite avec vous sur toutes ces choses. » Exod., xxiv, 6-8; Heb., ix, 18-21. Cette aspersion fut faite avec un bouquet d'hysope que liait de la laine écarlate. Heb., ix, 19. — 2. Dans la cérémonie de la consécration d'Aaron et de ses fils, Moïse dut prendre avec son doigt du sang provenant du taureau immolé, et en mettre sur les cornes de l'autel; puis, avec le sang du bélier, marquer le lobe de l'oreille droite, le pouce droit et l'orteil droit d'Aaron et de ses fils; enfin, prendre du sang sur l'autel avec de l'huile d'onction, et en asperger les nouveaux prêtres et leurs vêtements. Exod., xxix, 12, 20, 21; Lev., viii, 15, 23, 24, 30. — 3. Le sacrifice expiatoire comportait plusieurs lustrations de sang. Le prêtre prenait du sang du taureau immolé, entrait dans le Tabernacle et, avec son doigt, faisait sept aspersions devant le voile du Saint des saints; puis il mettait du sang sur les cornes de l'autel des parfums, et d'autres fois, sur les cornes de l'autel des holocaustes. Lev., iv, 5-7, 17, 18, 25, 30, 34; ix, 9. Les Hébreux regardaient cette lustration de sang et la libation de sang qui suivait comme essentielles au sacrifice expiatoire. Voir Libation, col. 234. Tant qu'elles n'étaient point faites, le péché ne pouvait être remis, Heb., ix, 22, et ni les prêtres, ni les assistants n'avaient aucun droit sur les victimes. Cf. *Gem. Zebachim,* 26, 2; *Nazir,* vi, 9; *Siphra,* fol. 210, 1. Pour empêcher le sang de se coaguler dans le vase qui le contenait, on l'agitait avec un bâton. Le prêtre montait à l'autel et commençait la lustration par le coin du sud-est et la terminait à l'angle du sud-ouest. Il trempait l'index droit dans le sang et, le pressant avec l'ongle du pouce, il faisait couler le sang sur la corne de l'autel. Cf. *Gem. Zebachim,* 53, 1. Il essuyait ensuite son doigt sur le bord du vase et le trempait à nouveau pour la lustration suivante, et ainsi de suite. Le sang qui restait après la quatrième lustration était versé à la base de l'autel, pour s'écouler dans le Cédron. Cf. *Meila,* iii, 2; Josèphe, *Ant. jud.,* III, ix, 3; Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 160, 161; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1714, p. 176-178. Dans le sacrifice pour le délit, si l'on ne pouvait offrir que des oiseaux, on se contentait d'asperger un côté de l'autel avec le sang de la victime. Lev., v, 9. — 4. A la fête de l'Expiation, le grand-prêtre faisait sept aspersions avec le sang du taureau devant le propitiatoire, sept autres avec le sang du bouc devant le propiatoire et sur le propiatoire même. Puis, avec le sang des deux victimes, il faisait la lustration des quatre cornes de l'autel et aspergeait l'autel même. Lev., xvi, 14, 15, 18. C'était une lustration solennelle qui ne se faisait qu'une fois l'an. Exod., xxx, 10; Heb., ix, 7. — 5. Pour la purification des lépreux, il fallait aussi des lustrations de sang. Tout d'abord, le prêtre égorgeait un oiseau, trempait dans son sang un aspersoir fait d'hysope lié au bois de cèdre par un ruban écarlate, et aspergeait sept fois le lépreux guéri. Puis, avec le sang de l'agneau du sacrifice, il lui marquait le lobe de l'oreille droite, le pouce droit et l'orteil droit. Lev., xvi, 6, 14, 17, 35, 38. Pour la purification d'une maison dont les murs étaient atteints de la lèpre, voir col. 186, le prêtre faisait avec le sang de l'oiseau immolé sept aspersions semblables à celles qui étaient prescrites pour le lépreux lui-même. Lev., xiv, 51, 52. — 6. Enfin, quand on avait immolé la vache rousse, le prêtre devait encore faire devant le Tabernacle sept aspersions avec son doigt trempé dans le sang de l'animal. Num., xix, 4. — 7. Il est dit, Heb., ix, 21, que Moïse aspergea de sang le Tabernacle et ses ustensiles. Cette aspersion n'est pas mentionnée dans le Pentateuque. Le souvenir en avait été conservé par la tradition.

2° *Lustrations païennes.* — Chez les Grecs, le sang

des victimes servait surtout aux libations. Cependant, pour certaines purifications, on arrosait la main avec le sang d'un porc sacrifié. Cf. Athénée, VI, 78. A Athènes, avant l'assemblée du peuple, on aspergeait avec le sang d'un porc les bancs sur lesquels les citoyens devaient s'asseoir. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* Bruxelles, 1858, trad. J. de P., t. I, p. 305. A Rome, on aspergeait du sang des victimes les personnes et les choses. Sous l'empire, les tauroboles et les crioboles devinrent à la mode. Celui qui voulait se purifier se plaçait dans une fosse recouverte d'un plancher percé de trous, sur lequel on immolait un bœuf ou un bélier en l'honneur de Cybèle, la mère des dieux. Le sang tout chaud inondait le personnage, le purifiait pour vingt ans et lui conciliait la faveur divine. D'autres fois, on recourait à cette aspersion sanglante pour assurer le bonheur d'autrui, particuliérement de l'empereur. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* t. III, p. 248-251.

3° *Le sang de Jésus-Christ.* — Les Apôtres comparent l'effusion du sang de Jésus-Christ aux lustrations de l'ancienne loi. C'est par ce sang que nous avons été purifiés et sanctifiés. Rom., III, 25; V, 9; Eph., I, 7; Col., I, 14, 20; I Joa., I, 7; Apoc., I, 5; V, 9. Par la grâce de l'Esprit-Saint et l'obéissance personnelle, on participe à l'aspersion de ce sang. I Pet., I, 2. Le grand-prêtre entrait chaque année dans le sanctuaire avec le sang des boucs et des taureaux; Jésus-Christ est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire nouveau avec son propre sang, infiniment supérieur en efficacité au sang des anciennes victimes et à la cendre de la vache rousse. C'est avec son sang qu'il a scellé la nouvelle alliance, bien mieux que Moïse n'avait scellé l'ancienne, en aspergeant le livre et le peuple avec le sang des victimes animales. Heb., IX, 11-25.

III. LUSTRATIONS D'HUILE. — Elles ont été peu fréquentes. Il n'est question d'aspersion d'huile que pour la dédicace de l'autel des holocaustes, Lev., VIII, 10, 11, et pour la purification du lépreux. Lev., XIV, 15, 16, 26, 27. A la consécration d'Aaron et de ses fils, Moïse fit sur eux des aspersions avec un mélange d'huile et de sang. Exod., XXIX, 21; Lev., VIII, 30. On arrosait aussi avec de l'huile les offrandes de farine ou de gâteaux. Lev., II, 4, 5, 7; VI, 15, 21; Num., VI, 15; VII, 13-79, etc. Voir HUILE, t. III, col. 775. Sur l'emploi de l'huile pour le sacre des rois, voir ONCTION.

IV. SYMBOLISME DES LUSTRATIONS. — 1° *L'eau.* — Le symbolisme de l'eau ressort de sa nature même. L'eau purifie les corps, d'autant plus efficacement qu'elle même n'est pas corrompue. Voilà pourquoi on exigeait ordinairement de l'eau vive, qui n'eût encore été souillée par aucun contact, Num., XIX, 17, ou de l'eau en grande quantité. Les ablutions étaient d'autant plus répétées qu'on tenait à obtenir une pureté plus grande. Les lustrations d'eau symbolisaient donc la pureté intérieure réclamée pour le service de Dieu. Le Seigneur daigna même parfois se servir du symbole extérieur pour produire l'effet qu'il figurait, comme dans la guérison de Naaman, à la suite de sept bains dans le Jourdain, IV Reg., V, 10, 14, et dans le baptême chrétien. La valeur de ce symbole est indiquée par l'Église qui, dans la bénédiction solennelle des fonts le samedi saint, demande que ces eaux pures, « outre la purification naturelle qu'elles peuvent procurer en lavant les corps, soient également efficaces pour purifier les âmes. »

2° *Le sang.* — 1. D'après la Sainte Écriture, le sang est le *néfeš,* la vie même. Lev., XVII, 10, 14; Deut., XII, 23. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 238-243. Le sang, principe ou condition essentielle de vie corporelle, symbolise par là même la vie morale et spirituelle rendue à celui qui a péché, par l'immolation de la victime qui lui a été substituée et par l'application de son sang. Cette application par la lustration était réputée nécessaire pour la rémission du péché. Le sang mis à l'oreille et aux doigts de la main et du pied d'Aaron et de ses fils marque l'introduction en eux d'une vie nouvelle. Car il faut que le prêtre soit disposé à entendre la loi de Dieu, à mettre la main à son exécution, à marcher selon ses prescriptions. Cf. Saint Cyrille d'Alexandrie, *De adorat.,* XI, t. LXVIII, col. 760. Le même rite était pratiqué pour le lépreux guéri, afin de signifier le droit qu'on lui rendait de converser avec ses semblables et de renouer ses rapports avec eux. L'aspersion du peuple par Moïse, pour la confirmation de l'alliance, Exod., XXIV, 8, appliquait au peuple le sang de la victime et lui donnait part à la nouvelle vie religieuse. Les différents objets du sanctuaire ayant pour but de manifester la présence de Dieu, et les cornes de l'autel représentant ses perfections, voir CORNE, t. II, col. 1010, quand on faisait des lustrations de sang sur les cornes de l'autel, devant le Saint des saints ou sur le propitiatoire, on renouait ou on resserrait la vie religieuse d'Israël avec son Dieu, après qu'elle avait été compromise par le péché. — Quelquefois on mêlait l'eau avec le sang, Heb., IX, 19, peut-être pour empêcher ce dernier de se coaguler. Les deux symbolismes s'unissaient alors. « L'eau a dans les purifications le même rôle que le sang dans les sacrifices; ils représentent l'expulsion du principe de péché, celle-ci du corps de l'homme, et celui-là de son âme vivante ». Bähr, *Symbolik,* t. II, p. 465. C'est pourquoi il est dit de Jésus-Christ, qui a changé en réalité le symbolisme de l'Ancien Testament, qu'il est venu « par l'eau et le sang ». I Joa., V, 6.

3° *L'huile.* — 1. Elle symbolise l'esprit de Dieu. Cf. I Reg., X, 1, 6; XVI, 13, 14; Is., LXI, 6; Act., X, 38; II Cor., I, 21; I Joa., II, 20, 27. La raison de ce symbolisme est que l'huile est une source de lumière et de vie, représentant ainsi l'Esprit de Dieu, principe de toute lumière et de toute vie. La lumière, c'est pour l'Israélite la loi de Dieu; la vie, c'est la conformité de sa volonté avec cette loi. Ps. XXXVI (XXXV), 10; Prov., VI, 23. Cette conformité conduit à la sainteté. L'huile de sainteté, Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 21, sert donc à consacrer le prêtre pour le service de l'esprit de sainteté. Ps. LI (L), 13; Is., LXIII, 10, 11. Cf. Bähr, *Symbolik,* t. II, p. 171-174. La lustration d'huile signifie pareillement, pour le lépreux, le retour à la lumière et à la vie dans les conditions normales. — 2. L'huile était mêlée au sang pour la consécration des prêtres. Le sang marquait la relation dans laquelle le prêtre allait être avec Dieu, tandis que l'huile indiquait sa consécration, par conséquent la dignité qui lui était conférée personnellement. Cf. Bähr, *Symbolik,* t. II, p. 425.

4° *La cendre.* — Celle de la vache rousse entrait dans la composition de l'eau lustrale destinée à purifier du contact des morts. Le mélange de l'eau et de la cendre, très propre à purifier physiquement certains objets, a été regardé par les anciens comme un excellent moyen de purification. Cf. Virgile, *Eclog.,* VIII, 101; Ovide, *Fast.,* IV, 639, 725, 733, etc. Dans l'Inde, on s'en sert encore pour les purifications religieuses. Cf. Rosenmüller, *Das alte und das neue Morgenland,* Leipzig, 1818, t. II, p. 200. La cendre de la vache rousse n'était pas une cendre quelconque; elle provenait d'un animal immolé pour le péché, Num., XIX, 9, 17, et de plus elle semblait concentrer en elle la vertu purificatrice du feu, puisque l'animal avait été complètement brûlé. Le symbolisme de la cendre renforçait donc celui de l'eau. Il fallait qu'il en fût ainsi, parce que la souillure provenant du contact d'un mort était regardée par les Hébreux comme la plus grave de toutes. Cf. *Kelim,* 1, 4.

5° *L'aspersoir.* — 1. On se servait ordinairement du *doigt* pour les lustrations de sang ou d'huile à faire aux cornes de l'autel, sur les oreilles, les mains et les pieds de certaines personnes. Lev., IV, 6, 25, 30, 34; VIII, 15; IX, 9; XIV, 17, 28, etc. C'est également avec le doigt seul qu'on faisait les aspersions de sang devant le sanctuaire

ou sur le propitiatoire. Lev., IV, 17; XIV, 16, 27; XVI, 14, 19; Num., XIX, 4. Il n'y a probablement pas à chercher de symbolisme dans ce procédé. On se servait du doigt comme de l'instrument le plus approprié pour accomplir le rite. Peut-être faut-il voir dans les aspersions du sanctuaire avec le doigt, ordinairement faites par le grand-prêtre, l'indication d'un rapport immédiat, sans intermédiaire instrumental, entre le ministre sacré et la divinité. — 2. L'aspersoir généralement prescrit se composait d'un morceau de bois de cèdre auquel on attachait une branche d'hysope à l'aide d'un ruban de laine cramoisi. L'hysope est une plante aromatique. Voir t. III, col. 796. Dans toute l'antiquité, on lui a attribué une vertu purificatrice. Ps. LI (L), 9. On la mêlait aux aliments et on l'utilisait comme médicament pour débarrasser la poitrine des humeurs nuisibles. Cf. Dioscoride, *De materia medical.*, III, 30; S. Augustin, *In Ps. L*, 12, t. XXXVI, col. 593. Les prêtres égyptiens, Porphyre, *De abstin.*, IV, 6, et les thérapentes, d'après l'écrit attribué à Philon, cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 535, mettaient de l'hysope dans leur pain, en vue de se purifier. Le cèdre est un arbre dont le bois est odoriférant et incorruptible. Voir t. II, col. 377; Pline, *H. N.*, XLVI, 73, 79. On employait l'huile de cèdre pour préserver de la putréfaction, et même pour conserver les cadavres. Pline, *H. N.*, XVI, 39. Dioscoride, *De mat. med.*, I, 105, l'appelle νεκροῦ ζωή, « vie du mort, » et il signale la résine du cèdre unie à l'hyssope comme spécifique contre les maladies de peau, ce qui explique l'emploi du cèdre et de l'hysope dans l'aspersion du lépreux. Lev., XIV, 4. C'est comme symbole d'incorruptibilité et de purification que le cèdre intervient ici, accentuant ainsi le symbole de l'hysope. Chez les Babyloniens, le *bârû* ou devin devait avoir en main, dans ses fonctions rituelles, « le cèdre cher aux grands dieux. » Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, p. 233. Le ruban *cramoisi* est le symbole de la vie dans sa plénitude et sa force. Voir t. II, col. 1070, et Bähr, *Symbolik*, t. I, p. 333-338. Il y a donc là un triple symbole, convergeant à l'expression d'une même idée : le bois de cèdre, marquant l'incorruptibilité, le cramoisi, signifiant la plénitude de la vie, et l'hysope faisant disparaître le principe de corruption pour conduire à la vie. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 504, 505. On donné d'autres explications du triple symbole. Saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, IV, 33, t. XXXIV, col. 734, dit que l'espérance est représentée par le cèdre, qui s'élève dans les hauteurs, la foi par l'hysope, qui s'attache humblement au rocher, la charité par le cramoisi, qui a la couleur du feu. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 5, ad 5um, voit dans le bois de cèdre l'incorruptibilité, dans le cramoisi la fixité de la couleur, dans l'hysope la conservation de l'odeur même quand la plante est desséchée, et il applique le symbole au texte de la Vulgate : *Ut sint multitudini filiorum Israël in custodiam*, « afin qu'elles (les cendres de la vache rousse) servent à garder la multitude des enfants d'Israël, » Num., XIX, 9, tandis qu'il faut traduire l'hébreu : « Afin qu'elles soient à la garde de l'assemblée des enfants d'Israël, pour l'eau de purification. » Quand il s'agit des aspersions devant le Tabernacle, saint Thomas, *ibid.*, adopte l'explication symbolique de saint Augustin. D'autres croient que le cèdre, l'hysope et le cramoisi représentent l'orgueil, l'humilité et les péchés, III Reg., IV, 33; Is., I, 18; la sublimité du Christ, son abaissement, son sang répandu; le corps, l'âme et l'esprit ramenés à la pureté; l'éloignement de la corruption, la suppression de la mauvaise odeur (du lépreux), le retour de la couleur dans sa chair, etc. Ces explications sont moins satisfaisantes que la première. Elles serrent de moins près la nature des objets employés et, pour la plupart, considèrent dans le cèdre surtout sa hauteur, alors qu'il n'est question que d'un simple morceau de bois. Il est à remarquer que l'hysope seul est mentionné dans l'aspersion des portes en Égypte, Exod., XII, 22, et dans l'aspersion avec l'eau de la vache rousse, Num., XIX, 18, parce que dans ces occasions on ne pouvait aisément se procurer du bois de cèdre, et que dès lors le lien en ruban cramoisi devenait inutile.

H. LESÊTRE.

LUTH, instrument à cordes dont on fait dériver le nom de l'arabe العود, *al-'ûd*. — 1° *Dans l'Écriture*. — Il est possible que le mot *'êdût*, dans le titre hébreu des Psaumes LX et LXXX, corresponde à l'arabe *'ud*, et désigne le luth. Voir ÉDUT, t. II, col. 1598. En dehors des titres des Psaumes, qui peuvent être bien postérieurs aux Psaumes eux-mêmes, le luth n'est pas désigné avec certitude dans la Bible. Toutefois le nom hébreu de *nêbel*, dont l'assimilation avec le *néfer* égyptien est très probable, désigne peut-être le luth. Voir NÉBEL. La version anglaise revisée adopte la traduction *lute* dans Isaïe, V, 12 (hébreu *nêbel*) et dans I Mach., IV, 54. Les anciennes versions arabes rendent *kinnôr* soit par *'ud*,



125. — Luths égyptiens. Thèbes, D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. CLIV et CLIX.

soit par *tanbur* ou *tanbura,* qui est un instrument de la même famille, formé d'un corps de résonance circulaire, pourvu d'un très long manche et de deux ou trois cordes. On le joue avec les doigts, ou avec un plectre d'écaille, ou une plume d'aigle. Sa vogue et son importance furent presque égales à celles du luth. L'un et l'autre instrument sont figurés sur les monuments égyptiens (fig. 125 et 126), plus rarement en Assyrie (fig. 127).



126. — Scène musicale, flûte, harpe, luth, lyre. Thèbes. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* pl. CLXXV, 2.

2° *Description.* — Instrument à cordes pincées ou grattées, de la famille des guitares et mandolines, composé d'un ample corps de résonance en bois, très rebondi, et d'une table de bois, armée d'ouïes; et pourvu



127. — Luth assyrien.
D'après Rawlinson, *The five great monarchies,* 1864, t. I, p. 156.

d'un tire-cordes, fixé à la partie inférieure de l'instrument, d'un manche court et d'un chevillier renversé en arrière du manche. Le luth des Arabes modernes est fait de bois de noyer et d'abricotier; la table est en bois de sapin très fin, et les ouïes en bois précieux ou en os de chameau. Les chevilles sont d'ordinaire en buis.

3° *Origine.* — Le luth est venu très anciennement de l'Inde, par la Perse. Land, *Remarks on the earliest developements of the arabic music,* Leyde, 1883, p. 157; Kiesewetter, *Die Musik der Araber nach Originalquellen,* Leipzig, 1842. C'est l'instrument le plus répandu dans l'usage actuel, en même temps que le plus ancien dans l'école musicale arabe. Sa sonorité douce et profonde se prête à l'accompagnement des autres instruments et surtout des voix.

4° *Perfectionnements.* — A l'origine le luth avait deux cordes, la « grave », *bamm,* et l' « aiguë », *zir,* placée « au-dessous » de l'autre et répétant les sons à l'octave haute. Les Arabes insérèrent deux cordes intermédiaires et obtinrent par là une échelle tonale de quatre tétracordes, soit deux octaves moins deux sons. Plus tard, c'est-à-dire après le xe siècle, apparut une cinquième corde, et la série fut ainsi de deux octaves pleines. A la suite de perfectionnements successifs, le jeu de cordes du luth devint ce qu'il est de nos jours. Les cordes, en boyau ou en soie, sont généralement au nombre de onze ou douze, soit une ou deux cordes simples (additionnelles) destinées à fournir les notes basses, et cinq cordes doubles. Parfois on trouve sept paires de cordes. L'accord est le suivant : sol$_2$, la$_2$, ré$_3$, sol$_3$, ut$_4$, la$_1$ (grave), ou, selon l'accord de Constantinople : ré$_2$, mi$_2$, la$_2$, ré$_3$, sol$_3$, la$_1$. Anciennement, l'accord du luth était entièrement par quarte, au point que les théoriciens appelaient « accord de luth », l'accord d'un instrument à la quarte. Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe. Extraits du Livre de la Musique d'Al-farabi,* Leyde, 1884, p. 86. Conséquemment la première corde du luth se trouvait anciennement de deux degrés plus basse. Le doigté est le même aujourd'hui qu'au xe siècle. Le musicien, assis, tient le corps de l'instrument sur ses genoux et contre sa poitrine, et joue avec une plume qu'il a dans la main droite, grattant les cordes sur les ouïes de la table, tandis que la main gauche tient le manche de l'instrument et presse les cordes avec les quatre doigts libres. Ces conditions sont les plus favorables à l'exécution de traits rapides. Les sillets qui marquaient la place des notes le long du manche, au xe siècle, disparurent quand les modes musicaux se développèrent. Enfin, les cordes, qui avaient un unique point d'assemblage à la base, et s'écartaient en triangle, ont été rendues parallèles par le tire-cordes, devenu nécessaire quand on augmenta le nombre des cordes. — Les instruments de même famille encore en usage aujourd'hui sont utiles à décrire, pour faire comprendre la structure du luth ancien. — Les Persans jouent le *thar,* mandoline en bois de mûrier, pourvue d'un gros manche en

noyer et de clefs de buis, couverte d'une peau d'agneau mort-né, et pourvue de cinq cordes, deux en fil de fer et deux en laiton. Le *dotĥar,* plus petit, a deux cordes de soie jaune et se joue avec l'ongle de l'index droit, tandis que le *thar* se frappe avec un plectre de cuivre. Voir V. Advielle, *La musique chez les Persans en 1885,* Paris, 1885, p. 12-13. J. Parisot.

LUTHER Martin, hérésiarque, né à Eisleben (Thuringe), le 10 novembre 1483, mort dans cette ville le 18 février 1546. Il fréquenta l'université d'Erfurt de 1501 à 1505 et en sortit avec le titre de maître (*magister*). Poussé par l'effroi que lui causa la mort subite d'un ami, il entra, malgré l'opposition de son père, un ouvrier mineur, dans l'ordre de Saint-Augustin. Le sacerdoce lui fut conféré en 1507, et en 1508 il obtint une chaire de philosophie à la nouvelle université de Wittenberg. Il y enseigna la dialectique et l'éthique d'Aristote. En 1509 il devint *Baccalaureus ad Biblia,* revint à Erfurt où il resta un à deux ans, puis alla à Rome pour y traiter des affaires de son ordre. Il quitta Rome plein d'admiration pour tout ce qu'il y avait vu et appris. De là il revint à Wittenberg, où il obtint le grade de docteur le 18 octobre 1512. En 1515, il fut nommé vicaire de son ordre dans la Misnie. Dès cette époque s'élevèrent des doutes sur son orthodoxie. En 1517, la veille de la Toussaint, il commença à attaquer l'Église catholique en lui opposant son hérésie sous le titre d'« Évangile », et la guerre qu'il lui fit ne cessa qu'avec sa vie même. Luther a exercé une grande influence. C'est à lui qu'est dû le développement de la science biblique dans le sein du protestantisme depuis son époque jusqu'à nous, de la doctrine de l'inspiration verbale jusqu'au nihilisme moderne en matière biblique. Le rationalisme biblique est le fils de cet hérésiarque. Vigouroux, *Esquisse de l'histoire du rationalisme biblique en Allemagne,* dans *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. i, 1-109. Après avoir admis primitivement l'inspiration verbale la plus stricte, comme les extrêmes se touchent, on en est venu à abandonner entièrement l'inspiration en la remplaçant par le rationalisme du xviiie siècle et par la critique nihiliste du xixe. Les différentes étapes du chemin parcouru sont indiquées par les noms de Grotius, de Locke, de Lessing, de Strauss, de Harnack. Voir Allemande (Exégèse rationaliste), t. i, col. 370.

Luther est l'auteur de la version allemande de la Bible dite luthérienne. Cette Bible allemande devait, dans sa pensée, tenir la place de l'autorité de l'Église qu'il avait rejetée. L'*Evangelium,* comme il nomme constamment son hérésie, devait tenir lieu de tout. A l'en croire, il fut le premier à faire connaître la Bible aux Allemands : *Die Biblia war im Papsttum den Leuten unbekannt. Luther's Tischreden,* Erlangen Ausgabe, t. lvii, 1854, p. 35. En réalité il ne fut pas le premier traducteur de la Bible en allemand. Kehrein, dans le *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg, 1883, t. ii, col. 753-754, énumère 14 éditions imprimées avant Luther, tant en haut allemand qu'en bas allemand, et encore ne les connait-il pas toutes. Ce qui est vrai, c'est que sa traduction est supérieure à celles de ses devanciers par le style et la beauté du langage, malgré de graves défauts. Voir Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes, ergänzt und herausgegeben von* Lud. Pastor, 1re-12e édit., Fribourg, 1893, t. vii, p. 543-575. Au point de vue de la langue la Bible de Luther, surtout après les nombreuses retouches des luthériens et d'autres, est devenue un chef-d'œuvre, mais au point de l'exactitude et de la fidélité elle est très défectueuse. Voir Allemandes (Versions) de la Bible, t. i, col. 376-378.

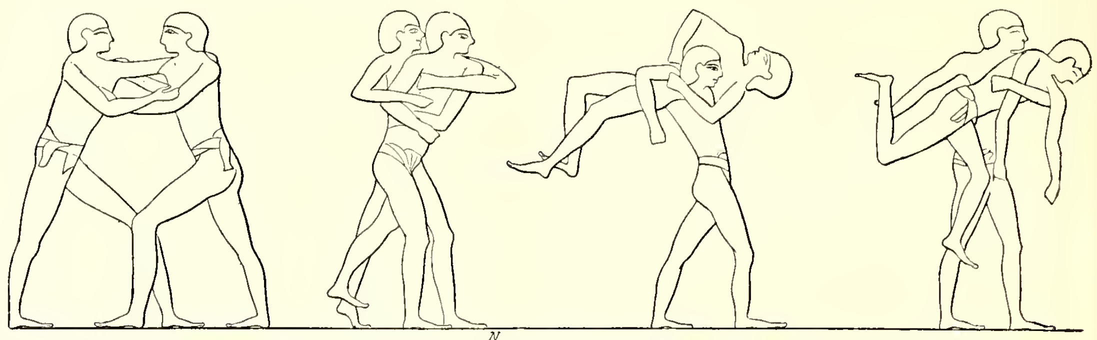
Les ouvrages les plus importants de Luther sur l'Écriture sont : 1. *Predigten über 1. Mosis und 2. Mosis,* 1524-1536 (*Luther's Werke,* Erlangen Ausgabe, t. xxxiii-xxxv); 2. *In Deuteronomium, 5. Mosis,* 1525 (Erl. Ausg., *Exeg. Op.,* t. xiii); 3. *Auslegung der Psalmen,* explications diverses réunies dans l'édition d'Erlangen, t. xxvii-xli; 4. *Auslegung der Hohelied,* édit. de Walch, Halle, t. v, p. 2385-2506; 5. *Auslegung zu Habakuk,* 1526 (Erl. A., t. xlii, p. 1-107); *zu Zacharie,* 1527 (Erl. A., t. xlii, p. 108-862); *zu Daniel,* 1530 et 1546 (Erl. A., t. xli, p. 232-323); 6. *Predigten über Matthaeus cap. xviii, 24-cap. xxiv,* 1537-1540 (Erl. A., t. xliv-xlv); 7. *Kommentar zum Galaterbrief,* 1519 (Weimarer Ausgabe, t. ii, p. 436-618); 8. *zu I Petri,* 1523; 1539 (Erl. A., t. lii) et beaucoup d'opuscules traitant différentes parties de l'Écriture. L'édition d'Erlangen contient tous les commentaires latins dans la série : *Opera Lutheri exegetica latina,* t. i-xxiii, 1829-1861; t. xxiv-xxviii, 1884-1886, et en dehors de la série, le *Kommentar zum Galaterbrief,* 3 in-8°, 1843-1844.

Les différentes éditions des œuvres de Luther sont : 1. L'édition de Wittenberg, 1539-1558, 19 in-f°, douze en allemand et sept en latin, avec une préface de Luther au t. Ier allemand et au t. Ier latin (1545). — 2. L'édition d'Iéna, 12 in-f°, 1555-1558, 8 en allemand et 4 en latin; de plus deux volumes supplémentaires, Eisleben, 1564-1565; cette édition a eu plusieurs réimpressions, 1556-1564, 1575-1580. — 3. L'édition d'Altenburg, 10 in-f°, 1661-1664, contenant les œuvres allemandes seulement et des traductions de plusieurs ouvrages latins. Elle est fort incomplète, malgré un volume supplémentaire publié en 1702 à Halle. — 4. L'édition de Leipzig, 23 in-f°, 1729-1740; elle se base sur l'édition d'Altenburg. — 5. L'édition de J. G. Walch, 24 in-4°, Halle, 1740-1750, rééditée à Saint-Louis (États-Unis), 1880. Les ouvrages latins y sont traduits en allemand. Cette édition, quoique assez complète, est défectueuse à plusieurs points de vue : elle modernise l'allemand de Luther, l'interprétation du latin laisse à désirer, et on n'y trouve aucun renseignement sur les éditions dont elle fait usage. — 6. L'édition d'Erlangen et Francfort, 1826, inachevée. Elle donne les ouvrages allemands, t. i-lxvii, 1826-1857, *Exegetica opera latina,* t. i-xxiii, 1829-1861, t. xxiv-xxxviii, 1884-1886. — 7. L'édition de Weimar, *Dr. M. Luther's Werke, Kritische Gesammtausgabe,* in-8°, Weimar, 1883 sq.; ont paru en 1901, t. i-xxiv, excepté t. x, xvii, xviii.

Sur Luther, voir Vogel, *Bibliotheca biographica Lutherana,* Halle, 1851; et depuis, Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes,* 9e-12e édit., Fribourg, 1883, t. i et iii. — Cardinal J. Hergenröther, dans *Conciliengeschichte,* von Hefele, Fortsetzung, t. ix, Fribourg, 1890. — Evers, *Martin Luther, ein Lebens-und Charakterbild,* 6 in-8°, Mayence, 1883-1891. Parmi les auteurs protestants, citons : von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation,* 6 in-8°, 5e édit., Leipzig, 1873. — J. Kœstlin, *Martin Luther, sein Leben und seine Schriften,* 2 in-8°, Elberfeld, 1875; 3e édit. abrégée, 1883. — G. Plitt et E. F. Petersen, *Dr. Martin Luther's Leben und Wirken,* Leipzig, 1883. — Th. Kolde, *Martin Luther, eine Biographie,* Gotha, 1884. — Sur la traduction de la Bible par Luther, voir la bibliographie, Allemandes (Versions) de la Bible, t. i, col. 377-378, et Hagemann, *Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen der hl. Schrift,* 2e édit., Brunswick, 1750; Hopf, *Würdigung der lutherischen Bibelübersetzung mit Rücksicht auf ältere und neuere Uebersetzungen,* Nuremberg, 1847; Bindseil, *Verzeichniss der Original-Ausgaben der lutherischen Uebersetzung der Bibel,* Halle, 1841. E. Michels.

LUTTE, combat corps à corps (fig. 128). L'action de lutter est exprimée en hébreu par le verbe *'âbaq,* à la forme *niphal, nè'ĕbaq;* Septante : ἐπάλαιεν; Vulgate : *luctabatur.* Il a pour racine le mot *'âbâq,* poussière, à cause de la poussière que faisaient les lutteurs. — Au mo-

ment où il passait le gué de Jaboc, Jacob rencontra un ange sous forme humaine, qui lutta avec lui jusqu'au matin et qui, ne pouvant le vaincre, lui dessécha le nerf de la cuisse. A la suite de cette lutte, l'ange lui donna le nom d'Israël, c'est-à-dire : « fort contre Dieu. » Gen., xxxii, 23-28. Voir Jacob, ii, t. iii, col. 1068. — Saint Paul compare à la lutte des athlètes les combats du chrétien contre le démon, il les appelle πάλη, *colluctatio*. Eph., vi, 12. — Sur les règles de la lutte, voir Athlète, t. i, col. 1225. E. Beurlier.



128. — Athlètes égyptiens s'exerçant à la lutte. Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. ccclxiv.

LUXE, usage d'objets superflus et coûteux pour la nourriture, la toilette, l'habitation, etc. — 1° Les Hébreux menaient en général une vie simple. Le luxe ne s'introduisit chez eux qu'exceptionnellement, dans les palais des rois et ensuite chez les riches, particulièrement à Jérusalem. La magnificence de Salomon, à sa table, dans ses vêtements et ses palais, est longuement décrite dans la Bible. III Reg., iv, 21-28; x, 11-29; II Par., ix, 10-28. Les rois, ses successeurs, l'imitèrent selon leurs moyens. Leurs rapports avec leurs puissants et riches voisins d'Égypte, de Tyr, de Syrie et d'Assyrie, excitèrent leur émulation. Ils s'efforcèrent de mener une vie somptueuse, qui leur permît de faire bonne figure auprès des autres monarques orientaux. Le pieux roi Ézéchias lui-même fut assez fier de montrer ses trésors à Bérodach(Mérodach)-Baladan, fils du roi de Babylone. IV Reg., xx, 12, 13; Is., xxxix, 1, 2. Les femmes israélites, comme toutes les femmes orientales, avaient un faible pour les parures d'or. Au désert, à la demande d'Aaron, elles en offrirent pour la fabrication du veau d'or. Exod., xxxii, 2-4. Elles gardèrent néanmoins la plus grande partie de leurs objets précieux. Aussi quand, un peu plus tard, Moïse fit appel à la générosité de tous pour la fabrication du mobilier sacré, l'or afflua entre ses mains, ainsi que les pierres et les étoffes précieuses. Exod., xxxv, 4-29. A l'époque d'Isaïe, un grand luxe présidait à la toilette des femmes de Jérusalem. Le prophète énumère les principaux objets dont elles aimaient à se servir. Is., iii, 16-24. Plus tard, sous les Séleucides, les formes du luxe grec tendirent à s'acclimater à Jérusalem. I Mach., i, 15, 16; II Mach., iv, 11-16. — Sur les objets de luxe en usage chez les Hébreux, voir Anneau, t. i, col. 632; Bijou, t. i, col. 1794; Bracelet, t. i, col. 1906; Chaîne, t. ii, col. 479; Chambre a coucher, t. ii, col. 516; Chaussure, t. ii, col. 631; Collier, t. ii, col. 834; Croissants, t. ii, col. 1127; Festin, t. ii, col. 2212; Maison, Meubles, Miroir, Palais, Parfum, Vêtement.

2° Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur mentionne les habits de luxe que portent les courtisans dans les maisons des rois. Matth., xi, 8; Luc., vii, 25. Il recommande de ne pas s'attacher aux choses superflues et d'attendre le nécessaire du Père qui est dans les cieux. Luc., xii, 19, 20, 29, 30. Il montre le mauvais riche vivant ici-bas dans le luxe, mais châtié dans l'autre vie, par une juste compensation. Luc., xvi, 19, 25. Loin de blâmer le luxe pieux dont il est l'objet de la part de Marie-Madeleine, il en fait l'éloge. Matth., xxvi, 7-13; Marc., xiv, 3-9; Joa., xii, 3-8. Il permet que Joseph d'Arimathie l'ensevelisse dans le sépulcre que ce riche personnage s'était préparé pour lui-même. Matth., xxvii, 60; Luc., xxiii, 53. Saint Paul explique en ces termes le cas qu'un chrétien doit faire du luxe : « Nous n'avons rien apporté en ce monde, et il est clair que nous n'en pouvons rien emporter. Ayons la nourriture et de quoi nous vêtir, et contentons-nous-en. Car ceux qui veulent s'enrichir tombent dans la tentation, dans le piège du démon, et dans beaucoup de convoitises frivoles et pernicieuses qui engloutissent les hommes dans la ruine et la perdition. » I Tim., vi, 7-9. Voir Richesse. Ces paroles de l'Apôtre ne condamnent pas absolument la possession et la jouissance de la richesse, ni même l'effort qu'on fait dans une légitime mesure pour l'acquérir. Il veut surtout qu'on n'y attache pas son cœur par une convoitise trop ardente, de nature à faire perdre de vue l'avenir éternel. Cf. S. Augustin, *Serm.*, clxxvii, 6-8, t. xxxviii, col. 956-958. Il y a d'ailleurs, au sujet du luxe, à tenir compte, suivant la situation de chacun, soit des préceptes, soit des conseils évangéliques. Saint Paul tend évidemment à conduire les chrétiens dans la voie indiquée par ces derniers.

H. Lesêtre.

LUXURE (grec : ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, ἀσωτία, πορνεία; Vulgate : *immunditia, impudicitia, luxuria*), nom générique comprenant toutes les formes de l'impureté. Voir Adultère, t. i, col. 242-245; Courtisane, t. ii, col. 1091-1092; Fornication, t. ii, col. 2314-2317; Inceste, t. iii, col. 864-867; Prostitution. A ces formes de luxure, il faut en joindre deux autres, que la Loi punissait de mort : la bestialité, Exod., xxii, 19; Lev., xviii, 23; xx, 15, et la sodomie. Lev., xx, 13; I Cor., vi, 10; I Tim., i, 10; II Pet., ii, 7; Gen., xix, 4-11. — 1° Jérémie, v, 7, reproche aux habitants de Jérusalem leurs luxures de tout genre. Sous les rois de Syrie, le Temple de Jérusalem, changé en temple de Jupiter, était devenu un rendez-vous pour la luxure. II Mach., vi, 4. Les diverses formes de la luxure, familières aux païens, I Pet., iv, 3, 4, et entrées dans la pratique des faux prophètes ennemis de l'Évangile, II Pet., ii, 2, 18; Jud., 4, ferment le ciel à celui qui les adopte. Gal., v, 19. Sara, fille de Raguel, proteste que ce n'est pas dans une pensée de luxure qu'elle épouse le jeune Tobie. Tob., viii, 9. — 2° La Vulgate emploie les mots *luxuria, luxurior, luxuriosus*, dans plusieurs cas, où il s'agit simplement d'ivrognerie, de bonne chère, de plaisirs faciles. Deut., xxi, 20; xxviii, 54; Eccle., x, 17; Sap., ii, 8, 9; Eccli., xi, 29; xiv, 4; xxi, 28; Luc., xv, 13; Eph., v, 19; Tit.,

I, 6; Jacob., v, 5; II Pet., II, 13. Ces choses ne peuvent d'ailleurs que favoriser la luxure, comme le dit la Vulgate, Prov., XX, 1, dans un texte qui signifie seulement en hébreu : « Le vin est moqueur. » Il est dit de veiller à la fille luxurieuse, *luxuriosa;* il y a dans le texte grec : ἀδιατρέπτος, « sans réserve. » Enfin saint Paul dit à Timothée de se défier des jeunes veuves qui *luxuriatæ fuerint in Christo,* « qui se sont mal conduites dans le Christ, » en grec : καταστρηνιάσωσι τοῦ Χριστοῦ, « qui font fi du Christ, » qui l'abandonnent pour se remarier. I Tim., v, 11. H. LESÊTRE.

LUZA, nom d'une ville chananéenne et d'une ville héthéenne.

1. LUZA (hébreu : *Lûz;* Septante : Λουζά; dans Gen., XXVIII, 19 : Οὐλαμλούζ, par l'union des deux mots du texte original : *'ûlâm Luz,* c'est-à-dire, appelée « auparavant Lûz »), nom primitif de la ville qui fut appelée par les Hébreux Béthel, ou du moins d'une localité tout proche de l'endroit où s'élève la Béthel israélite. Voir BÉTHEL 1, t. I, col. 1673. Gen., XXVIII, 19; XXXV, 6; XLVIII, 3; Jos., XVI, 2; XVIII, 13; Jud., I, 23.

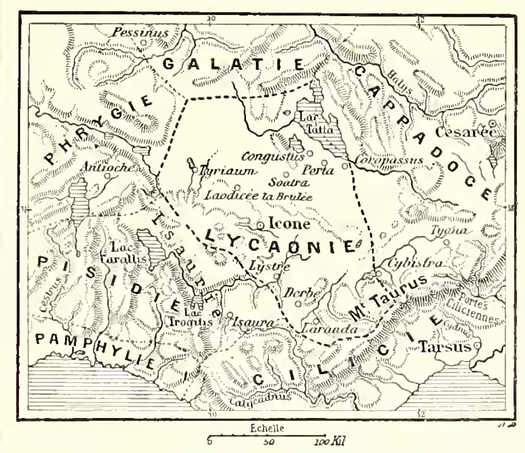
2. LUZA (hébreu : *Lûz;* Septante : Λουζά), ville du pays des Héthéens. Lorsque la maison de Joseph alla attaquer Luza-Béthel au moment de la conquête de la Palestine, elle s'empara de la ville, grâce à la trahison d'un de ses habitants, qui fut en récompense laissé libre avec sa famille. Il alla s'établir dans le pays des Héthéens et bâtit là une ville à laquelle il donna le nom de Luza, en souvenir de son lieu natal. Jud., I, 22-26. Il existe encore aujourd'hui au nord-ouest d'Hasbeya une localité de ce nom, mais on ne peut affirmer que ce soit celle dont parle Jud., I, 26. On a fait toute sorte d'hypothèses sur son identification, sans pouvoir alléguer autre chose en leur faveur qu'une vague ressemblance de nom.

LYCANTHROPIE, genre de folie dont fut atteint Nabuchodonosor. Voir DANIEL (LE LIVRE DE), t. II, col. 1264, et FOLIE, t. II, col. 2301-2302.

LYCAONIE (grec : Λυκαονία), région de la province romaine de Galatie, Act., XIV, 6 (fig. 129).

I. ÉVANGÉLISATION. — 1° La Lycaonie fut évangélisée par saint Paul dans sa première mission. Accompagné de Barnabé, il se réfugia dans ce pays pour éviter la persécution suscitée contre eux par les Juifs et quelques femmes de distinction à Antioche de Pisidie. Act., XIII, 50. La première ville où il prêcha fut Icone. Act., XIII, 51-52. Voir ICONE, t. III, col. 803. Persécutés de nouveau dans cette ville, ils allèrent à Lystre et à Derbé, autres villes de la même région. Act., XIV, 6-7. Voir DERBÉ, t. II, col. 1386, et LYSTRE, t. III, col. 460. Ils ne rencontrèrent pas dans ces villes les mêmes difficultés que dans les précédentes. La population était simple et pauvre et les brigands qui occupaient le Taurus Cilicien ne permettaient guère aux étrangers d'y pénétrer, aussi n'y avait-il pas dans ces contrées de synagogues juives. Les Lycaoniens étaient superstitieux; ils croyaient volontiers que les dieux apparaissaient au milieu des hommes. La tradition rapportait que Lycaon avait été changé en loup pour s'être moqué d'eux. Ovide, *Metamorph.*, I, 220-241. C'était aussi chez eux que la fable plaçait la métamorphose de Philémon et de Baucis en arbres que l'on montrait encore. Ovide, *Metamorph.*, VIII, 621-725. Cet état d'esprit explique comment, après la guérison d'un boiteux par saint Paul à Lystre, la foule éleva la voix et s'écria en lycaonien : « Les dieux sont descendus vers nous sous une forme humaine, » et prenant Barnabé pour Jupiter et Paul pour Mercure voulut leur offrir un sacrifice. Voir JUPITER, t. III, col. 1866. Act., XIV, 8-12. Chassés de Lystre, à la suite de l'arrivée des Juifs d'Antioche et d'Icone qui les poursuivaient, ils passèrent à Derbé, et après avoir évangélisé cette ville, revinrent à Lystre, à Icone et à Antioche de Pisidie. Act., XIV, 19-22.

2° Dans sa seconde mission, après l'assemblée de Jérusalem en 51 après J.-C., saint Paul accompagné de Silas retourna en Lycaonie. Cette fois il y pénétra en venant de Cilicie et en passant les Portes Ciliciennes, défilé qui traverse le Taurus de Pamphylie. Il prit la route qui gagne Derbé, Lystre et Icone. Act., XVI, 1. C'est dans ce voyage que, sur le bon témoignage des frères de Lystre et d'Icone, il prit avec lui Timothée, fils d'une Juive et d'un père grec, qu'il circoncit à cause des Juifs. Act., XVI, 1-4. Il constata que les Églises



129. — Carte de Lycaonie.

lycaoniennes se fortifiaient dans la foi et augmentaient de jour en jour. Il recommanda aux chrétiens d'observer les décisions des Apôtres et des anciens de Jérusalem. Act., XVI, 4-5.

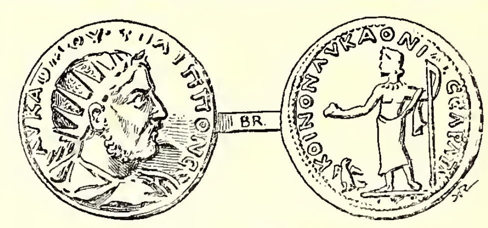
II. DESCRIPTION ET HISTOIRE. — 1° *Description.* — La Lycaonie était une vaste plaine, limitée au sud par les monts d'Isaurie et le Taurus. Elle était bornée au nord par la Galatie proprement dite, à l'ouest par la Phrygie et la Pisidie, au sud par l'Isaurie et à l'est par la Cappadoce. Les principales villes du pays étaient Icone, Laodicée la Brûlée, Tyrixum, Lystre et Derbé.

2° *Histoire.* — Il est fait mention des Lycaoniens pour la première fois dans l'histoire au temps de l'expédition de Cyrus le jeune contre son frère Artaxerxès. Xénophon, *Anab.*, I, II, 19. C'était un peuple belliqueux et jaloux de son indépendance. La Lycaonie fut englobée dans l'empire d'Alexandre et, après lui, dans le royaume des Séleucides. Elle passa ensuite sous la domination d'Eumène, roi de Pergame. Polybe, XXII, 27; Tite Live, XXXVIII, 39. Cette domination était plutôt nominale que réelle à cause de l'éloignement. Les Galates s'emparèrent probablement de la partie nord, la partie sud fut disputée entre ceux-ci et les indigènes; en 129 avant J.-C. elle fut donnée par Aquilius aux fils d'Ariarathe IV, roi de Cappadoce. Justin, XXXVII, 1. Conquise par le roi de Pont Mithridate VI Eupator, en 74 elle lui fut enlevée par les victoires de Pompée. Lorsque le général romain organisa le pays en 64, la Lycaonie paraît avoir été divisée en trois parties. Le nord fut ajouté à la Galatie, Ptolémée, V, IV, 10; le sud-est, y compris Derbé, à la Cappadoce, Strabon, XII, VI, 3; W. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor,* in-8°, Londres, 1890, p. 336, 310, 369; l'ouest fut joint à la province romaine de Cilicie en 64. Cicéron, *Ad Attic.*, V, 15; V, 21, 9; *Ad fam.*, III, 5, 4; XV, 1, 2; XV, 3. Antipater de Derbé, ami de Cicéron, profita des troubles de

la guerre civile pour se créer une principauté indépendante dans cette ville et il posséda également Laranda. Strabon, XVI, VI, 3. Antoine avait donné la partie ouest á Polémon de Laodicée en l'an 39 avant J.-C. Strabon, XII, VI, 1. En 36, la Lycaonie fut donnée par Antoine au dernier roi de Galatie, Amyntas. Dion Cassius, XLIX, 32; LI, 2. A sa mort, en l'an 25, elle fut comprise, comme le reste du royaume de ce prince, dans la province romaine de Galatie. Dion Cassius, LIII, 26; *Corpus inscript. latin.*, t. III, part. I, n. 291. Cf. Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines*, trad. fr., t. IX (J. Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, t. II), in-8°, Paris, 1892, p. 277, 282, n. 4 et 5; *Corpus inscript. græc.*, n. 3991. Voir GALATIE, t. III, col. 77. En l'an 37 aprés J.-C., Caligula donna á Antiochus IV, roi de Commagéne, la partie de la Lycaonie voisine de la Cilicie, c'est-á-dire le sud-est. Elle demeura en sa possession jusqu'en 72; Eckhel, *Doctrina numorum*, t. III, p. 258. C'est alors que cette région prit le nom de Lycaonie antiochienne par opposition á la Lycaonie galatique. *Corpus inscript. latin.*, t. X, n, 8660. Cf. Ptolémée, V, VI, 17; W. Ramsay, dans la *Revue numismatique*, 1894, p. 169. Ptolémée, V, VI, 17, place Derbé dans la Lycaonie antiochienne, mais le fait qu'elle porte le nom de Claudio-Derbé prouve que sous l'empereur Claude elle était comprise dans la province romaine de Galatie. Voir DERBÉ, t. II, col. 1386. Sous Claude et Néron, quand saint Paul visita la Lycaonie, celle-ci était donc divisée en deux parties, la Lycaonie galatique à laquelle appartenaient Lystre, Derbé et le pays environnant, et la Lycaonie antiochienne.

Saint Luc place la frontiére de la Lycaonie entre Icone et les villes de Lystre et de Derbé; il ne tient pas compte des délimitations politiques, mais des traditions locales qui regardaient toujours Icone comme une ville phrygienne. Il est en cela d'accord avec Xénophon, *Anab.*, I, II, 19; tandis que Strabon, XII, VI, 1; Cicéron, *Ad fam.*, III, 6; XV, 3, etc., qui tiennent compte des divisions administratives, placent au contraire cette ville en Lycaonie. W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, in-8°, Londres, 1894, p. 36-43. Les habitants du pays, quoique Icone suivît le destin administratif de la Lycaonie à laquelle elle était incorporée, mettaient une sorte de point d'honneur á revendiquer leur origine phrygienne; c'est ainsi qu'Hiérax, compagnon du martyr saint Justin, se déclare esclave d'Icone en Phrygie. *Act. Justini*, 3. Ruinart a tort de vouloir dans ce passage corriger Phrygie en Lycaonie. De même Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, décrit Icone comme une cité phrygienne. S. Cyprien, *Epist.*, LXXV, 7; t. III, col. 1161, alors que de son temps elle appartenait á la province de Cilicie depuis Septime Sévére; W. Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure*; — Lebas Waddington, *Voyage archéologique en Asie Mineure*, t. III, n. 1480; aprés avoir fait peut-être partie de la province de Cappadoce sous Trajan, en même temps que la Lycaonie antiochienne. Ptolémée, V, 6; *Corpus inscript. latin.*, t. V, p. II, n. 8660. Lors de la formation de l'assemblée fédérale des Lycaoniens en l'honneur des empereurs, ou κοινὸν Λυκαονίας (fig. 130), dont nous ignorons la date, mais qui est probablement du temps des Flaviens, Icone fut l'une des villes où elle se réunissait, d'aprés Eckhel, *Doctrina numorum*, t. III, p. 32. Cf. J. Marquardt, *l. c.*, p. 285. Au contraire B. Head, *Historia numorum*, in-8°, Oxford, 1887, p. 595, indique seulement parmi les villes où l'on trouve des monnaies du κοινόν, Barata, Dalisandus, Derbé, Hydé, Ilistra, Laranda et Savatra. On n'en trouve ni á Icone ni á Lystre, Cf. *Revue numismatique*, série III, t. I, 1883, p. 24; E. Babelon, *Inventaire sommaire de la collection Waddington*, in-8°, Paris, 1898, p. 270-274. W. Ramsay, *The Church*, p. 39, n. 1, croit qu'on peut s'expliquer cette absence par le fait qu'Icone était devenue une colonie romaine au temps d'Hadrien, sous le nom de *Colonia Aelia Hadriana Iconiensium*, R. Cagnat, *Revue archéologique*, série III, t. XXVII, 1891, p. 414, col. 2, n. 99; et il suppose une raison analogue pour Lystre.

Le nom de Lycaonien ne se trouve pas dans les Actes,



130. — Monnaie de Lycaonie.

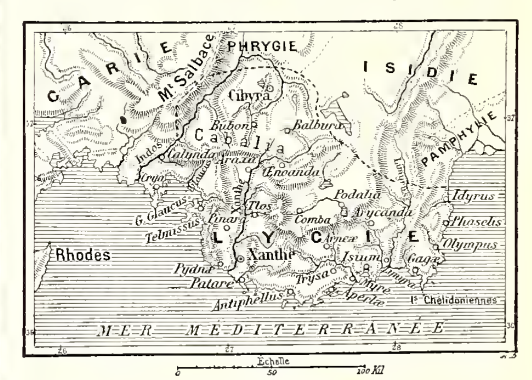
ΑΥ ΚΑΙ Μ ΙΟΥ ΦΙΛΙΠΠΟΝ ΣΕ. Buste de Philippe pére. — ℟. ΚΟΙΝΟΝ ΛΥΚΑΟΝΙΑΣ ΒΑΡΑΤ[εων] (de Barata). Jupiter debout; à ses pieds, l'aigle.

mais l'adverbe λυκαονιστί est employé dans Act., XIV, 11 (Vulgate, 10), pour désigner la langue propre aux indigènes. Les villages et les petites villes avaient conservé cette langue et les mœurs primitives. Les grandes villes comme Icone et Derbé avaient été grécisées et possédérent plus tard des colonies romaines. Le pays était formé de hauts plateaux, froids et nus, où l'on ne trouvait un peu d'eau potable qu'en creusant des puits á une trés grande profondeur. Les habitants vivaient surtout de l'élevage du bétail et en particulier des onagres. Strabon, XII, VI, 1.

BIBLIOGRAPHIE. — H. Kiepert, *Manuel de Géographie ancienne*, trad. fr., in-8°, Paris, 1887, p. 76-77; W. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1890, p. 330-346, 350, 355, 357-360; Id., *The Church in the Roman Empire*, 3e édit., in-8°, Londres, 1894, p. 15, 37-39, 41, 56-58, 95, 106, 108, 110, 111, 157, 164, 390, 423, 427; Id., *St. Paul, the traveller and the roman citizen*, in-8°, Londres, 1895, p. 107-126; Id., *Historical commentary on Galatians*, in-8°, Londres, 1899; J. R. Stillington Sterrett, *Wolfe Expedition in Asia Minor*, in-8°, Boston, 1888, et *An epigraphical Journey in Asia Minor*, Boston, 1888, dans les *Papers of the American School of Athens*, t. III et II. Le tome II a été publié après le tome III.

E. BEURLIER.

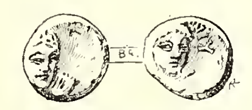
LYCIE (Λυκία), contrée située au sud de l'Asie-Mineure (fig. 131). La Lycie et la ville de Phaselis, dans cette même contrée, sont mentionnées dans I Mach., XV, 23, parmi les pays auxquels fut envoyée la lettre du



131. — Carte de la Lycie.

consul Lucius en faveur des Juifs. — Saint Paul aborda á Patare en Lycie, dans le voyage qu'il fit de Milet á Jérusalem. Act., XXI, 1. Il toucha également à Myre, dans le voyage qu'il fit, comme prisonnier, de Jérusalem á Rome. — Le texte des Machabées prouve qu'il

y avait des colonies juives importantes en Lycie et les arrêts de saint Paul dans les ports de cette province montrent qu'ils étaient sur le chemin que suivaient les navires allant à Jérusalem par Joppé et en revenant. Une inscription grecque de Tlos, datée du IIe siècle après J.-C., indique la présence d'une communauté juive importante dans cette ville. Elle est gravée sur un tombeau que Ptolémée, fils de Lucius, déclare ouvert à tous les Juifs en reconnaissance de ce qu'ils avaient nommé son fils archonte. Hula, *Eranos Vindobonensis,* 1893, p. 99-102. Cf. *Revue archéologique,* 1893, t. II, p. 356. — Le christianisme progressa lentement en Lycie. Nous possédons, sur une inscription d'Arycanda, un fragment d'une pétition que les Lyciens et les Pamphyliens adressèrent à Galère pour lui demander de mettre fin à la secte chrétienne. Th. Mommsen, dans les *Archäologische epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich,* 1893, p. 93; *Revue archéologique,* 1892, t. I, p. 421; 1893, t. I, p. 96. — La Lycie est située au sud-ouest de la Carie et au sud-est de la Pamphylie. Elle est entourée par la mer de trois côtes, à l'est, au sud et à l'ouest. Les montagnes produisent un bois excellent pour la construction des navires, aussi les Lyciens ont-ils toujours été un peuple de marins, et même de pirates. Il n'y a pas dans cette région de vallées profondes comme



132. — Monnaie de Lycie.
Tête d'Apollon, lauré, de face; à côté de lui, à droite, une petite lyre. — ℟. ΛΥΚΙΩ[Ν]. Tête de face.

en Carie et en Ionie, cependant, à l'embouchure du Xanthe et des autres torrents qui descendent vers la mer, étaient situés des ports importants. Ceux de Patare et de Myre étaient les points de départ ou d'arrivée des navires en relations avec l'Asie Mineure et Alexandrie. Voir MYRE et PATARE. Phasélis était célèbre par son triple port. Strabon, XIV, III, 9. Voir PHASÉLIS.

Homère cite les Lyciens parmi les alliés de Troie. *Iliad.,* VI, 171; X, 430; XII, 312; *Odyss.,* V, 282, etc. E. de Rougé, *Extrait d'un mémoire sur les attaques dirigées contre l'Égypte par les peuples de la Méditerranée,* dans la *Revue archéologique,* 1867, t. XVI, p. 39, 96-97, pense que les Lyciens sont le même peuple que les *Loukou* qui attaquèrent l'Égypte sous la dix-neuvième dynastie. Cette opinion, contestée par quelques savants, est admise par la plupart. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* 1897, t. II, p. 359. Ramsès III pénétra en Lycie et sa flotte alla jusqu'à Patare qui figure sous le nom de *Pontar* dans une inscription de Médinet-Abou. Cf. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., 1882, t. II, p. 316. Les Lyciens défendirent vaillamment leur indépendance contre Crésus, roi de Lydie, mais ils furent soumis par les Perses. Hérodote, III, 90. Leurs vaisseaux jouèrent un rôle important dans les guerres médiques. Hérodote, VII, 91-92. Conquise par Alexandre le Grand, la Lycie, après sa mort, fit partie de l'empire des Séleucides. Ce fut une des contrées que les Ptolémées leur disputèrent avec acharnement et dont ils se rendirent maîtres, au moins pour un temps. Théocrite, XVIII, 82; *Corpus inscript. græc.,* n. 5127; *Bulletin de correspondance hellénique,* t. XIV, 1890, p. 162-176. Cf. J. G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme,* trad. fr., in-8°, Paris, 1885, t. III, p. 337, 367, 380, 385; J. P. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies,* in-12, Londres, 1895, p. 131, 199. Après un court intervalle durant lequel la Lycie recouvra son indépendance, elle passa sous la domination romaine, après la défaite d'Antiochus le Grand en 189. Le Sénat la céda aux Rhodiens, mais les Lyciens résistèrent à Rhodes, avec l'appui d'Eumène, roi de Pergame. Les Romains, indignés de la conduite de Rhodes, qui avait soutenu contre eux Mithridate Eupator, rendirent aux Lyciens leur indépendance. Polybe, XXII, 7; XXIII, 3; XXVI, 7; XXX, 5; Tite Live, XLV, 25; Appien, *Mithrid.* LXI; *Syriac.,* XLIV; *Corpus inscriptionum græcarum,* n. 5882; *Bullettino dell' Instituto di Diritto Romano,* t. I, 1888-1889, fasc. 2 et 3, p. 78. Ce fut la période la plus prospère de ce pays. La Lycie était dans cette situation d'indépendance au moment où lui fut envoyée la lettre de Lucius, elle y demeura jusqu'au temps de Claude. En l'an 43 après J.-C., cet empereur, pour mettre fin aux luttes des Lyciens entre eux, créa la province de Lycie-Pamphylie. Suétone, *Claude,* XXV; Dion Cassius, LX, 17; cf. Tacite, *Annal.,* XII, 4; XIII, 33; Pline, *H. N.,* XII, 9. Mais cette organisation ne devint définitive que sous Vespasien. Suétone, *Vespas.,* VIII. Ce fut après la création de la province romaine que saint Paul aborda à deux reprises en Lycie.

Au temps de sa liberté la Lycie formait une confédération de villes qui avaient un système monétaire unique. Les délégués de ces villes se réunissaient chaque année dans l'une d'elles, désignée par le sort. La confédération avait un président, un amiral, et d'autres fonctionnaires. Sous l'empire, cette assemblée fut spécialement consacrée au culte impérial. G. Fougères, *De Lyciorum communi,* in-8°, Paris, 1897; cf. E. Beurlier, *Le culte impérial,* in-8°, Paris, 1891, p. 102, 130. Parmi les villes dont existent des monnaies fédérales se trouvent les trois villes nommées dans la Bible, Patare, Phaselis et Myre. Strabon, XIV, III; Koner, *Beiträge zur Munzkunde Lyciens,* dans Pinder et Friedländer, *Beiträge zur alteren Munzkunde,* in-8°, Berlin, 1851, t. I, p. 93-122; C. Waddington, dans la *Revue numismatique,* 1853, p. 85-98; J.-P. Six, dans la *Revue numismatique,* série III, 1886, p. 101-116, 141, 192, 423-438.

La langue lycienne est encore un problème pour les philologues; on n'identifie guère que les noms propres; son alphabet est dérivé de l'alphabet phénicien par l'intermédiaire d'un alphabet dorien. Cf. Deecke, Arkwright et Imbert, dans le *Museon,* 1891, p. 270; J. Halévy, dans la *Revue critique,* 1893, t. I, p. 441; Imbert, dans les *Mémoires de la société de linguistique,* 1894, p. 449; Ph. Berger, *Histoire de l'Écriture dans l'antiquité,* in-8°, Paris, 1891, p. 145.

BIBLIOGRAPHIE. — Ch. Fellows, *An account of discoveries in Lycia,* in-4°, Londres, 1841; Spratt et Forbes, *Travels in Lycia, Milyas and the Cibyratis,* 2 vol. in-8°, Londres, 1847; O. Benndorf et C. Niemann, *Reisen in Lykien und Karien,* in-8°, Vienne, 1884; H. Kiepert, *Lykia,* in-8°, Vienne, 1884; E. Petersen et F. von Luschan, *Reisen in Lykien, Milyas und Kybyratis,* in-f°, Vienne, 1880; René Cagnat, *L'année épigraphique,* 1889, p. 12, 68; Sk. Treuber, *Geschichte des Lykier,* in-4°, Stuttgart, 1887; Id., *Beiträge zur Geschichte der Lykier,* in-4°, Tubingue, 1887-1889; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* in-4°, Paris, t. V, 1890, p. 345-360.

E. BEURLIER.

LYCIET (hébreu : *'âṭâd;* Septante : ῥάμνος; Vulgate : *rhamnus*), arbuste épineux.

I. DESCRIPTION. — De la famille des Solanées et rangés dans la tribu des Atropées pour leur fruit charnu et leur corolle dont les lobes se recouvrent dans le bouton, les *Lycium* sont des arbrisseaux touffus, à petits rameaux se terminant souvent en épines. Le calice de la fleur ne s'accroît pas après l'anthèse, et souvent se déchire prenant la forme d'une coupe à bords irrégulièrement dentés au fond de laquelle se trouve enchâssée la baie à sa maturité.

Le type le plus répandu sur le pourtour du littoral méditerranéen est le *Lycium europeum* de Linné

(fig. 133) à feuilles glabres, souvent glocescentes, et réunies en faisceaux d'où partent les fleurs solitaires



133. — *Lycium europeum.*

ou géminées, puis les baies globuleuses, rouges ou orangées. Dans les déserts d'Égypte et d'Arabie, on trouve le *Lycium arabicum* de Schweinfurth encore plus épineux et plus ramifié, à feuilles plus petites et souvent duvetées, distinct surtout par sa baie noirâtre. En Syrie encore croît le *Lycium barbarum* Linné, *Lycium vulgare* de Dunal, à rameaux blanchâtres, grêles et pendants, portant des fleurs réunies en petits faisceaux à dents du calice aiguës et à anthères saillantes hors de la corolle. Enfin le *Lycium afrum* Linné, dont les branches sont aussi blanchâtres et très épineuses, diffère par ses étamines incluses. F. Hy.

II. Exégèse. — Dans l'apologue de Joatham, Jud., IX, 14-15, les arbres à la recherche d'un roi, après s'être vainement adressés à l'olivier, au figuier, à la vigne, viennent prier l''*âtâd* de régner sur eux. Et l''*âtâd* répond : « Si vraiment vous voulez m'établir pour roi, venez, confiez-vous à mon ombrage; sinon, un feu sortira de l''*âtâd* et dévorera les cèdres du Liban. » Tous les interprètes voient dans l''*âtâd* un arbuste ou buisson d'épines, image d'Abimélech qui aspire à régner sur Sichem et ne pourra que blesser et nuire. Ce sera le châtiment des habitants de Sichem qui se confient dans cet homme vain et dangereux au lieu de se reposer en ceux qui leur apporteraient l'abondance et la paix, symbolisés par l'huile, la figue et le vin, produits les plus précieux du pays de Chanaan. Le même mot '*âtâd* revient au Psaume LVIII (hébreu), 10, dans une locution proverbiale que les Septante et la Vulgate, LVII, 9, n'ont pas bien saisie :

> Avant que vos chaudières sentent l''*âtâd*
> Verte ou enflammée l'ouragan l'emportera.

On sait que les gens des déserts de Palestine ou du Sinaï, pour cuire leurs aliments, suspendent leur chaudière sur un tas de branches arrachées aux buissons environnants, principalement au *rhamnus* épineux, très abondant en ces régions. Or il arrive quelquefois qu'avant la cuisson, un ouragan éteint le feu, emporte le tas de bois à peine touché par la flamme ou déjà en partie consumé, et disperse tous les préparatifs. Mais si les exégètes s'accordent à voir dans l''*âtâd* un arbuste épineux, ou ils ne cherchent pas à en déterminer l'espèce, ou ils portent leur vue sur diverses sortes d'épine. La détermination cependant peut être faite. Le mot se retrouve en arabe اطد, '*atad,* en araméen, '*atdâ'*, '*attâ'*, en hébreu talmudique, '*ătâd,* en assyrien, *etidu, etidtu,* et les Septante rendent le mot hébreu par ῥάμνος, que la Vulgate traduit par *rhamnus.* Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 201, cite du supplément de Dioscoride l'identification suivante : Ῥάμνος· Ἀφροὶ Ἀταδίν, « pour les Africains le rhamnus c'est l''*âtâd.* » Les lexiques arabes en effet, comme Golius, *Lexic. arab.,* p. 120, donnent la même équivalence. Or l''*âtâd* arabe a pour synonymes l'*Aussedj,* عوسج, et le *Ghargad,* غرقد, qui sont deux espèces d''*âtâd,* les deux premières espèces de Rhamnus de Dioscoride, 1, 119, qui sont le *Lycium europeum* et le *Lycium afrum,* ce dernier aux rameaux plus blancs. Ibn-El-Beïthar, *Traité des Simples,* dans *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibl. nation.,* t. XXV, 1re partie, 1881, p. 482-483. Dans la traduction arabe de Dioscoride, *eod. loco,* p. 484, « Ramnos c'est l'*aussedj,* » et une note marginale ajoute : « en latin *Kambronos.* » Or c'est à peu près le nom que le *Lycium* porte en Espagne : *Cambronera, Cambrones.* L'*aussedj* désigne encore en Algérie le Lyciet. L'espèce plus blanche de Lycium est le *Ghargad ;* en Algérie, *Rhardaq,* même nom avec transposition de lettres, désigne le *Lycium afrum.* Ibn-El-Beithar, dans *Notices et extraits,* t. XXVI, 1re partie, 1883, p. 10. P. Belon, *Observations de plusieurs singularités,* l. II, c. XXVIII, in-4°, Paris, 1588, p. 221, remarque qu'en Égypte : « Les terres y sont séparées par les hayes faites de l'arbrisseau de rhamnus. » Ce que les Égyptiens appellent *Useg* d'après Prosper Alpin. En Palestine, dit Belon, *Obs. sing.,* l. II, c. LXXVIII, p. 309 : « Les hayes sont faites de rhamnus, » et c. LXXXVIII, p. 325 : « Cherchant les plantes entournoyant les murs de Jérusalem et en les examinant diligemment, pour ce que désirions sçavoir quelles espines trouverions, pour entendre de quelle espèce estoit celle dont fut faite la couronne de Nostre-Seigneur, et n'y ayants trouvé rien d'espineux plus fréquent que le rhamnus, dont nous a semblé, que sa couronne fust de un tel arbre. » Il est possible, en effet, que parmi les ἀκάνθαι, *spinæ,* dont fut tressée la couronne du Sauveur, avec des branches de *Zizyphus spina-Christi,* se soient trouvés mélangés des rameaux épineux de Lyciet. Le *Lycium europeum* est très abondant en Palestine. Celsius, *Hierobotanicon,* t. I, p. 199-209; I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 44-45. Quant à l'Aire d''*âtâd,* ou *Aire du Lyciet,* voir t. I, col. 1198.

E. Levesque.

LYDA, orthographe du nom de Lydda dans I Mach., XI. 34. Voir Lydda.

LYDDA (hébreu : *Lôd;* grec : Λύδδα : dans Josèphe : τὰ Λύδδα ; ἡ Λύδδη), ville de Palestine. Elle est appelée *Lôd* dans le texte hébreu de l'Ancien Testament, Lydda, forme grécisée de Lod, dans le Nouveau et dans les Machabées. Du temps des Romains, on lui donna le nom de Diospolis, « ville de Zeus ou Jupiter, » mais cette

appellation n'a pu supplanter l'ancienne qui survit encore aujourd'hui dans le nom actuel de *Ludd* (fig. 134).

1° *Description.* — Les Actes des Apôtres, IX, 38, nous

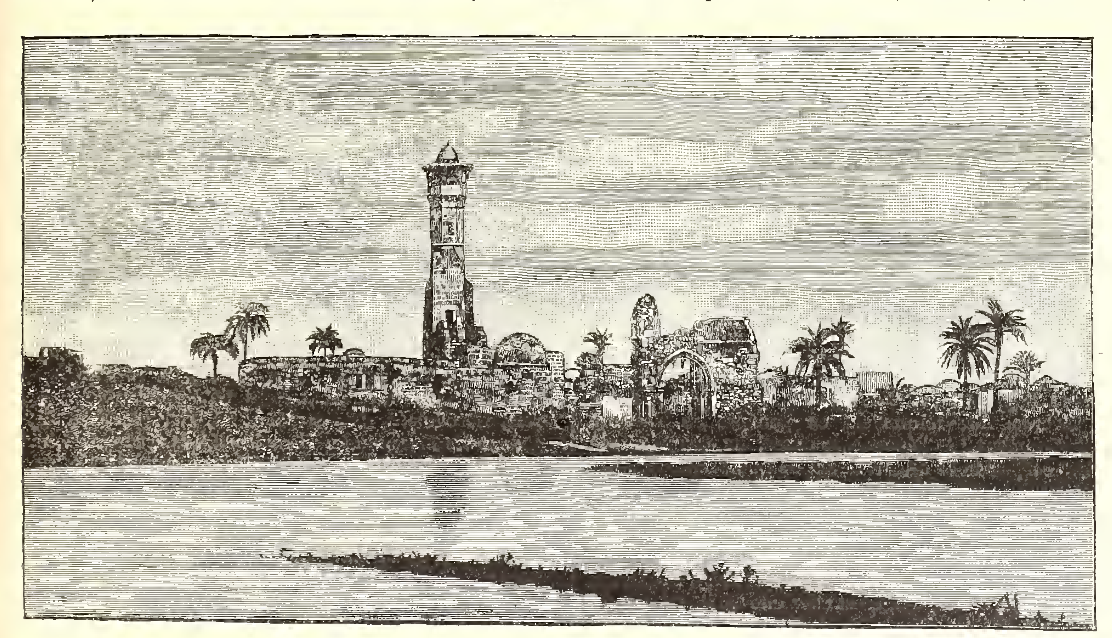


134. — Monnaie de Lydda.

ΙΟΥΛΙ ΔΟΜΝΑΝ ΣΕΒΑΣ. Tête de Julia Domna, à droite. — ℞. Λ ΣΕΠ ΣΟΥΗ [ΔΙΟΣ]ΠΟΛΙΣ. Tête de la ville, en Déméter, tenant une torche, à gauche.

apprennent que Lydda n'était pas loin de Joppé (Jaffa). Elle est, en effet, à dix-huit kilomètres au sud-est de cette ville, à quinze kilomètres environ de la mer Méditerranée, dans un endroit fertile, au milieu de jardins et de vergers entourés de haies de cactus, sur la grande route des caravanes qui va de Syrie en Égypte (fig. 135). « Elle est parsemée, sur un grand nombre de points, d'élégants palmiers qui s'élèvent soit isolés, soit par bouquets, et qui lui donnent un cachet tout oriental... Les bazars sont fournis des principales choses nécessaires à la vie; les fruits surtout y abondent... Plusieurs puits à norias donnent une eau aussi abondante que légère; l'un des meilleurs est désigné sous le nom de *Bîr Mâr Elias* (puits de Saint-Élie)... Quant au climat de *Loudd,* il est, pendant l'été, très chaud. » V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 323. La plupart des maisons sont en pisé.

2° *Histoire.* — Lod-Lydda n'apparaît dans l'Écriture que dans les livres écrits après la captivité de Babylone. De son histoire antérieure à cette époque, nous savons seulement qu'elle avait été fondée par un Benjamite appelé Samad. I Par., VIII, 12. Une partie de ses habitants fut emmenée en Chaldée et parmi les captifs qui revinrent en Palestine avec Zorobabel, on comptait sept cent vingt-cinq hommes de Lod, d'Hadid et d'Ono, I Esd., II, 33 (sept cent vingt-un, d'après II Esd., VII, 37), descendants de Benjamin. II Esd., XI, 34 (hébreu, 35). — A l'époque des Machabées, Lydda joua un rôle assez important. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, IV, 2, dit que c'était un bourg aussi grand qu'une ville; il devint le chef-lieu d'une toparchie. *Bell. jud.,* III, III, 5; Pline, *H. N.,* V, II, 70. Vers 145 avant J.-C., le roi de Syrie, Démétrius II Nicetor, détacha cette ville et sa banlieue (νόμος) de la Samarie pour la rattacher à la Judée et la donner à Jonathas Machabée. I Mach., XI, 34; cf. X, 30, 38; XI, 28; Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, IV, 9. Antiochus VI Dionysos confirma cette donation. I Mach., XI, 57. Pompée enleva Lydda aux Machabées, mais elle leur fut rendue par Jules César l'an 48 avant notre ère. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, X, 6. Quatre ans plus tard, en 44, Cassius vendit les habitants de cette ville comme esclaves, Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, 2; *Bell. jud.,* I, XI, 2, mais Antoine ordonna leur mise en liberté (42). *Ant. jud.,* XIV, XII, 2-5. Dès le commencement de la prédication des Apôtres, Lydda compta des chrétiens parmi ses habitants, Actes, X, 32, et c'est



135. — Vue de *Ludd.* D'après une photographie.

là que saint Pierre guérit Énée, que la paralysie retenait depuis huit ans dans son lit, ℣. 33-34. Ce miracle augmenta le nombre des conversions à la foi nouvelle, ℣. 35. Aussi Lydda eut-elle de bonne heure un évêque, suffragant du patriarche de Jérusalem. Cestius Gallus l'avait incendiée en l'an 66. *Bell. jud.,* II, XIX, 1. En 68, elle était soumise à Vespasien. *Bell. jud.,* IV, VIII, 1. Son nom reparaît souvent dans l'histoire après la ruine de Jérusalem. Elle posséda, comme Jabnia sa voisine, une célèbre école juive. Son importance déclina lorsque le calife Soliman eut fondé en 716 dans son voisinage la ville de Ramléh. Elle joua cependant un rôle au temps des croisades. Saladin la ravagea en 1191 et les Mongols en 1271. Aujourd'hui, le chemin de fer de Jaffa à Jérusalem, qui y a établi une de ses stations, lui redonne un peu de vie. Les pèlerins y admirent les ruines de l'église de Saint-Georges, qui y fut construite au moyen âge. D'après la tradition locale, saint Georges, martyrisé à Nicomédie sous l'empereur Dioclétien, était originaire de Lydda et c'est là qu'il fut enseveli. Les musulmans l'honorent comme les chrétiens. D'après une croyance

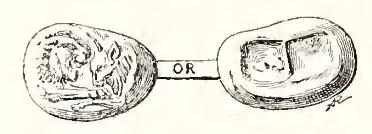
arabe, c'est devant la porte de Lydda qu'aura lieu le premier combat de Jésus contre l'Antéchrist. — Voir Reland, *Palæstina,* 1714, p. 877-879; V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 322-334; *Survey of western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 252, 267-268 (avec une vue de l'église Saint-Georges); Liévin, *Guide-Indicateur de la Terre Sainte,* 4e édit., Jérusalem, 1897, t. I, p. 133-136; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 2e édit., t. I, p. 141, 182, 285, 520; t. II, 37, 137-141, 302, 307.

LYDIE, nom d'une femme chrétienne et d'un pays.

1. LYDIE (grec : Λυδία; Vulgate : *Lydia*), femme convertie par saint Paul. Lydie fut rencontrée par l'apôtre à Philippes de Macédoine, dans un lieu de prière pour les Juifs (προσευχή) situé près des portes de la ville et où il s'était rendu un jour de sabbat. Cette femme, originaire de Thyatire, était teinturière en pourpre et craignait Dieu, c'est-à-dire était prosélyte. Elle fut convertie et baptisée avec sa famille et fut ainsi la première personne qui embrassa le christianisme en Europe. Après son baptême, elle demanda avec instance à l'apôtre de venir habiter chez elle. Act., XVI, 13-15. Il est très possible que le nom de Lydie soit un simple surnom tiré de son pays d'origine. Sa qualité de prosélyte s'explique facilement par la présence de Juifs nombreux en Lydie. Voir LYDIE 2. Les colonies fondées par Antiochus II étaient très florissantes à l'époque romaine. Josèphe, *Antiq. jud.,* XIV, X, 24; *Revue des Études juives,* t. X, 1885, p. 74-76. La profession de teinturier en pourpre était très répandue dans son pays. Si l'on en croit Pline, *H. N.,* VII, LVII, I, c'est à Sardes qu'aurait été inventée la teinture des tissus. Cf. Hygin, *Fabul.,* 274. Cela veut dire simplement qu'ils ont inventé des procédés nouveaux, car d'autres peuples, et en particulier les Phéniciens, connaissaient cet art. Aristophane, *Acharn.,* v, 112; *Pax,* v, 1174, parle du rouge de Sardes comme d'une couleur célèbre. Déjà Homère, *Iliad.,* IV, 114, parle de la pourpre de Méonie. Les teinturiers en pourpre de Thyatire étaient fameux. A l'époque romaine, ils formaient de riches corporations qui élevèrent de nombreuses statues dont les inscriptions nous ont été conservées. Foucart, dans le *Bulletin de Correspondance hellénique,* t. XI, 1887, p. 100-101. Lydie devait elle-même posséder une certaine fortune, cela apparaît dans le fait qu'elle a à son service tout un personnel et peut recevoir saint Paul et Silas dans sa maison. C'est chez elle qu'ils rentrèrent après que les magistrats de Philippes les eurent fait sortir de prison. Act., XVI, 40. On sait par l'Épître que saint Paul adressa aux Philippiens combien devint florissante l'Église de cette ville dont Lydie et les siens avaient été les prémices. Cf. W. Ramsay, *Saint Paul, the traveller and the Roman citizen,* in-8°, Londres, 1895; G. Radet, *La Lydie au temps des Mermades,* in-8°, Paris, 1892.

E. BEURLIER.

2. LYDIE (hébreu : *Lûd;* Septante : Λούδ, Λύδια; Vulgate : *Lud, Lydia*), contrée d'Asie Mineure (fig. 136). Dans la table ethnographique, Gen., X, 22, *Lûd* est nommé



136. — Monnaie de Lydie.
Statère de Crésus (561-546). Protome de lion et protome de taureau affrontés. — ℞. Double carré creux.

parmi les fils de Sem, entre Arphaxad et Aram. Ce passage est répété dans I Par., I, 17. *Lûd* est le héros éponyme des Lydiens d'Asie. D'après ce texte, ce peuple serait donc d'origine sémitique. En fait, au moment où ils apparaissent dans l'histoire, les Lydiens se montrent à nous comme une race mêlée. D'une part Strabon, XII, VIII, 3; Hérodote, I, CLXXI, 7, les considèrent comme d'origine thrace, frères des Mysiens et des Phrygiens. Les noms de certaines de leurs villes, Tralles, Brinla, Thyes-



137. — Carte de Lydie.

sos, etc., rappellent les noms de villes thraces. Strabon, XIV, I, 42; VII, VI, 1; B. V. Head, *Historia numorum,* in-8°, Oxford, 1887, p. 554. D'après Hérodote, I, 35, 74, 94, les usages et les lois de Lydie ressemblent aux usages et aux lois des Grecs. D'autre part, les traditions lydiennes rattachent la dynastie des Héraclides, qui régna sur la vallée de l'Hermus à l'Héraklès-Sandon, vénéré à Babylone, à Ascalon et à Tyr; Menke, *Lydiaca,* in-8°, Berlin, 1843, p. 23; A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique,* in-8°, Paris, 1857-1859, t. III, p. 152, 245. L'influence araméenne est très sensible dans le Panthéon lydien. A. Maury, *Histoire des religions,* t. III, p. 195; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* in-4°, Paris, 1890, t. V, p. 246. Certaines pratiques rappellent celles de Babylone ou de la Syrie. Hérodote, I, 96; Strabon, XI, XIV, 16; Xanthos, 19, dans les *Fragmenta Historicorum Græcorum,* édit. Didot, t. I, p. 39-40, Nicolas de Damas, 24, *ibid.,* t. III, p. 271. Les Lydiens appartenaient donc à ces populations que l'historien grec Ephore appelle *Migades* et dont l'existence est incontestable, malgré les efforts que Strabon, XIV, V, 23-25, fait pour la nier. C'est à l'élément sémitique des Lydiens que la Genèse donne Lûd pour ancêtre. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 4. Cf. pour l'exposé de toute la question, G. Radet, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermades,* in-8°, Paris, 1892, p. 51-57, 67.

Le pays appelé Lydie (fig. 137) à partir du temps de Gygès, c'est-à-dire de 687 avant Jésus-Christ, portait auparavant le nom de Méonie. Homère, *Iliad.,* III, 401; XVIII, 291; Pline, *H. N.,* V, XXX, 1; Hérodote, I, 7; VII, 74; Strabon, XIII, IV, 5; XIV, X, 24; cf. XIII, I, 8, pensent que c'est un même peuple sous deux noms différents. Il paraît, en effet, très probable que la Méonie a pris le nom de Lydie par suite d'une invasion étrangère, celle dont Gygès était le chef. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est qu'Assurbanipal, qui régna de 668 à 625 avant J.-C., dit que la Lydie était « un pays dont ses pères n'avaient jamais entendu parler ». G. Smith, *History of Assurbanipal,* in-4°, Londres, 1871, cylindre A, p. 64, Incontestablement les Assyriens connaissaient le pays conquis par Gygès; ce qui était nouveau pour eux, c'était le nom de Lydie. G. Radet, *La Lydie,* p. 57-59.

La version grecque de Judith, II, 23, racontant la campagne d'Holoferne en Asie Mineure, nomme *Loud* parmi les peuples qu'il vainquit. Ce peuple est aussi nommé dans la version syriaque, mais non dans la Vulgate qui ne contient qu'un abrégé de ce passage. Les annales assyriennes sont ici d'accord avec les ver-

sions grecque et syriaque. Elles nous fournissent des détails sur cette expédition. Gygès, roi de Lydie, avait cessé d'envoyer des ambassadeurs à Assurbanipal et s'était allié à Psammétique, roi d'Égypte, révolté contre l'Assyrie. Assurbanipal le battit et son cadavre fut laissé sans sépulture. Les Cimmériens vainquirent la Lydie et la ravagèrent, et Ardyo, fils de Gygès, s'assit sur son trône. Cylindre A, col. III. G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 64-67, cf. p. 71-72, 73-75; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 259; Gelzer, *Das Zeitalter des Gyges*, dans le *Rheinisch. Museum*, t. XXX, 1875, p. 233-234; G. Radet, *La Lydie*, p. 189-181; Fr. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 9e édit., Paris, 1885, t. IV, p. 344-346; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 1899, t. II, p. 428. Voir ASSURBANIPAL, t. I, col. 1146.

La Lydie fut ensuite conquise par Cyrus sur Crésus. Hérodote, I, 76-84. Cf. G. Radet, *La Lydie*, p. 242-259. Alexandre l'engloba dans son empire et, après lui, elle fit partie du royaume des Séleucides. J. G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, trad. franç., in-8o, Paris, 1883-1885, t. II, p. 135, 495, 589; t. III, p. 449. Antiochus II y établit des colonies juives importantes, notamment à Sardes. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 4. Après la défaite d'Antiochus III par les Romains, la Lydie fut donnée par eux à Eumène II, roi de Pergame. I Mach., VIII, 8; Tite-Live, XXXVIII, 39. A la mort d'Attale III, elle fut, avec tout son royaume, englobée dans la province romaine d'Asie. Voir ASIE, II, t. I, col. 1094. C'est pourquoi le Nouveau Testament ne parle pas de la Lydie, les villes de cette région sont nommées parmi les villes d'Asie. A l'ancienne Lydie appartenaient Éphèse, Smyrne, Thyatire, Sardes et Philadelphie, aux évêques desquelles saint Jean écrivit les lettres qui figurent au début de l'Apocalypse, I, 4, 11; II, I-II, 18-29; III, 1-13. Voir ces noms. Éphèse avait été évangélisée par saint Paul, qui avait adressé une épître à cette Église. Voir ÉPHÈSE, t. II, col. 1831; ÉPHÉSIENS (ÉPÎTRE AUX), t. II, col. 1849. Thyatire est la patrie de Lydie. Act., XVI, 14. Voir LYDIE 1. La première Épître de saint Pierre adressée aux Églises d'Asie, l'est donc par là même aux Églises lydiennes. I Pet., I, 1.

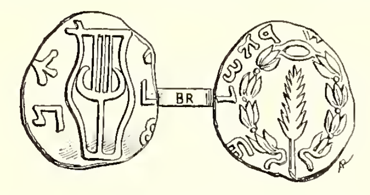
La Lydie était à l'époque de Judith, des Machabées et du Nouveau Testament, la région bornée au nord par la Mysie, à l'est par la Phrygie, au sud par la Carie et à l'ouest par la mer Égée. Elle contenait la vallée du Caystre et la basse vallée de l'Hermus. Les principales villes étaient celles qui sont citées plus haut, auxquelles il faut ajouter Colophon, située sur la côte ainsi que Smyrne et Éphèse. Sardes était à l'intérieur des terres, dans une immense plaine, ainsi que Thyatire plus au nord et Philadelphie à l'ouest. La route royale de Sardes à Suse traversait la Lydie. Hérodote, V, 49, 52. Les Lydiens parlaient une langue que les Assyriens ne comprenaient pas. Lorsque Gygès envoya une ambassade à Assurbanipal, pour contracter avec lui alliance contre les Cimmériens, la langue de ses messagers était inintelligible aux interprètes ordinaires du roi et l'on eut de la peine à en trouver un qui pût la traduire. G. Smith, *History of Assurbanipal*, in-4o, Londres, 1871, p. 79. Leur dialecte nous est absolument inconnu. Au temps de Strabon, il avait disparu de la Lydie et n'était plus parlé que dans le petit canton pisidien de Cibyra. Strabon, XIII, IV, 17. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. V, p. 242; G. Radet, *La Lydie*, p. 53.

BIBLIOGRAPHIE. — Th. Menke, *Lydiaca*, in-8o, Berlin, 1844; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. franç., in-8o, Paris, 1887, p. 79; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4o, Paris, 1890, t. V, p. 239-308; G. Radet, *La Lydie au temps des Mermades*, in-8o, Paris, 1892. E. BEURLIER.

LYDIENS (Vulgate : *Lydi, Lydii*), habitants de Lud, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXVII, 10; XXX, 5; et de la Lydie, I Mach., VIII, 8. Voir LUDIM, col. 411, et LYDIE 2.

LYNAR (Roch Frédéric, comte de), diplomate allemand et érudit protestant, né le 16 décembre 1708 au château de Lubbenau en Lusace, mort au même lieu le 13 novembre 1781. Ses études terminées aux universités d'Iéna et de Halle, il parcourut divers États de l'Europe et en 1733 obtint la charge de chambellan du roi de Danemark. Il remplit plusieurs ambassades importantes et gouverna plusieurs provinces au nom de ce souverain. En 1765, il abandonna toutes ses charges pour se retirer à son château de Lubbenau et s'adonna à l'étude des questions théologiques. Parmi ses écrits, on remarque : *Erklärende Umschreibung sämmtlicher apostolischer Briefe*, in-8o, Halle, 1765; *Erklärende Umschreibung der vier Evangelien*, in-8o, Halle, 1775. — Voir H. C. G. de Lynar, *Lebenslauf des Grafen zu Lynar*, in-8o, Leipzig, 1782. B. HEURTEBIZE.

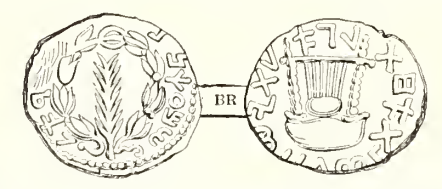
1. LYRE (Septante : κιθάρα; Vulgate : *cithara*), instrument à cordes pincées et de longueur égale, composé



138. — Lyre sur une monnaie de Simon.

שמעון נ...ראל, « Simon *n*[*asi* (prince) d'Is]raël. » Palme dans une couronne. — ℟. ...ל שנת אחת לגאלת יש. Première année de la rédemption d'Is[raë]l. Lyre à six cordes.

d'un corps de résonance et de deux branches, soutenant une traverse à laquelle étaient fixées les cordes. — Chez les Grecs, la caisse sonore de la lyre était faite de l'écaille ou de la carapace abdominale d'une tortue, χέλυς, et on l'appelait alors proprement λύρα. Une peau tendue en recouvrait la concavité. Quand la caisse sonore n'était pas faite avec une écaille de tortue, on l'appelait κιθάρα. La rondeur de la base ne permettait pas de tenir la lyre droite sans l'appuyer : il fallait la serrer entre les genoux ou la tenir contre le bras ou contre la poitrine. Les deux branches, droites ou recourbées, en bois ou en corne, distinctes de la caisse sonore à laquelle elles étaient fixées, portaient une traverse droite, qui retenait une extrémité des cordes, dont l'autre point d'attache était placé à la partie inférieure de l'instrument. Comme la harpe, la lyre n'avait eu à l'origine que trois ou quatre cordes. On en augmenta le nombre graduellement, et la lyre heptacorde fut la plus célèbre et la



139. — Cithare sur une monnaie de Simon Barcochébas.

שמעון, « Simon. ». Cithare à trois cordes. — ℟. .....ירושלם « La délivrance de Jérusalem. » Palme dans une couronne.

plus employée. On ajouta cependant une huitième corde pour établir deux tétracordes harmoniques; plus tard, pour répondre à l'extension des modes du chant, on donna à la lyre douze et quinze cordes. Voir Burette, *Dissertation sur la symphonie des Anciens*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. IV, 1723,

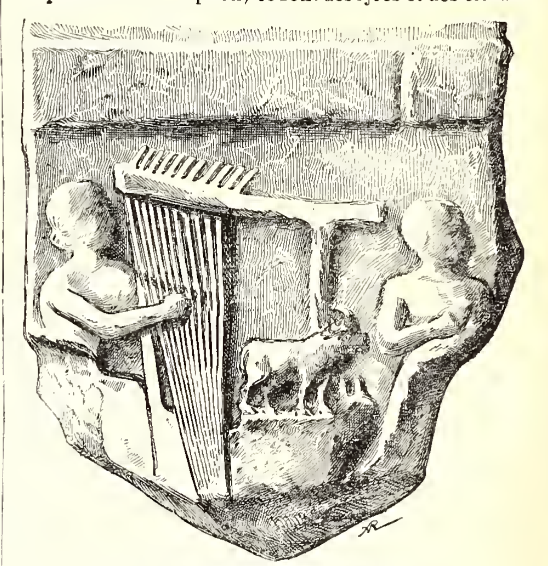
p. 127. Toutes les cordes étaient égales en longueur. La grosseur et la tension variaient suivant l'accord.

Les Hébreux possédaient deux espèces d'instruments à cordes qu'ils appelaient *kinnôr* et *nébél*. Le fait que les anciennes versions traduisent quelquefois par *lyra* les mots hébreux *nébél*, Is., v, 12; III Reg., x, 12, et *kinnôr*, I Par., xv, 16; xvi, 5, est peut-être le résultat d'une conception erronée, que l'on retrouve d'ailleurs dans Hésychius et Suidas : κιθάρα· λύρα. Il faut remarquer cependant que la lyre et la cithare n'étaient pas des instruments très différents de la petite harpe antique. Voir Harpe, t. iii, col. 434. Ces instruments eurent la même origine, et reposent sur le même principe de construction, modifié dans la harpe par la courbure du manche, dans la lyre et la cithare par la division des branches soutenant une traverse, et par l'adjonction d'un corps sonore de forme ronde et recouvert de peau dans la lyre, de forme rectiligne, entièrement en bois et ne formant qu'une pièce avec les branches dans la cithare. Voir F. A. Gevaërt, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, t. ii, Gand, 1881, p. 250; Guhl et Köhner, *La vie antique. I. La Grèce,* Paris, 1884, p. 290, 291. Les deux instruments se confondirent à une époque postérieure. H. Lavoix, *Histoire de la musique,* Paris, 1886, p. 41; J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften,* Graz, 1895, p. 36. D'après cette description, ce sont des lyres et des cithares de diverses formes que représentent les monnaies juives du Ier et du IIe siècle de notre ère (fig. 138 et 139).



140. — Lyres égyptiennes. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners and Customs of ancient Egyptians,* édit. Birch, t. i, fig. 242-243.

141. — Lyre héthéenne.
D'après Humann et Puchstein, *Reisen in Kleinasien,*
pl. xlvii, fig. 2.



142. — Instrument à cordes chaldéen.
Musée du Louvre.

La lyre fut l'instrument national des Grecs. Il est à remarquer toutefois qu'elle n'est mentionnée ni par Homère ni par Hésiode. Homère, *Iliad.*, i, 187; xviii, 569, et Hésiode, *Scut.*, 203, nomment la φόρμιγξ, instrument que les chanteurs ambulants « portaient » (φέρω) sur l'épaule. Voir Hésychius, *Lexicon,* édit. M.

Schmidt, t. IV, 1862, p. 254. La lyre est-elle, comme la harpe et la cithare, d'origine asiatique? Sa première apparition sur les monuments égyptiens se trouve dans une tombe de la XIIe dynastie, aux mains d'un person-



143. — Lyre assyrienne.
D'après G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1864, t. II, fig. 154.

nage dont le type et le costume nous montrent qu'il ne peut être qu'un Syrien. Voir t. II, fig. 384, vis-à-vis de la col. 1063. Cf. V. Loret, *L'Égypte au temps des Pha-*



144. — Captifs assyriens jouant de la lyre.
D'après G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1864, t. II, fig. 164.

raons, in-12, Paris, 1889, p. 145-150. C'est surtout à partir des guerres d'Asie qu'on la voit figurer sur les monuments (fig. 140). Elle a de six à quinze cordes, et son nom égyptien était très vraisemblablement , *nazaχi* ou *nadjaχi*. La lyre ou cithare héthéenne reproduite par Humann et Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien,* Berlin, 1890, pl. XLVII (fig. 141), rappelle l'instrument très antique figuré sur le bas-relief de Sarzec au musée du Louvre (fig. 142), et tout concourt à démontrer, dans ces représentations, que la lyre, sous ses diverses formes, provient d'Asie, comme toute la musique et l'instrumentation des Grecs et des Égyptiens. Nous avons de ce fait l'important témoignage de Strabon, X, 3, 17 : ἀπὸ δὲ τοῦ μέλους καὶ τῶν ὀργάνων καὶ ἡ μουσικὴ πᾶσα Θρακία καὶ ἀσιᾶτις νενόμισται. Cf. Athénée, IV, 23 (al. 76).

La lyre était connue en Assyrie (fig. 143 et 145), comme elle l'était en Égypte (fig. 140). Les Hébreux ont dû aussi la connaître de bonne heure. Un bas-relief assyrien, conservé au *British Museum* (fig. 144), représente trois captifs, dont le costume est juif, jouant de la lyre. D'après

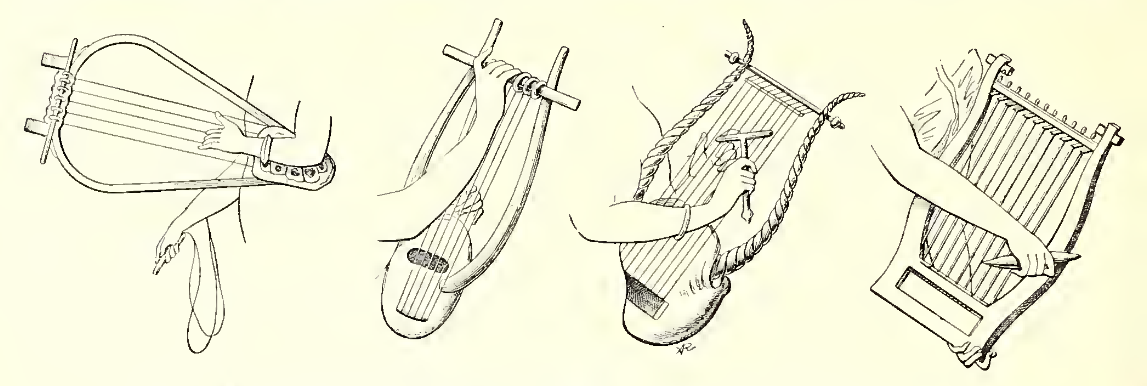


145. — Lyre assyrienne.
D'après G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1864, t. II, fig. 155.

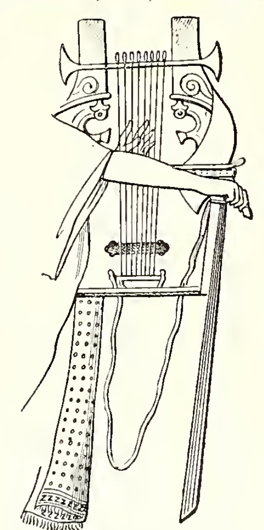
les anciennes versions de la Bible, le *kinnôr* aurait été plutôt une lyre qu'une harpe. Quoi qu'il en soit, on ne peut guère douter que le *kinnôr* ou le *nébèl* ne fût un instrument analogue à la κιθάρα grecque. — Dans le Nouveau Testament, la κιθάρα (fig. 146 et 147) est le seul instrument à cordes qui soit nommé. I Cor., XIV, 7; Apoc., V, 8; XIV, 2; XV, 2. — La lyre n'existe plus aujourd'hui comme instrument de musique. Dépossédée de ses droits par les instruments plus perfectionnés, elle ne se retrouve que sous le pinceau des peintres et dans les métaphores des poètes. — Voir F. Vigouroux, *Les instruments de musique dans la Bible,* dans la *Bible polyglotte,* t. IV, 1903, p. 631-656. J. Parisot.

2. **LYRE** (Nicolas de), exégète et théologien franciscain, né vers 1270 à Lyre en Normandie, mort à Paris le 23 octobre 1340. Il embrassa la vie religieuse chez les franciscains de Verneuil et fit ses études à l'université de Paris. Il y fut reçu docteur et y enseigna la théologie. Il fut provincial de son ordre en Bourgogne. Très versé dans la connaissance de l'hébreu, il écrivit des commentaires sur toute l'Écriture Sainte, qui lui valurent le surnom de *Doctor utilis.* Il s'y donnait pour tâche de développer uniquement le sens littéral. Ce premier travail terminé, il composa des *Moralitates* ou Explications mystiques des livres de la Bible. Ces *Moralités* furent d'abord un ouvrage spécial; mais elles ne tardèrent pas à être ajoutées à l'explication du sens littéral. L'ouvrage de Nicolas de Lyre a pour titre *Postillæ perpetuæ sive prævia commentaria in universa Biblia,*

5 in-f°, Rome, 1471-1472. Un siècle plus tard, les *Postillæ* furent complétées par des *Additiones,* œuvre de Paul de Burgos, juif converti qui vécut de 1350 à 1435 environ. Les *Postillæ* ont eu de nombreuses éditions. On attribue encore à Nicolas de Lyre l'ouvrage suivant, imprimé à Rouen dans les premières années de l'imprimerie : *Tractatus de differentia nostræ translationis ab hebraica littera in Vetere Testamento.* — Voir *Nicolaus de Lyra und seine Stellung in der Mitteralterlichen Schrift-Erklärung,* dans le *Katholik,* 1859, p. 934; Wading, *Scriptores Ord. Minorum,* p. 265; Id., *Annales Minorum,* t. II, ad a. 1291, § 20; Jean de Saint-Antoine, *Biblioth. universelle franciscaine,* t. II, p. 388; Hain, *Repert. bibliogr.* (1831), I, 3163; III, 9383, 10363; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis,* t. V (1858), p. 114; É. Frère, *Le bibliographe normand,* 2 in-8°, Rouen, 1857-1860, t. II, p. 263; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge,* t. I, col. 1367. B. HEURTEBIZE.



146. — Lyres et cithares grecques. D'après l'*Archäologische Zeitung,* 1858, pl. CXV, fig. 2, 4, 6, 10.



147. — Cythare grecque.
D'après l'*Archäologische Zeitung,* 1858, pl. CXV, n. 7.

LYSANIAS (Λυσανίας), tétrarque d'Abilène. Lysanias était tétrarque d'Abilène la quinzième année de Tibère, au temps où saint Jean-Baptiste commença à prêcher sur les bords du Jourdain, c'est-à-dire vers l'an 26 après J.-C. Luc., III, 1. L'Abilène avait d'abord été comprise dans les territoires soumis à Ptolémée, fils de Ménée, et de son fils Lysanias qui lui succéda en 40 et mourut en 36 avant J.-C. Voir ITURÉE, t. III. col. 1039. D. F. Strauss, *Leben Jesu,* 4e édit., in-8°, Tubingue, t. I, p. 341, pense que, par suite d'une erreur chronologique, saint Luc a placé ce Lysanias au temps de Tibère et par conséquent l'a fait vivre soixante ans après sa mort. Les documents épigraphiques, prouvent qu'il n'en est rien. En effet, après la mort de Zénodore, fils de Lysanias Ier, les pays qu'il gouvernait furent donnés à Hérode le Grand par les Romains. Lorsque mourut Hérode, l'ancien domaine de Zénodore fut divisé. Une partie, comprenant la Trachonitide et l'Iturée, passa sous le gouvernement de Philippe. Luc., III, 1; Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, XI, 4; *Bell. jud.,* II, VI, 3. Une autre trétarchie fut formée du district d'Abila dans le Liban. Voir ABILÈNE, t. I, col. 50. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, VI, 10, parle de la tétrarchie d'Abilène au temps de Caligula. D'après lui, ce prince la donna à Agrippa Ier en l'an 37 après J.-C., et à cette occasion il l'appelle la tétrarchie de Lysanias. En 41 après J.-C. lorsque Claude agrandit le domaine d'Agrippa Ier, Josèphe, *Ant. jud.,* XIX, V, 1 dit encore qu'il lui donna l'Abila de Lysanias. Après la mort d'Agrippa Ier, le territoire fut pendant quelque temps administré par des procurateurs romains, mais, en 53, Claude la donna à Agrippa II, en même temps que la tétrarchie de Philippe. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VII, 1. Il y avait donc une tétrarchie d'Abilène contemporaine de la tétrarchie de Philippe et elle avait été sous le gouvernement d'un Lysanias. Il est impossible d'admettre qu'il s'agisse de Lysanias Ier; celui-ci possédait, en effet, à la fois le territoire qui fut plus tard soumis à Philippe et l'Abilène, il n'y avait donc pas de séparation entre les deux pays, de plus sa capitale était Chalcis. Il s'agit donc d'un second Lysanias qui fut tétrarque d'Abilène, au temps où Philippe gouvernait l'Iturée, ce qui correspond entièrement au texte de saint Luc. Une inscription trouvée par R. Pococke à Abila en 1737 confirme ces données. Elle est dédiée au *Salut des Augustes* par un affranchi d'un tétrarque nommé Lysanias; or, cette formule ne peut s'appliquer qu'à Tibère et à Livie, car après eux, il faudrait descendre jusqu'à Marc-Aurèle et Lucius Verus, époque où tout souvenir des Lysanias avait disparu. De son vivant, Auguste fut seul à porter ce titre; Livie, après la mort de son mari, prit le titre d'Augusta et le porta jusqu'à sa mort en même temps que Tibère s'appelait Auguste. L'inscription doit donc être datée d'une année placée entre l'an 14 où mourut Auguste et l'an 29 où mourut Livie. Il y avait donc à cette époque, c'est-à-dire exactement au temps où saint Luc en parle, un tétrarque d'Abilène nommé Lysanias. *Corpus inscript. Græc.,* t. III, n. 4521, addenda, p. 1174. Cf. E. Renan, *Mémoire sur la dynastie des Lysanias d'Abilène,* dans les *Mémoires de l'Académie des Ins-*

criptions, t. xxvi, part. 2, 1870, p. 67-69. On ne peut savoir auquel des Lysanias appartiennent les monnaies qui portent la légende Λυσανίου τετράρχου καὶ ἀρχιερέως; Head, *Historia numorum,* p. 655. Voir Abilène, t. i, fig. 5, col. 50.

Bibliographie. — Outre le mémoire d'E. Renan : E. Kuhn, *Die städtische und burgerliche Verfassung des römischen Reichs,* in-8°, Leipzig, 1865, t. ii, p. 169-174; De Saulcy, *Recherches sur les monnaies des tétrarques héréditaires de la Chalcidène et de l'Abilène,* dans les *Wiener numismatische Monatshefte* d'Egger, t. v, part. 1, 1869, p. 1-34. Cf. Reichhardt, *Zeitschrift für Numismatik,* 1870, t. ii, p. 247-250; E. Schurer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi,* 2e édit., t. i, in-8°, Leipzig, 1890, p. 254, 296, 595, 598, 463-492, 462, 600-604; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* 2e édit., Paris, 1896, p. 131-141. E. Beurlier.

LYSIAS, nom d'un général syrien et d'un tribun militaire romain.

1. LYSIAS (grec : Λυσίας), général syrien. Lysias joua un rôle considérable dans les guerres des rois de Syrie contre les Juifs, au temps des Machabées. Après son départ pour la guerre contre les Perses, c'est-à-dire contre les Parthes, Antiochus IV Épiphane laissa en Syrie Lysias pour gouverner le royaume et être le tuteur de son fils Antiochus qui devint plus tard Antiochus V Eupator. I Mach., iii, 31-33; vi, 17. Il est appelé par la Bible, homme illustre, de race royale ou parent du roi. I Mach., iii, 32; II Mach., xi, 1. Le terme exact est celui qui est employé dans ce dernier passage συγγένης; cela ne signifie pas qu'il était uni au roi par les liens du sang; c'était un titre que les Séleucides et les Ptolémées donnaient à des personnages de haut rang, comme les souverains modernes leur donnent celui de cousins. W. R. Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure;* Lebas et Waddington, *Voyage archéologique,* t. iii, nos 2757, 2781, 2796; *Journal of Hellenic Studies,* 1888, t. ii, p. 225, 226, 228, etc. Cf. Oberhummer, *Griechische Inschriften aus Cypern,* dans les *Sitzungsberichte der K. Bayer. Akadem. der Wissenschaften zu München,* 1888, t. i, p. 305; E. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus,* in-8°, Paris, 1890, p. 63, 79. Ses fonctions sont désignées par les mots ἐπίτροπος, procurateur, et ἐπὶ τῶν πραγμάτων, chargé des affaires, c'est-à-dire ministre du roi. Cf. II Mach., xiii, 2. Dans II Mach., x, 11, Lysias est appelé, au moment où Antiochus V Eupator commença à régner, στρατηγὸς πρωτάρχος, c'est-à-dire commandant en chef de l'armée de Phénicie et de Syrie, ou plus exactement de Célœsyrie, selon la variante du *Codex Alexandrinus.* Lysias eut sous ses ordres la moitié de l'armée syrienne avec des éléphants et reçut les instructions du roi pour l'extermination des Juifs, il devait établir dans leur pays des colons étrangers et distribuer leurs terres au sort. I Mach., iii, 34-37; Josèphe, *Antiq. jud.,* XII, vii, 2. Lysias préposa à l'expédition Ptolémée, fils de Dorymne, Nicanor et Gorgias, et leur confia 40 000 fantassins et 7 000 cavaliers. I Mach., iii, 38-39; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, vii, 3. Après la défaite de ces généraux par Judas Machabée, voir Judas, t. iii, col. 1794, Lysias entra lui-même en campagne dans l'automne de l'an 165 avant J.-C. avec 60 000 hommes d'élite et 5 000 cavaliers. Au lieu d'attaquer directement la Judée par le nord, il y pénétra par le sud, par la voie de l'Idumée. La bataille s'engagea près de Bethsur, que la Vulgate appelle Bethoron. Lysias fut complètement défait par Judas et perdit 5 000 hommes. I Mach., iv, 28-34. Voir Béthoron, t. i, col. 1703; Bethsur 1, t. i, col. 1746; Judas, t. iii, col. 1796. Antiochus IV irrité retira sa confiance à Lysias et, en mourant, choisit à sa place pour tuteur de son fils, un autre de ses généraux nommé Philippe. I Mach., vi, 5, 14-17. Lysias apprit la mort d'Antiochus IV et, sans tenir compte de la nomination de Philippe, fit monter Antiochus V Eupator sur le trône, comme s'il était toujours son tuteur. I Mach., vi, 17. Il n'avait pas perdu de temps pour reconstituer une armée formidable composée de 80 000 hommes et de toute la cavalerie, et avec elle, en 164, il entreprit une seconde campagne. Il attaqua de nouveau Bethsur, fut encore défait et n'échappa lui-même à la mort que par la fuite. II Mach., xi, 1-2, 5, 12. En homme intelligent, il comprit qu'il fallait faire la paix et promit à Judas d'intervenir auprès du roi de Syrie pour que celui-ci accédât à toutes les demandes des Juifs. Bientôt Lysias envoya aux Juifs une lettre dans laquelle il leur annonçait qu'en effet Eupator accordait tout ce qu'avaient demandé leurs ambassadeurs; la lettre était datée du 24 Dioscore de l'an 148 des Séleucides, c'est-à-dire de l'an 164 avant J.-C. Voir Dioscore, t. ii, col. 1458. A cette lettre était jointe la copie d'une lettre d'Antiochus à Lysias, et une autre d'Antiochus aux Juifs. II Mach., xi, 1-33. Voir Judas 3, t. iii, col. 1796. La paix conclue, Lysias retourna vers le roi. II Mach., xii, 1. Cette paix fut de courte durée. En 163, Lysias et Antiochus rentrèrent en Judée. Leur armée comptait cette fois environ 100 000 fantassins, une nombreuse cavalerie et des éléphants. II Mach., xiii, 2. Passant toujours par l'Idumée, ils assiégèrent Bethsur, livrèrent bataille aux Juifs à Bethzachara. Bethsur dut capituler et Jérusalem fut assiégée. I Mach., vi, 18-52; II Mach., xiii, 1-22; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, ix, 3-5; *Bell. jud.,* I, i, 5. Cependant Lysias apprit que Philippe, revenu de Perse avec l'armée qu'Antiochus IV avait conduite dans ce pays, cherchait à s'emparer de la direction des affaires et à le supplanter. Il hâta la conclusion de la paix avec les Juifs, retourna à Antioche et reprit la ville à Philippe. I Mach., vi, 55-63; II Mach., xiii, 23. En route, Lysias apaisa les habitants de Ptolémaïde, inquiets du traité de paix signé avec les Juifs. II Mach., xiii, 25-26; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, ix, 7. Lorsque Démétrius, fils de Séleucus IV Philopator, revint de Rome, en 162, et s'empara du trône de Syrie, l'armée se saisit de Lysias en même temps que d'Antiochus V pour les livrer à leur adversaire, puis, sur l'ordre de Démétrius, les massacra tous les deux. I Mach., vii, 1-4; II Mach., xiv, 2; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, x, 1; Tite Live, *Epist.,* xlvi; Appien, *Syriac.,* 47. Voir Antiochus 3, t. i, col. 698; Antiochus 4, t. i, col. 700.

E. Beurlier.

2. LYSIAS Claudius (grec : Κλαυδίος Λυσίας), tribun militaire romain. Lysias commandait la cohorte chargée de garder la tour Antonia, voir Antonia, t. i, col. 712, au moment où les Juifs s'ameutèrent contre saint Paul, sous le faux prétexte qu'il avait introduit un païen dans le Temple. Informé du tumulte, Claudius fit sortir des centurions et des soldats et courut vers la foule. A la vue du tribun et des soldats, les agresseurs de saint Paul cessèrent de le frapper. Le tribun s'approcha alors de l'apôtre et le fit lier de deux chaînes. Il demanda ensuite qui il était et ce qu'il faisait. Comme la foule continuait à crier et que le tumulte ne permettait pas de se rendre compte des griefs que les Juifs avaient contre saint Paul, Lysias le fit mener dans la citadelle. Les soldats durent le porter, à cause de la violence des assaillants qui poussaient des cris de mort. Au moment d'être introduit dans la tour, saint Paul dit au tribun : « M'est-il permis de te dire quelque chose? » Le tribun répondit : « Tu sais le grec. Tu n'es donc pas cet Égyptien qui s'est révolté dernièrement et qui a emmené dans le désert 4 000 brigands? » Act., xxi, 31-37. Lysias, en effet, pensait avoir mis la main sur un chef de sicaires originaire d'Égypte et de qui parle Josèphe, *Bell. jud.,* II, xiii, 5. C'eût été pour lui une capture de premier ordre, car

ce personnage avait environ 30000 hommes sous sa dépendance. C'était surtout à l'époque des fêtes que ses affidés se montraient et l'on était alors au temps de la Pentecôte. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIII, 3, 4. « Je suis Juif, reprit saint Paul, de Tarse en Cilicie, citoyen d'une ville qui n'est pas sans importance. » Apprenant son erreur, Lysias permit à l'apôtre de haranguer le peuple. Act., XXI, 39-40. Paul ayant, dans son discours, parlé des Gentils, le tumulte recommença et le tribun dut le faire entrer dans la tour. Pour savoir le motif qui causait une telle indignation dans le peuple il ordonna d'infliger au prisonnier la torture du fouet. Saint Paul dit au centurion chargé de l'exécution : « Vous est-il permis de battre de verges un citoyen romain qui n'est même pas condamné? » En entendant ces mots, le centurion avertit Lysias. Le tribun accourut aussitôt et dit à saint Paul : « Es-tu Romain? — Oui, » répondit celui-ci. Le tribun ajouta : « C'est avec beaucoup d'argent que j'ai acquis ce droit de cité. — Et moi, dit saint Paul, je le suis par ma naissance. » Aussitôt ceux qui devaient lui donner la question se retirèrent et le tribun, voyant que saint Paul était Romain, fut saisi de crainte parce qu'il l'avait fait lier. Act., XXII, 24-29. Voir CITOYEN ROMAIN, t. II, col. 789. Lysias ne savait toujours pas quel genre d'accusation pesait sur saint Paul et il tenait à se renseigner sur ce point. Aussi le lendemain, il le délivra de ses liens et le fit conduire devant le Sanhédrin. Act., XXII, 30. Cependant quarante Juifs s'engagèrent par vœu à ne rien manger jusqu'à ce qu'ils eussent tué l'apôtre et allèrent trouver les chefs des prêtres pour que, d'accord avec le Sanhédrin, ils priassent Lysias de le conduire devant cette assemblée. Une fois là, ils se chargeaient de le mettre à mort. Act., XXIII, 15. Averti par son neveu, Paul pria un centurion de conduire le jeune homme au tribun. Lysias lui recommanda de garder le secret et il donna ordre à deux centurions de tenir prête pour la troisième heure de la nuit, une escorte composée de deux cents soldats, soixante-dix cavaliers et deux cents hommes armés à la légère, pour conduire saint Paul à Césarée, auprès du procurateur Félix. En même temps, il écrivit à celui-ci une lettre dans laquelle il l'informait que le prisonnier était citoyen romain, que les Juifs lui en voulaient à la suite de discussions religieuses, mais qu'il n'avait commis aucun crime qui méritât la mort ou même la prison. Il l'envoyait au procurateur pour le soustraire aux embûches de ses ennemis et, en même temps, il leur faisait savoir qu'ils eussent à s'adresser eux-mêmes à Félix. Act., XXIII, 16-30; XXIV, 7. La lettre devait être écrite en latin et les Actes n'en donnent qu'une traduction ou une analyse. Lysias arrange un peu les événements lorsqu'il dit qu'il a voulu délivrer saint Paul de ses agresseurs parce qu'il avait appris qu'il était citoyen romain, mais on comprend facilement pourquoi il se donne ce rôle en écrivant au gouverneur de la province. Lorsque les Juifs eurent formulé leurs griefs devant Félix, celui-ci les ajourna jusqu'au moment où Lysias viendrait à Césarée. Act., XXIV, 23. Claudius Lysias était citoyen romain, il avait acheté son titre pour une somme considérable, lui-même le dit. Act., XXII, 28. Nous savons en effet que la femme et les affranchis de Claude vendaient couramment le droit de cité romaine. Dion Cassius, LX, XVII, 6. Le nom de Claudius que porte Lysias, montre que c'est par eux qu'il l'avait obtenu. Voir CITOYEN ROMAIN, t. II, col. 790. Il avait le grade de tribun, c'est-à-dire de commandant de cohorte. La troupe qu'il avait sous ses ordres était un corps d'auxiliaires, de celles qu'on appelait *milliariæ equitatæ*, c'est-à-dire qui étaient composées de mille hommes et qui avaient de la cavalerie. Voir COHORTE, t. II, col. 827. Elle tenait garnison à la tour Antonia (appelée dans le texte παρεμβολή; Vulgate, *castra*). Act., XXI, 34, 37; XXII, 24; XXIII, 10, 32. Voir ANTONIA, t. I, col. 712; Wensdorf, *Claudii Lysiæ oratio*, in-8, Helmstedt, 1743. E. BEURLIER.

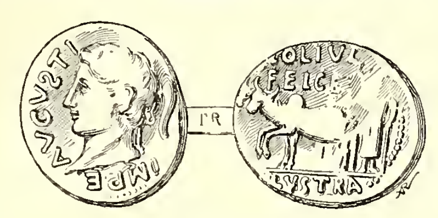
LYSIMAQUE, nom de deux Juifs.

1. LYSIMAQUE (grec : Λυσίμαχος), Juif de Jérusalem, traducteur de la lettre des Phurim. Esther, XI, 1. La version des Septante du livre d'Esther se termine par la phrase suivante : « L'an 4 du règne de Ptolémée et de Cléopâtre, Dosithée, qui se disait prêtre et de la race de Lévi, et Ptolémée, son fils, apportèrent la lettre des Phurim qui précède, qu'ils disaient *exister et avoir été traduite* par Lysimaque de Jérusalem, fils de Ptolémée. » La Vulgate reproduit cette mention, Esther, XI, 1, en supprimant le mot εἶναι. C'est là évidemment une annotation des Juifs d'Alexandrie qui ont voulu conserver un souvenir du présent qui leur avait été fait. La lettre des Phurim, c'est la lettre de Mardochée analysée dans Esther, IX, 20-22, à la suite de laquelle fut instituée la fête des Phurim ou des Sorts. Voir PHURIM. C'est aussi la seconde lettre écrite par Esther et par Mardochée pour confirmer la première et envoyée aux Juifs des cent vingt-sept provinces du royaume d'Assuérus. Esther, IX, 29-32. S'agit-il de la traduction du texte complet de ces lettres ou de l'une d'elles, ou encore de celle du livre d'Esther, il est difficile de le dire. Dans le premier cas, la mention des Septante nous laisse le regret de ne pas posséder le document que leur avaient apporté Dosithée et Ptolémée; dans le second, Lysimaque serait le traducteur du livre d'Esther. La première hypothèse paraît la plus vraisemblable, d'après le texte grec qui dit que la lettre des Phurim existe. Cette indication a, en effet, un sens très clair s'il s'agit du texte de la lettre. Le livre d'Esther n'en donne que l'analyse; il est intéressant, dans ce cas, de signaler l'existence du texte même à Jérusalem et l'envoi d'une traduction à Alexandrie. Tandis qu'au contraire on ne voit pas pourquoi on noterait à la fin d'un livre que ce livre existe. La date de l'an 4 du règne de Ptolémée et de Cléopâtre est vague. Il y a en effet quatre Ptolémées qui ont eu des femmes du nom de Cléopâtre : Ptolémée V Épiphane, 204-181 avant J.-C.; Ptolémée VII Philomator, 181-146; Ptolémée IX Évergète II Physcon, 146-117, et Ptolémée X Philométor Soter II, 117-81. E. BEURLIER.

2. LYSIMAQUE, frère du grand-prêtre Ménélas. Lorsque celui-ci fut mandé par Antiochus IV Épiphane parce qu'il ne payait pas au roi la somme qu'il avait promise pour obtenir le souverain pontificat, il laissa à sa place à Jérusalem son frère Lysimaque. II Mach., IV, 29. Le texte grec dit qu'il fut le διάδοχος de Ménélas; la Vulgate traduit ce mot par *succedente*. Il semble cependant que Lysimaque ne fut que le remplaçant intérimaire de son frère. Celui-ci, en effet, continue à agir comme grand-prêtre. II Mach., IV, 32; V, 5. Lysimaque, sur le conseil de son frère, commit de nombreux sacrilèges; le bruit s'en répandit et la foule s'ameuta contre lui. Pour réprimer le soulèvement, il arma trois mille hommes à qui il donna pour chef un certain Auranos, nom que la Vulgate a traduit par *tyrannus*, selon la leçon de certains manuscrits qui donnent Τυράννος. II Mach., IV, 39-40. La foule, encore plus irritée, attaqua la troupe de Lysimaque à coups de pierres et de bâtons, jeta de la cendre sur Lysimaque, mit ses partisans en fuite et le tua lui-même près du trésor. E. BEURLIER.

1. LYSTRE (grec : Λύστρα), ville de Lycaonie. Saint Paul évangélisa Lystre dans sa première mission. Fuyant Icone, où une partie de la population, ameutée par les Juifs, voulait les lapider, saint Paul et saint Barnabé se réfugièrent dans les villes de Lycaonie et pénétrèrent d'abord à Lystre. Là, ils rencontrèrent un boiteux à qui saint Paul rendit l'usage de ses jambes. Les habitants émerveillés s'écrièrent en lycaonien que les dieux étaient descendus vers eux. Ils appelèrent Barnabé Jupiter et Paul Mercure. Le prêtre du temple de Jupiter, situé à

l'entrée de la ville, amena des taureaux avec des bandelettes et voulait les sacrifier aux Apôtres. Voir t. III,



— Monnaie de Lystre.

IMPE AVGVSTI... Tête d'Auguste, à gauche. — ℞. Pontife conduisant deux zébus, à gauche. Au-dessus : COL IVL || FEL G[EM]; au-dessous : LUSTRA.

fig. 315, col. 1867. Les Apôtres, ayant appris son dessein, déchirèrent leurs vêtements, s'efforcèrent de faire comprendre à la foule qu'ils étaient des hommes et qu'il fallait n'adorer que le Dieu vivant, créateur du ciel et de la terre. Ils eurent peine à convaincre la foule. L'arrivée des Juifs d'Antioche et d'Icone changea la face des choses. La foule lapida saint Paul et le laissa à demi mort. Sauvé par ses disciples, il rentra dans la ville qu'il quitta le lendemain. Act., XIV, 8-20. Voir JUPITER, t. III, col. 1867. Il repassa à Lystre, en revenant à Antioche. Act., XIV, 21. Saint Paul revint encore à Lystre, en compagnie de Silas, dans sa deuxième mission, après l'assemblée de Jérusalem. C'est là que, sur le bon témoignage des frères, il prit avec lui Timothée, originaire de cette ville, après l'avoir circoncis. Act., XVI, 1-3. L'apôtre rappelle la persécution qu'il eut à souffrir à Lystre dans II Tim., III, 11. Il n'est pas fait mention de synagogue à Lystre, mais il y avait des Juifs. La population judaïque vivait très mélangée aux païens, puisque la mère de Timothée avait épousé un Grec et que son fils n'était pas circoncis. Act., XVI, 1-4. Le texte grec et la Vulgate donnent l'un et l'autre deux déclinaisons différentes des mots Λύστρα et *Lystra.* Le datif est celui du pluriel neutre Λύστροις, *Lystris,* Act., XIV, 7; XVI, 2; II Tim., III, 11, l'accusatif celui du féminin singulier Λύστραν, *Lystram.* Act., XIV, 6, 21; XVI, 1; XXVII, 5. Cette double déclinaison existe aussi pour Lydda. Act., IX, 32, 38.

Lystre est placée par Pline, *H. N.,* V, 42, dans la Galatie; par Ptolémée, V, 4, dans l'Isaurie, mais la Lycaonie faisait partie de la province de Galatie, et l'Isaurie était une partie de la Lycaonie. Strabon, XII, VI, 2-3. Voir LYCAONIE, t. III, col. 437. Cette ville existait certainement avant la conquête romaine, quoiqu'elle ne soit pas nommée dans Strabon, mais elle n'acquit quelque importance qu'à partir du jour où Auguste y fonda une colonie qui fit partie du système de défenses militaires de la Galatie du Sud. Cette colonie dédia un monument à Auguste divinisé. Elle porte sur l'inscription dédicatoire le nom de *Colonia Iul(ia) Felix Gemina Lustra.* J. R. Stillington Sterrett, *The Wolfe expedition to Asia Minor,* in-8°, Boston, 1888, n. 242, p. 142; *Corpus inscr. latin.,* t. III, Suppl., fasc. I, n. 6787. Dans la collection Waddington, acquise en 1897 par le Cabinet des médailles, une monnaie de Lystre (fig. 148) du temps d'Auguste porte au revers l'inscription *Col(onia) Iul(ia) Fel(ix) G[em](ina) Lystra.* E. Babelon, *Inventaire sommaire de la collection Waddington,* in-8°, Paris, 1898, p. 274, n. 4790. La même inscription, en partie effacée, se trouve sur une monnaie de Titus. *Ibid.,* n. 4791. W. Ramsay en signale deux autres, l'une dans la col-

149. — Site de Lystre (*Khatin Seraï*). — D'après Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* p. 47.

lection du Dr Imhoof-Blumer, et l'autre au British Museum. W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* 3e édit., in-8°, Londres, 1894, p. 49.

Le site de Lystre a été soupçonné pour la première fois en 1820 par le colonel Leake. Ce voyageur pensa qu'il fallait le chercher à *Khatyn Seraï*, à 20 kilomètres environ au sud d'Icone. W. Leake, *Journal of a tour in Asia Minor,* in-8°, Londres, 1824, p. 101-103. En 1882, M. Ramsay voyagea dans cette région, en compagnie de Sir C. Wilson, avec l'espoir de découvrir la ville. Ils trouvèrent, en effet, près du village turc, une grande quantité d'inscriptions latines. M. Ramsay, se fondant sur le fait qu'aucun document connu jusque-là n'indiquait que Lystre eût été une colonie romaine, pensa qu'il fallait chercher ailleurs; M. C. Wilson persista à croire qu'on était sur la bonne piste, mais ils ne purent pousser plus avant leurs fouilles. En 1885, M. Sterrett découvrit l'inscription mentionnée plus haut. Elle prouvait que Lystre était une colonie romaine et que les ruines en présence desquelles on se trouvait étaient celles de cette ville. Une autre inscription trouvée par le même savant à Antioche de Pisidie lui donnait la même appellation. J. R. Sterrett, *The Wolfe expedition to Asia Minor,* n. 352, p. 219. La position exacte de Lystre est sur une colline située à 1500 mètres environ au nord du village moderne, au centre de la vallée (fig. 149). Cette colline s'élève de 40 à 50 mètres au-dessus de la plaine. Peu de traces des anciennes constructions apparaissent à la surface. Près de là, est une petite église en ruines, qui ne paraît pas remonter à une très haute antiquité. A côté de l'église, est une voûte, sous laquelle coule une fontaine, que les Turcs appellent *Ayasma*, ἁγίασμα, nom générique qu'ils donnent aux fontaines regardées comme sacrées par les chrétiens. La situation était tout à fait propre à l'établissement d'une ville fortifiée, capable de tenir en échec les tribus belliqueuses du sud. Jusqu'à présent on n'a découvert aucune trace du temple de Jupiter hors de la ville, dont le prêtre voulut offrir un sacrifice aux Apôtres. MM. Hogarth, Headlam et Ramsay l'ont vainement cherché en 1890. Le piédestal de la statue d'Auguste était probablement resté en place et devait avoir été érigé dans l'enceinte du temple principal de la ville, comme l'*Augusteum* d'Éphèse était dans l'enceinte du temple d'Artémis. L'inscription d'Antioche nous montre que Lystre était dans les meilleurs termes avec cette colonie qu'elle appelle sa sœur, et à qui elle fait don d'une statue de la Concorde. W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* p. 47-54. L'étude du *Codex Bezæ* des Actes est particulièrement intéressante pour le séjour de saint Paul à Lystre. On y trouve de nombreuses variantes, dont la principale est la suivante, XIV, 13, οἱ δὲ ἱερεῖς τοῦ ὄντος Διὸς πρὸ πόλεως ταύρους καὶ στέμματα ἐπὶ τοὺς πυλῶνας ἐνέγκαντες, σὺν τοῖς ὄχλοις ἤθελον ἐπιθύειν. Les prêtres sont désignés au pluriel et le dieu est appelé *Zeus Propoleus.* F. Blass, *Acta Apostolorum,* in-8°, Gœttingue, 1895, p. 159-161; W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* p. 52-54; Id., *Saint Paul the Traveller and the roman Citizen,* in-8°, Londres, 1895, p. 114-119. E. BEURLIER.

2. **LYSTRE.** Dans un certain nombre de manuscrits on lit dans Act., XXVII, 5, le nom de Lystre à la place de celui de Myre en Lycie. Cette leçon a été adoptée par la Vulgate qui traduit par *Lystra.* On ne connaît pas de ville de ce nom en Lycie, la vraie leçon est donc *Myra* que donnent les meilleurs manuscrits. Voir F. Blass, *Acta Apostolorum,* in-8°, Gœttingue, 1895, ad XXVII, 5, p. 273. Cf. ad XXI, I, p. 224. Voir MYRE. E. BEURLIER.

M

M, treizième lettre de l'alphabet hébreu. Voir Mem.

MÂA (hébreu : *Mâ'ai;* les Septante ont divisé ce nom en deux : 'Ιαμά et 'Αΐα), un des prêtres qui, lors de la dédicace du rétablissement des murs de Jérusalem, du temps de Néhémie, prirent part à cette fête en jouant de la trompette. II Esd., xii, 35 (hébreu, 36).

MAACHA (hébreu : *Ma'ăkâh*), nom de neuf personnes et d'un royaume araméen. Comme nom de personne, il a été porté par des hommes et par des femmes.

1. MAACHA (Septante : Μοχά), le quatrième des enfants que Nachor eut de Roma. Gen., xxii, 24. C'était probablement un fils, puisque le texte ne dit pas expressément que c'était une fille, mais certains commentateurs mettent le fait en doute, Maacha étant un nom donné aux deux sexes.

2. MAACHA (Septante : Μααχά), une des femmes de David. Elle était fille de Tholmaï, roi de Gessur, et fut la mère d'Absalom et de Thamar. II Reg., iii, 3; I Par., iii, 2. Voir Gessur, t. iii, col. 221.

3. MAACHA (Septante : Μααχά), père du roi Achis qui régnait à Geth, dans le pays des Philistins, lorsque Séméi alla dans cette ville à la poursuite de ceux de ses esclaves qui s'étaient enfuis. III Reg., ii, 39. Le père du roi philistin Achis, mentionné I Reg., xxvii, 2, est appelé Maoch (hébreu : *Ma'ôk*). La différence d'orthographe est trop peu importante pour qu'on soit obligé d'y voir deux noms différents. Cf. Achis, t. i, col. 144. Plusieurs commentateurs admettent, il est vrai, un Achis, fils de Maoch, et un second Achis, fils de Maacha; mais leur sentiment est peu probable.

4. MAACHA (Septante : Μααχά, III Reg., xv, 2; 'Ανά, III Reg., xv, 9, 13), fille d'Abessalom ou Absalom (voir t. i, col. 37), femme de Roboam, roi de Juda, et mère d'Abiam. III Reg., xv, 2; II Par., xi, 20. On admet communément que celui qui est nommé comme son père n'est pas autre qu'Absalom, fils de David, mais d'après le texte sacré, II Reg., xiv, 27, Absalom semble n'avoir eu qu'une fille appelée Thamar; on doit donc prendre le mot « fille » dans le sens de « petite-fille ». C'est également dans l'acception de « grand'mère » qu'il faut entendre le titre de « mère » d'Asa, donné à la même Maacha. III Reg., xv, 10. Calmet et d'autres commentateurs distinguent deux Maacha, l'une mère d'Abiam et l'autre mère d'Asa; il est néanmoins plus probable que c'est une seule et unique personne. Nous lisons II Par., xiii, que la femme de Roboam, mère d'Abia, était « Michaïa, fille d'Uriel, de Gabaa ». Dans ce verset, le nom hébreu *Mîkâyâhû* est une altération de *Ma'ăkâh,* et ce qui est dit de son père confirme qu'elle était la petite-fille et non la fille d'Absalom. Josèphe dit expressément, *Ant. jud.,* VIII, x, 1, que Maacha était la fille de Thamar, fille d'Absalom. Cette explication concorde aussi avec la chronologie. Thamar, la fille d'Absalom, devait avoir une cinquantaine d'années à la mort du roi Salomon, son oncle. Roboam, le fils de Salomon, n'a donc pu épouser que la fille de Thamar. Elle était sa cousine, et il est dit qu'il l'aima plus que toutes ses autres femmes. II Par., xi, 21. Parmi les nombreuses épouses de son mari se trouvaient deux de ses parentes, descendant comme elle d'Isaï ou Jessé de Bethléhem : c'étaient Abihaïl, fille ou plutôt petite-fille d'Éliab, frère de David, et Mahalath, fille de Jérimoth, fils de David. II Par., xi, 18. Son fils Abiam ou Abia n'ayant régné que trois ans, Maacha conserva sous le règne de son petit-fils Asa le rang de reine mère, rang important dans les monarchies orientales. Mais elle abusa de son influence et de son pouvoir pour favoriser l'idolâtrie. Asa commença ses réformes en la privant de la puissance dont elle avait abusé : « Il éloigna du gouvernement Maacha, sa mère, qui avait fait une idole (*miflèṣèṭ*) à Aschéra et il abattit (littéralement : coupa) cette idole et il la brûla dans le torrent de Cédron. » III Reg., xv, 13 (texte hébreu). Cf. II Par., xv, 16. La traduction de ces deux passages parallèles a été paraphrasée dans la Vulgate. La dignité de reine-mère qu'avait conservée jusqu'alors la femme de Roboam semble indiquer que la mère d'Asa était morte avant l'avènement de ce prince au trône.

5. MAACHA (Septante : Μωχά), seconde femme du second rang (*pilègèš*) de Caleb, fils d'Hesron. Elle eut pour fils Saber et Tharana. I Par., ii, 48.

6. MAACHA (Septante : Μοωχά), une des femmes de Machir. I Par., vii, 15-16. Le texte original est altéré dans ce passage et très difficile à expliquer. Voir Machir I.

7. MAACHA (Septante : Μοαχά; *Alexandrinus :* Μααχά), femme d'Abigabaon ou plutôt de Jéhiel, surnommé Abigabaon, de la tribu de Benjamin. Voir Abigabaon, t. i, col. 47, et Jéhiel 2, t. iii, col. 1219. Maacha eut plusieurs fils. I Par., viii, 29; ix, 35.

8. MAACHA (Septante : Μοωχά; *Alexandrinus :* Μαχά), père de Hanan, qui fut un des compagnons de David et l'un de ses *gibbôrîm* ou vaillants. I Par., xi, 43. Voir Hanan 4, t. iii, col. 418.

9. MAACHA (Septante : Μααχά), père de Saphatias, qui fut le chef de la tribu de Siméon sous le règne de David. I Par., xxvii, 16.

10. MAACHA (Septante : dans II Reg., x, 6, 8 : 'Αμαλέκ; *Alexandrinus :* Μααχά; dans I Par., xix, 6 : Μααχά; *Sinaiticus :* Μοοχά), petit royaume araméen, appelé aussi *'Aram Mă'akâh,* Συρία Μααχά, *Syria Maacha.* I Par., xix, 6. Il est désigné sous le nom de Machati par la Vulgate dans le Deutéronome et dans Josué. Voir Machati.

1° *Situation.* — Saint Jérôme, *De situ et nom.,* t. xxiii, col. 910, dit que « Machati (Maacha) était une

ville des Amorrhéens, sur le Jourdain, près du mont Hermon ». D'après les données bibliques, le royaume de Maacha était, en effet, situé dans le voisinage et au sud de l'Hermon, à l'est du haut Jourdain et du lac de Tibériade, Jos., XII, 5; XIII, 11, mais il est impossible d'en déterminer avec précision les limites. Nous savons aussi qu'il était limitrophe d'Argob, Deut., III, 14, à l'ouest de cette contrée, appelée Trachonitide au temps de Notre-Seigneur, aujourd'hui le Ledjah. Voir ARGOB, t. I, col. 950. Maacha était également voisin de Gessur, et probablement au nord de ce pays. Deut., III, 14; Jos., XII, 5; XIII, 11, 13. Maacha et Gessur formaient la frontière nord-ouest de Basan. Voir GESSUR, t. III, col. 221. Si la ville d'Abel-Beth-Maacha (t. I, col. 31) était située dans le territoire de Maacha, comme plusieurs le supposent, ce royaume se serait étendu à l'ouest, jusqu'au *Nahr Hasbani* (voir t. III, col. 1715), et aurait eu pour limites au nord-est le mont Hermon et au sud-est Gessur, et aurait occupé une partie du Djaulan actuel. Voir GAULON, t. III, col. 117. Cf. *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, t. XII, 1889, p. 232-233; 1890, p. 285-286.

2° *Histoire*. — 1° Maacha est mentionné une première fois dans le Deutéronome, III, 14 (Vulgate : *Machati*), comme indication géographique des possessions de Jaïr, de la demi-tribu de Manassé transjordanienne, mais l'Écriture ne nous fait rien connaître nulle part de l'origine des Maachatites. — 2° Josué, XII, 5, nous apprend que le royaume d'Og, roi de Basan, s'étendait jusqu'à Maacha. Au ch. XIII, 10, il énumère Maacha ou Machati parmi les territoires qui furent donnés aux Israélites; mais il constate, ℣. 13, qu'ils ne chassèrent point les habitants qui continuèrent à demeurer dans leur pays. — 3° Le second livre des Rois, X, 6, nous montre que les Machatites étaient restés indépendants. Lorsque Hanon, roi des Ammonites, eut outragé les ambassadeurs que lui avait envoyés David pour le féliciter de son avènement au trône, il se hâta de recruter des troupes pour se mettre en état de résister aux Israélites, prévoyant qu'ils ne manqueraient pas de lui faire la guerre. Le roi de Maacha lui fournit mille hommes. Ce faible contingent indique que son royaume était de peu d'importance. Ses mille soldats furent mis en fuite par Joab avec les vingt-cinq mille Syriens de Rohob et de Soba et les douze mille d'Istob, qui avaient été recrutés par Hanon (t. III, col. 1010). II Reg., X, 6-9, 13; I Par., XIX, 6, 14. Après ce désastre, le nom de Maacha n'apparait plus dans l'Écriture, si ce n'est pour indiquer l'origine d'Éliphélet, un des braves de David, qui était fils d'Aasbaï et petit-fils d'un Machatite, II Reg., XXIII, 34, et celle de Jézonias, qui vivait du temps de Jérémie et était fils d'un Machatite appelé Osaïas. IV Reg., XXV, 23; Jer., XL, 8. Voir JÉZONIAS 1, t. III, col. 1537. Voir aussi MACHATI et MAACHATI. Dans I Par., IV, 19, un Machatite semble être donné comme le fondateur d'Esthamo. Voir MACHATHI.

II. MAACHA, troisième élément du nom de la ville d'Abel-Beth-Maacha. La Vulgate a conservé le nom hébreu complet dans II Reg., XX, 14, 15, mais en intercalant à tort un *et* entre Abel (Abéla) et Beth-Maacha. Elle a traduit le second élément, *beth*, par « maison », *Abel domum Maacha*, dans III Reg., XV, 20 et IV Reg., XV, 29. Voir ABEL-BETH-MAACHA, t. I, col. 31.

MAACHATI, MAACHATITE (hébreu : *ham-Ma'ăkâṭî*; Septante : Μαχαθί, dans IV Reg.; Μωχαθί, dans Jer.), nom ethnique signifiant originaire du pays de Maacha. Le père de Jézonias, qui vivait à l'époque de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, n'est désigné que par ce surnom de Maachatite, dans IV Reg., XXV, 23, et dans Jer., XL, 8, mais nous apprenons par Jer., XLII, 1, que son nom propre était Osaïas. Voir JÉZONIAS 1, t. III, col. 1537. — Le nom ethnique que la Vulgate a rendu par *Maachati*, dans IV Reg., XXV, 23, et Jer., XL, 8, l'a été par *Machati* dans les autres livres de la Bible. Voir MACHATI.

MAADDI (hébreu : *Ma'ădai*; Septante : Μοοδία), descendant de Bani, qui, du temps d'Esdras, renvoya la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 34.

MAALA (hébreu : *Maḥlâh*; Septante : Μαλά, Μααλά), l'aînée des cinq filles de Salphaad, de la tribu de Manassé, qui, n'ayant point de frères, réclamèrent à Moïse et obtinrent l'héritage de leur père. Num., XXVI, 33; XXVII, 1; XXXVI, 11; Jos., XVII, 3. Elle prit un mari de sa tribu. Num., XXXVI, 11. Voir SALPHAAD.

MA'ĂLÊH 'ADUMMÎM (Vulgate : *Ascensio* et *Ascensus Adommim*). Voir ADOMMIM, t. I, col. 222.

MA'ĂLÊH 'AQRABBÎM (Vulgate : *Ascensus Scorpionis*). Voir ACRABIM, t. I, col. 151.

MAARA (hébreu : *Me'ârâh*; omis dans les Septante, qui, au lieu de « Maara des Sidoniens », portent : ἐναντίον [Lagarde : ἀπὸ] Γάζης καὶ οἱ Σιδώνιοι), localité mentionnée dans Jos., XIII, 4, comme appartenant aux Sidoniens. Plusieurs critiques croient le texte altéré en cet endroit; la leçon des Septante permet, en effet, avec un léger changement de voyelle, de ramener l'hébreu à : *mê-'Azzâh*, « depuis Gaza. » Avec une inversion rattachant Σιδώνιοι à 'Αφέκ, l'on obtient un sens beaucoup plus naturel : « Toute la terre de Chanaan depuis Gaza jusqu'à Apheca des Sidoniens. » Cependant la leçon *Me'ârâh* peut être conservée. D'après quelques interprètes, c'est un nom de ville; toutefois, comme le mot *me'ârah* signifie, en hébreu, « caverne, » on admet généralement qu'il s'agit ici d'une caverne ou d'un groupe de cavernes remarquables qui se trouvaient dans le territoire de Sidon. Il existe, en effet, à l'est de Sidon, sur les hauteurs du Liban, des cavernes naturelles, appelées *Maghara Djezzin*, et auxquelles les indigènes donnent ordinairement le nom de *Qal'at*, « château, forteresse. » Creusées dans la paroi d'un rocher à pic, elles ont été agrandies et rendues accessibles artificiellement. Guillaume de Tyr en parle, à l'époque des croisades, sous le nom de *Cavea de Tyrum*; il dit que cette *Cavea*, située sur le territoire de Sidon, est inexpugnable : *Hist. rer. transm.*, XIX, 11, t. CCI, col. 759. On trouve aussi de ces cavernes près d'Adlun, sur la route de Tyr à Sarepta, Murray's *Handbook for travellers in Syria and Palestine*, 1868, p. 375, et un peu plus bas, non loin du *Nahr el-Qasimiyéh*. Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, Paris (sans date), t. I, p. 25. Josué avait marqué Maara comme la limite septentrionale des conquêtes israélites dans cette région, mais aucune tribu n'étendit si loin ses possessions. — Voir C. Ritter, *Erdkunde*, Berlin, 1854, t. XVII, p. 99-100; Fr. Buhl, dans les *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins*, 1895, p. 53-55.

MAASAÏ (hébreu : *Ma'ešai*; Septante : Μαασαία), prêtre, fils d'Adiel, descendant d'Emmer, un de ceux qui habitèrent à Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 12. Voir EMMER 1, t. II, col. 1263. Maasaï est probablement le même que Amassaï de II Esd., XI, 13. Le père d'Amassaï est nommé Azréel et non Adiel, mais la forme de l'un de ces deux noms est probablement altérée. Voir AMASSAÏ, t. I, col. 446; ADIEL 2, col. 218; AZRÉEL, col. 1311.

MAASIAS, nom de plusieurs Israélites, dont le nombre ne peut être déterminé avec certitude, parce qu'il est impossible de savoir si quelques-uns de ceux qui sont mentionnés dans Esdras et dans Néhémie, sont le même personnage ou des personnages différents. Maa-

sias signifie « œuvre de Jéhovah ». Il est écrit en hébreu de deux façons différentes. La Vulgate transcrit ordinairement Maasias; quelquefois, Maasia; une fois, Masia. Elle a rendu aussi par Maasias un nom dont l'orthographe en hébreu est différente. Voir MAASIAS 15 et 18.

1. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâhû;* Septante : Μαασαΐα; *Alexandrinus :* Μαασία), lévite de la famille de Merari qui fit partie de la seconde classe, instituée par David pour remplir les fonctions de portiers du sanctuaire et pour jouer du *nèbel 'al 'ălâmôṯ* (c'est-à-dire, probablement, pour chanter avec une voix de soprano) dans les cérémonies sacrées. I Par., XV, 18, 20. Voir ALAMOTH, t. I, col. 333.

2. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâhû;* Septante : Μαασαία), fils d'Adaïas, chef de cent hommes, que le grand-prêtre Joïada choisit avec quatre autres pour établir le jeune roi Joas sur le trône usurpé par Athalie. II Par., XXIII, 1.

3. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâhû;* Septante : Μαασίου), un des officiers de l'armée du roi de Juda Ozias. II Par., XXVI, 11. Le texte hébreu lui donne le titre de *šôṭêr* (Septante : κριτής, « juge; » Vulgate : *doctor*).

4. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâhû;* Septante : Μαασία), fils du roi Achaz. Il fut tué par Zéchri, « homme puissant d'Éphraïm, » avec deux autres personnages de la cour du roi de Juda, lorsque Phacée, roi d'Israël, envahit le royaume de Juda, II Par., XXVIII, 7. Quelques interprètes supposent sans raison que Maasias n'était pas proprement un « fils du roi », mais que « fils de roi » est dans ce passage un titre de dignité.

5. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyahû;* Septante : Μαασά; *Alexandrinus :* Μαασίαν), *śar*, « gouverneur » de la ville de Jérusalem, qui fut chargé par le roi Josias de réparer le Temple. II Par., XXXIV, 8. D'après certains commentateurs, ce Maasias pourrait être le grand-père de Baruch, secrétaire de Jérémie, Jer., XXXII, 12, et de Saraïas, Jer., LI, 59, mais l'orthographe des deux noms est différente en hébreu. Voir MAASIAS 18.

6. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh*; Septante : Μαασία; *Sinaiticus :* Μαασσηά; Vulgate : *Maasia*), prêtre de la famille de Josué qui, du temps d'Esdras, avait épousé une femme étrangère et fut obligé de la répudier. I Esd., X, 18.

7. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh*; Septante : *Alexandrinus :* Μασσείας; Vulgate : *Maasia*), prêtre de la famille de Harim, qui vivait du temps d'Esdras et qui fut obligé de renvoyer une femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 21.

8. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyah ;* Septante : Μαασία; Vulgate : *Maasia*), prêtre, de la famille de Pheshur. Esdras lui fit renvoyer une femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 22.

9. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh;* Septante : Μαασία), Israélite, des fils de Phahath Moab, qui avait épousé une femme étrangère et s'en sépara du temps d'Esdras. I Esd., X, 30.

10. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh;* Septante : Μαασίου), fils d'Ananias et père d'Azarias. Ce dernier répara une partie des murs de Jérusalem du temps de Néhémie. II Esd., III, 23.

11. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh;* Septante : Μαασία; Vulgate : *Maasia*), un des Israélites qui se tenaient à la droite d'Esdras, pendant que celui-ci lisait au peuple le livre de la Loi. II Esd., VIII, 4.

12. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh;* Septante, omis dans la plupart des manuscrits et des éditions; Complute : Μαασίας; Vulgate : *Maasia*), un des prêtres qui expliquèrent la Loi au peuple, lorsque Esdras leur en fit la lecture. II Esd., VIII, 7. La Vulgate traduit inexactement que les prêtres et les Lévites faisaient garder le silence au peuple.

13. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh;* Septante : Μαασία; Vulgate : *Maasia*), un des chefs du peuple qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 25.

14. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh;* Septante : Μαασία; Vulgate : *Maasia*), fils de Baruch, de la tribu de Juda, de la branche de Pharès, qui habita à Jérusalem après le retour de la captivité. II Esd., XI, 5. Il est possible que ce soit le même qu'Asaïa de I Par., IX, 5, par suite de la chute du *mem* ou *m* initial.

15. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh;* Septante : Μαασίου). II Esd., XI, 7. La Vulgate écrit son nom *Masia*. Voir MASIA.

16. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh;* Septante : Βασαίου; Μαασαίου), prêtre, père de Sophonie, contemporaine de Jérémie. Jer., XXI, 1; XXIX, 25; XXXVII, 3. Quelques-uns pensent que ce Maasias est aussi celui qui est appelé père de Sédécias, Jer., XXIX, 21, ce dernier nom étant dans ce passage une corruption de Sophonie, mais cette identification n'est pas prouvée. Voir SOPHONIE 1.

17. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâh;* omis dans les Septante), père du faux prophète Sédécias, du temps de Jérémie. Jer., XXIX, 21. Voir MAASIAS 16.

18. MAASIAS (hébreu : *Maḥsêyâh;* Septante : Μαασαίου), nom du grand-père du prophète Baruch, secrétaire de Jérémie. Jer., XXXII, 12; LI, 59; Baruch, I, 1. Ce nom, écrit comme les précédents dans les Septante et dans la Vulgate, a une orthographe différente en hébreu : מַחְסֵיָה, *Maḥsêyâh,* au lieu de מַעֲשֵׂיָה, *Ma'eyaśêyâh.*

19. MAASIAS (hébreu : *Ma'ăśêyâhû;* Septante : Μαασαίου), fils de Sellum, un des portiers du temple. Il vivait du temps de Jérémie et le prophète conduisit un jour les Réchabites dans une chambre située au-dessus de celle de Maasias. Jer., XXXV, 4. La Vulgate appelle cette chambre *thesaurum*, « trésor. »

MAAZIA (hébreu : *Ma'azyâh,* « Jéhovah est une forteresse; » Septante : Μααζία), un des prêtres qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 8. — *Ma'azyâh* est une forme contractée du nom suivant *Ma'azyâhû* (Vulgate : *Maaziau*).

MAAZIAU (hébreu : *Ma'azyâhû,* « Jéhovah est une forteresse; » Septante : Μαασαί; *Alexandrinus :* Μοοζάλ), prêtre, chef de la vingt-quatrième et dernière famille sacerdotale instituée par le roi David. I Par., XXIV, 18.

MABIRE Pierre-Hippolyte, ecclésiatique français, né à Vire (Calvados) le 21 décembre 1804, mort à Bayeux le 5 décembre 1884. Ordonné prêtre le 31 mai 1828, Mabire fonda, en 1850, dans le diocèse de Bayeux, auquel il appartenait, l'institution de *Sainte-Marie-de-la-Maladrerie,* qu'il dirigea jusqu'en 1869. A cette date il fut nommé vicaire général de Bayeux, et il mourut dans l'exercice de cette fonction. — On a de lui : *Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu, avec une intro-*

duction, des arguments et un appendice où sont exposées quelques vues nouvelles sur l'étude de la langue hébraïque, in-8°, Caen, 1868. O. REY.

MABSAM (hébreu : *Mibšâm ;* Septante : Μασσάμ), nom du quatrième des douze fils d'Ismaël. Gen., XXV, 13; I Par., I, 29. Un Siméonite porte le même nom en hébreu. I Par., IV, 25 (la Vulgate a écrit son nom *Mapsam*). On a fait diverses hypothèses sur la tribu israélite désignée sous le nom de Mabsam, mais on n'a pas réussi jusqu'ici à l'identifier. Quelques assyriologues ont rapproché ce nom de celui de la tribu arabe des *Marmani,* nommé avec les *Tammudi* dans un cylindre (ligne 20) de Sargon et dans ses Annales (Botta, 5, l. 3-5). Voir Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., 1883, p. 277.

MABSAR (hébreu : *Mibṣâr ;* Septante : Μαζάρ, Gen., XXXVI, 42; Βαβσάρ; *Alexandrinus :* Μαβσάρ, I Par., I, 53), chef (*'allûf*) des descendants d'Ésaü ou Édom. Il succéda à Théman et eut lui-même pour successeur Magdiel. Gen., XXXVI, 42-43; I Par., I, 53-54. Une des villes dépendantes de Pétra en Idumée portait le nom de Μάβσαρα. Eusèbe, au mot Μάσαρις, *Onomastica sacra,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 278, 279; Reland, *Palæstina,* 1714, p. 930; Fr. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* in-8°, Leipzig, 1893, p. 38.

MACCÈS (hébreu : *Mâqaṣ,* « limite; » Septante : Μακές; *Alexandrinus :* Μαχμας), localité qui fut placée sous la dépendance de Bendécar (t. I, col. 1575), un des douze intendants que Salomon avait chargés de pourvoir aux dépenses de la table royale. III Reg., IV, 9. Il était préposé aussi sur trois autres villes, Salebim, Bethsamès et Élon (de Béthanan). Ces trois villes appartenant toutes à la tribu de Dan, il est naturel de supposer que Maccès, qui n'est nommée nulle autre part ailleurs, faisait aussi partie de cette tribu. Conder a proposé d'identifier Maccès avec *Makkuṣ,* à trois heures environ au nord-est d'Ascalon, mais cette identification a contre elle de placer Maccès trop au sud, en dehors de la tribu de Dan. T. K. Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. III, 1902, col. 2906.

MACÉDA (hébreu : *Maqqêdâh ;* Septante : Μακηδᾶ et Μακεδὰν), ville royale chananéenne, Jos., XII, 16, dans la plaine de la Séphéla, Jos., XV, 41, qui fut donnée à la tribu du Juda. Elle est nommée la dernière dans le second groupe de la plaine avec Gidéroth, Beth Dagon et Naama. Jos., XV, 41.



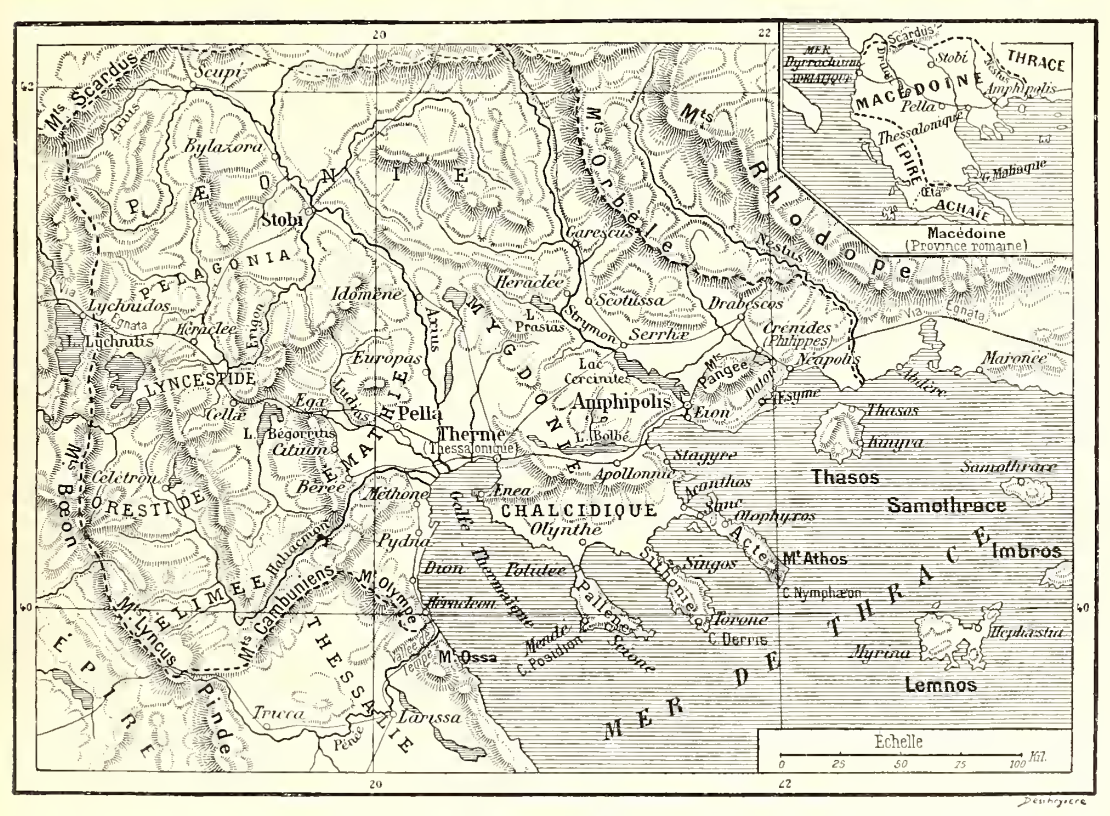
150. — Vue d'*El-Mughar.* D'après une photographie.

1° *Histoire.* — Cette ville n'apparaît qu'une fois dans l'histoire sainte, lors de la conquête de la Palestine, à l'occasion de la célèbre bataille de Béthoron. Josué, après avoir battu, près de Gabaon, les rois du sud du pays de Chanaan qui s'étaient alliés contre les Gabaonites, « les poursuivit par le chemin qui monte vers Béthoron, et les tailla en pièces jusqu'à Azéca et à Macéda. » Jos., X, 10. Le roi de Macéda était parmi les confédérés et les fugitifs. Il se réfugia, avec les rois de Jérusalem, d'Hébron, de Jérimoth et de Lachis, dans une caverne qui était voisine de sa ville royale et qu'il devait par conséquent bien connaître, mais il fut trahi, et Josué, averti du lieu de sa retraite, fit fermer par de grosses pierres l'entrée de la caverne et y établit des gardes jusqu'à ce qu'il eût achevé de poursuivre les autres fuyards. Il revint alors à Macéda, fit sortir les cinq rois de leur lieu de refuge, ordonna à ses officiers de leur mettre le pied sur le cou (voir t. I, fig. 35, col. 227), puis

les mit à mort et les fit attacher à une potence où ils restèrent suspendus jusqu'à la nuit; alors on jeta leurs cadavres dans la caverne, dont on boucha l'accès avec des grosses pierres et, le même jour, la ville de Macéda fut prise et ses habitants passés au fil de l'épée. Jos., x, 16-28. On ne sait plus rien de Macéda.

2° *Site.* — Du récit de Josué, x, 16-28, nous apprenant que la ville de Macéda ne fut prise qu'après la capture et l'exécution des cinq rois retirés de la caverne, il résulte que cette caverne était en dehors de la ville. Cette circonstance et quelques autres détails permettent, avec quelque probabilité, d'identifier Macéda avec *El-Mughar.* C'est un village qui s'élève sur le versant méridional d'une colline (fig. 150), vis-à-vis de cavernes percées dans le roc, dans l'ouadi Sarar. Les maisons sont presque toutes en pisé. Les tombeaux qu'on remarque dans les environs prouvent que c'est là un ancien site. La position est assez forte. La pente de la colline est raide à l'est; au nord sont des jardins entourés de cactus. Il y a deux puits, l'un au nord, l'autre à l'ouest. Le nom d'*El-Mughar* ne rappelle pas celui de Macéda, mais il rappelle la caverne où se passa l'épisode célèbre de la prise des cinq rois chananéens, car ce mot signifie en arabe, « les cavernes. » On identifie *El-Mughar* avec la Macéda biblique, parce que c'est le seul endroit de cette région où l'on trouve des cavernes. De plus, cette localité est dans le voisinage de Naamah (*Naanéh*), de Gidéroth (*Qatra* [?]), voir Gadéroth, t. iii, col. 33) et de Beth Dagon (*Dedjan*, voir t. i, col. 1669), comme le dit expressément Josué, xv, 41. Sa position convient ainsi aux exigences du récit sacré. Josué poursuivit les Chananéens vaincus par la vallée d'Aïalon jusqu'à la plaine où était située Macéda (*El-Mughar*). Le roi fugitif de Macéda, qui connaissait bien les lieux, crut qu'il serait en sûreté, avec ses compagnons, en se cachant dans une des cavernes des environs; elles sont situées très haut au-dessus de la route. La caverne où ils se réfugièrent était en dehors de la ville, comme il a été remarqué plus haut. « Ces cavernes sont généralement très petites, l'entrée de quelques-unes s'est écroulée, d'autres ont été comblées, mais il y en a au moins deux qui peuvent contenir cinq personnes et dont l'entrée peut être facilement bloquée par de grandes pierres, comme on en voit d'éparses tout autour. » Conder, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. ii, p. 413. Voir aussi p. 411-412, 427. — Macéda est peut-être mentionnée dans les listes géographiques de Thothmès III sous le nom de *Miqata* Voir W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* 1893, p. 162.

F. Vigouroux.



151. — Carte de la Macédoine.

MACÉDOINE (Μακεδονία; Vulgate : *Macedonia*), contrée située au nord de la Grèce (fig. 151).

I. La Macédoine dans la Bible. — 1° Il est question de la Macédoine dans l'Ancien Testament à propos d'Alexandre le Grand. I Mach., i, 1; vi, 2. Voir Macédoniens.

2° Dans le Nouveau Testament, la Macédoine est la province romaine de ce nom. Ce fut une vision qui décida saint Paul à aller prêcher l'Évangile en Macédoine dans sa deuxième mission. Étant à Troade, il vit pendant la nuit un Macédonien qui lui dit : « Passe en Macédoine et secours-nous. » Il s'y rendit aussitôt, considérant cette vision comme un appel du Seigneur. Act., xvi, 7-10.

Venant de Troade par Samothrace, il aborda à Néapolis et de là il se rendit à Philippes où il séjourna quelques jours. Act., xvi, 11-12. Voir Néapolis, Philippes. C'est dans cette dernière ville qu'il séjourna

chez la marchande de pourpre Lydie. Voir Lydie 1, col. 447. A Philippes, la guérison d'une servante possédée par un esprit de python le fit dénoncer aux magistrats municipaux. Mais ceux-ci durent le relâcher et lui faire des excuses ainsi qu'à son compagnon Silas, quand ils apprirent qu'ils étaient tous deux citoyens romains. Act., xvii, 13-40. Voir Citoyen, t. ii, col. 789. De Philippes, les apôtres se rendirent à Amphipolis et à Apollonie, puis à Thessalonique où les Juifs les persécutèrent et firent emprisonner Jason qui les avait reçus. Act., xvii, 1-9. Ils partirent ensuite pour Bérée où les Juifs les reçurent mieux, mais où ceux de Thessalonique les poursuivirent. Act., xvii, 10-13. Silas et Timothée restèrent à Bérée et saint Paul partit par mer pour Athènes. Act., xvii, 14. Voir Amphipolis, t. i, col. 520; Apollonie, t. i, col. 776; Bérée 3, t. i, col. 1609; Thessalonique. De Corinthe, saint Paul écrivit aux Thessaloniciens deux épîtres.



152. — Tétradrachme macédonien des premiers temps de la domination romaine.
Tête de Diane. — ℞. ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ et deux monogrammes.

1° Saint Paul se félicite beaucoup des Macédoniens. Il loue la noblesse de sentiments des habitants de Bérée. Là les Juifs reçoivent la parole évangélique avec empressement et examinent avec soin les Écritures pour voir si ce qu'on leur dit est exact. Act., xvii, 11. Voir Bérée 3, t. i, col. 1609. Les habitants de Thessalonique sont l'objet de sa particulière affection; il en attacha plusieurs à sa personne; I Thess., ii, 8, 17-20; iii, 10; II Cor., ix, 4. Voir Thessalonique. Les Macédoniens



153. — Monnaie macédonienne des premiers temps de la domination romaine.
Tête de Dionysos (Bacchus). — ℞. MAKE. Monogrammes. Chèvre.

étaient très généreux dans leurs offrandes pour les chrétiens de Jérusalem, il stimule le zèle des Corinthiens en leur parlant des Macédoniens. II Cor., ix, 2-4. Il note la charité des Macédoniens à son égard. II Cor., xi, 9. Les habitants de Philippes, en particulier, lui étaient aussi très dévoués, Phil., iv, 10, 14, et étaient généreux pour lui. Phil., iv, 15-19. — 2° Dans sa troisième mission, saint Paul avait le dessein en quittant Éphèse de se rendre à Jérusalem en faisant le tour par la Macédoine et l'Achaïe. Act., xix, 21; I Cor., xvi, 5; II Cor., i, 16; ii, 13; I Tim., i, 3. Il y envoya d'abord Timothée et Éraste, Act., xix, 22; puis il partit lui-même, après l'émeute d'Éphèse. Il n'y fit d'abord qu'un court séjour et passa en Grèce. Act., xx, 1-2. Trois mois plus tard, il revint en Macédoine, accompagné de quelques disciples de ce pays. C'est de Macédoine que saint Paul écrivit sa seconde Épître aux Corinthiens. Il y parle des afflictions de toute nature qu'il endure dans ce pays, II Cor., vii, 5; il cherche à stimuler le zèle des frères de Corinthe en leur disant l'éloge qu'il a fait d'eux aux Macédoniens et qu'ils ne voudront pas démentir. II Cor., ix, 1-5. — 3° Le vif intérêt que saint Paul portait aux Églises de Macédoine est attesté par les Épîtres qu'il adressa aux Thessaloniciens et aux Philippiens. Les Épîtres aux Philippiens furent écrites de Rome. Timothée prit une grande part à l'évangélisation de la Macédoine. Act., xvi, 3; xvii, 14; xix, 22; I Thess., iii, 2; II Cor., i, 1. Voir Timothée. — 4° Les Juifs étaient nombreux en Macédoine. Ils avaient un lieu de prières à Philippes, Act., xvi, 13, des synagogues à Thessalonique et à Bérée. Act., xvii,



154. — Tétradrachme de la province première de Macédoine, des premiers temps de la domination romaine.
Tête de Diane. — ℞. ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ ΠΡΩΤΗΣ et monogramme.

1, 10. — 5° Les femmes jouèrent un rôle considérable dans l'évangélisation de la Macédoine et la première convertie y fut une femme, Lydie, originaire de Thyatire, mais fixée à Philippes. Act., xvi, 13-14; Phil., iv, 2-3.

II. Description et histoire de la Macédoine. — La Macédoine n'apparaît dans la Bible qu'à l'époque d'Alexandre. Les rois macédoniens, surtout Philippe II et Alexandre, avaient soumis à leur puissance toutes les tribus de races diverses qui habitaient le pays et leur royaume avait pour limites à l'ouest le prolongement septentrional du Pinde, c'est-à-dire les monts Lyncus, Bœon et Scarpos, à l'est les massifs de l'Orbèle et du

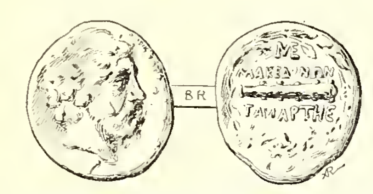


155. — Monnaie de la seconde province de Macédoine. Vers 150 avant J.-C.
Tête de Diane. — ℞. ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ ΔΕΥΤΕΡΑΣ.

Rhodope, au sud la mer de Thrace, l'Olympe et les monts Cambuniens. Du côté du nord, il n'y avait pas de frontières naturelles. La Macédoine se divisait géographiquement en trois parties : 1° la basse Macédoine ou Émathie, plaine que traversent le bas Axius, le Ludias ou Rœdias et le bas Haliacmon. C'est le berceau de l'empire macédonien. C'est là que se trouvaient Pella, dont Philippe II fit sa capitale, et Bérée. Voir Bérée 3, t. i, col. 1609. 2° La haute Macédoine, à l'ouest, pays montagneux et sans villes avant Philippe. Elle comprenait la Lyncestide arrosée par l'Érigon, l'Élimée et l'Orestide arrosées par le haut Haliacmon, enfin la Pæonie tout à fait au nord; 3° la Macédoine orientale. Elle comprenait la Mygdonie, plaine située à l'est de l'Axius et sur la côte de laquelle, au nord du golfe Thermaïque. Là se trouvait la ville de Therme dont Cassandre, après la mort d'Alexandre, fit sa capitale et qu'il appela Thessalonique. La plaine arrosée par le cours inférieur du Strymon et

où se trouvaient les mines d'or des monts Pangée, avait pour ville principale Crénides, à la place de laquelle Philippe II fonda la forteresse de Philippes. Sur la côte de la Macédoine orientale se trouvaient un certain nombre de colonies grecques, en particulier Néapolis, à côté de l'ancienne ville de Daton, et Amphipolis, sur une presqu'île qu'arrose le Strymon. Entre les deux golfes où aboutissent l'Axius et le Strymon, s'avance la presqu'île de Chalcidique où se trouvait la ville d'Olynthe. La Chalcidique se termine elle-même par trois petites presqu'îles. La plus orientale, qui portait le nom d'Acté, est remplie par la masse du mont Athos; celle du milieu, la Sithonie, a d'excellents ports dont le principal est celui de Torone. La presqu'île occidentale ou Pallène avait pour ville principale Potidée.

La Macédoine passa sous la domination romaine en 168, après la victoire d'Æmilius Paulus à Pydna (fig. 152 et 153). Elle fut divisée en quatre parties (fig. 154-156) ayant pour chefs-lieux : Amphipolis, Thessalonique, Hella et Pelagonia. Tout rapport fut interdit entre les habitants de chacune des quatre régions. Tite Live, XLV, 29. En 146 avant J.-C., la Macédoine fut définitivement organisée en province. Florus, I, 30 (II, 14). D'après Ptolémée, III, XIII, 7, la province s'étendait à l'est jusqu'au Nestus, à l'ouest jusqu'à la mer Adriatique, au nord jusqu'au Drilo et au Scardus, au sud jusqu'à l'Épire, au sud-est jusqu'à



156. — Monnaie de la quatrième province de Macédoine. Des premiers temps de la domination romaine. Tête de Zeus (Jupiter). — ℟. ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ ΤΕΤΑΡΤΗΣ.

l'Œta et au golfe Maliaque. En 27 avant J.-C., lors du partage des provinces, la Macédoine resta au sénat. Dion Cassius, LIII, 12; Strabon, XVII, III, 25. De Tibère à Claude, c'est-à-dire de l'an 15 à l'an 44 après J.-C., elle devint province impériale. Tacite, *Annal.*, I, 76, 80; V, 10; Suétone, *Claud.*, XXV; Dion Cassius, LX, 24. Elle redevint province sénatoriale et fut réunie à l'Achaïe. Après cette époque, elle fut gouvernée par un propréteur qui portait le titre de proconsul. *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, 1, n. 7050; t. IX, n. 1123, 5533; t. XIV, n. 3593, etc. Le siège du gouvernement était Thessalonique. Cette ville jouissait du droit de ville libre ainsi qu'Amphipolis. Pline, *H. N.*, IV, 37, 38. Philippes, fortifiée après la bataille d'Actium, eut le titre de colonie romaine sous le nom de *Colonia Augusta Julia Philippensis*, Dion Cassius, LI, 4; *Corpus inscript. latin.*, t. III, 1, n. 386, 633, ainsi que quelques autres villes. Cf. Act. XVI, 12.

Les Romains avaient tracé des routes à travers la Macédoine; la plus célèbre était la Via Egnatia, qui partait de Philippes, passait par Amphipolis, Apollonie et Thessalonique, et se dirigeait vers Dyrrachium, sur la côte de l'Adriatique. C'est le chemin que suivit en partie saint Paul. Act., XVI, 11; XVII, 1. Il s'en écarta pour aller à Bérée, au sud-est de Thessalonique. C'est encore la route que dut suivre saint Paul pour aller en Illyricum. Rom., XV, 19. Voir ILLYRIE, t. III, col. 842. Cf. *Corpus inscript. latin.*, t. III, p. 127-128.

BIBLIOGRAPHIE. — E. M. Cousinery, *Voyage dans la Macédoine*, 2 in-4°, Paris, 1831; Desdevises du Dézert, *Géographie ancienne de la Macédoine*, in-8°, Paris, 1863; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 177-184, 201; Théod. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. IX (*Organisation de l'Empire romain*, par J. Marquardt. t. II). trad. franç., in-8°, Paris, 1892, p. 203-210; Th. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. franç. de R. Cagnat et J. Toutain, in-8°, Paris, 1888, t. X, p. 63-67; F. Hommel, *Geographie und politische Geschichte des klassischen Altertums*, dans le *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft* d'Iwan Müller, in-8° Nordlingue, 1889, t. III, p. 222-227; W. Ramsay, *St. Paul, the Traveller and the Roman citizen*, in-8°, Londres, 1895, p. 205-237; Ofeïcoff, *La Macédoine*, traduction du bulgare, in-16, Constantinople, 1887-1888; M. Demitsas, Η Μακεδονία ἐν λίθοις καὶ μνημείοις, in-8°, Athènes, 1896; V. Bérard, *La Macédoine*, in-18, Paris, 1897.

E. BEURLIER.

MACÉDONIEN (Μακεδών; Vulgate : *Macedo*), habitant de la Macédoine ou originaire de ce pays. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — 1. Aman, le persécuteur des Juifs, est qualifié plusieurs fois de Macédonien dans la traduction d'Esther par les Septante, Esth., IX, 24; XVI, 10, et cette traduction inexacte est passée du grec dans la Vulgate, dans la partie deutérocanonique de ce livre. Esth., XVI, 10. Aman était en réalité « Agagite », comme le porte le texte hébreu, c'est-à-dire du pays d'Agag en Médie. Voir AGAGITE, t. I, col. 260. — 2. Esth., XVI, 14, il est dit, par suite du titre de Macédonien qui lui a été donné au ỷ. 10, qu'Aman se proposait de « transférer le royaume des Perses aux Macédoniens », ce qui, pris à la lettre, serait un anachronisme, les Macédoniens étant inconnus en Asie du temps d'Aman. C'est donc Agagite ou un autre nom de peuple qu'il faudrait lire ici, si ce passage n'est pas une addition postérieure à la conquête de la Perse par Alexandre le Grand. — 3. Alexandre le Grand lui-même est appelé « roi macédonien ». I Mach., I, 1; VI, 2. Voir CÉTHIM, t. II, col. 471. — 4° Dans II Mach., VIII, 20, « les Macédoniens » sont les Grecs et les Syriens du royaume des Séleucides. Cf. Diodore de Sicile, XIX, 18, 82.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Un Macédonien apparut en vision à saint Paul et lui demanda de se rendre dans son pays afin de le convertir, ce que l'apôtre fit aussitôt. Act., XVI, 9. — 2. Saint Paul parle aussi des Macédoniens en général, c'est-à-dire des païens convertis de cette partie de la Grèce qu'on appelait de son temps la Macédoine, dans sa seconde Épître aux Corinthiens, IX, 2, 4. — 3. Un certain nombre de Macédoniens sont nommés dans le Nouveau Testament. Ce sont : Aristarque de Thessalonique, qui accompagna saint Paul à Éphèse et à Rome, Act., XIX, 29; XX, 4; XXVII, 2; Gaius dont nous ne connaissons pas la ville et qui était également à Éphèse, lors de l'émeute qui s'éleva contre saint Paul, Act., XIX, 29; Secundus, de Thessalonique, Act., XX, 4; Sopater, fils de Pyrrhus, de Bérée. Act., XX, 4. Voir ARISTARQUE, t. I, col. 963; GAIUS I, t. III, col. 44; SECUNDUS, SOPATER. Deux femmes macédoniennes, Evodie et Syntique, sont mentionnées parmi les chrétiennes de Philippes. Phil., IV, 2. Voir ÉVODIE, t. II, col. 2121.

E. BEURLIER.

MACELLOTH (hébreu : *Miqlôṭ*), nom de deux Israélites.

1. MACELLOTH (Septante : Μακελώθ; *Alexandrinus :* Μακαλώθ), le dernier des fils de Jéhiel (Abigabaon) et de Maacha. Voir JÉHIEL 2, t. III, col. 1219; et MAACHA 7, col. 466. Il eut pour fils Samaa ou Samaan. I Par., VIII, 31-32; IX, 37-38. Ses descendants habitèrent à Jérusalem.

2. MACELLOTH (Septante : Μακελλώθ), chef de la seconde division de l'armée de David. I Par., XXVII, 4. Le texte qui le concerne est obscur et semble dire qu'il n'était que le chef en second de cette partie de l'armée, comprenant vingt-quatre mille hommes, tandis que le général en chef était Éléazar, fils de Dudia, l'Ahohite. Voir DODO 3, DUDIA, ÉLÉAZAR 3, t. III, col. 1460, 1509, 1650.

MACÉLOTH (hébreu : *Maqhêlôṭ;* Septante : Μακηλώθ), vingt-sixième station des Israélites dans le désert, aprés la sortie d'Égypte, entre Arada (t. I, col. 873) et Thahath. Num., XXXIII, 25-26. Le mot hébreu *maqhêlôṭ* signifie dans Ps. LXVIII (Vulgate, LXVII, 27), « assemblées. » Le site de cette station est inconnu. Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 278.

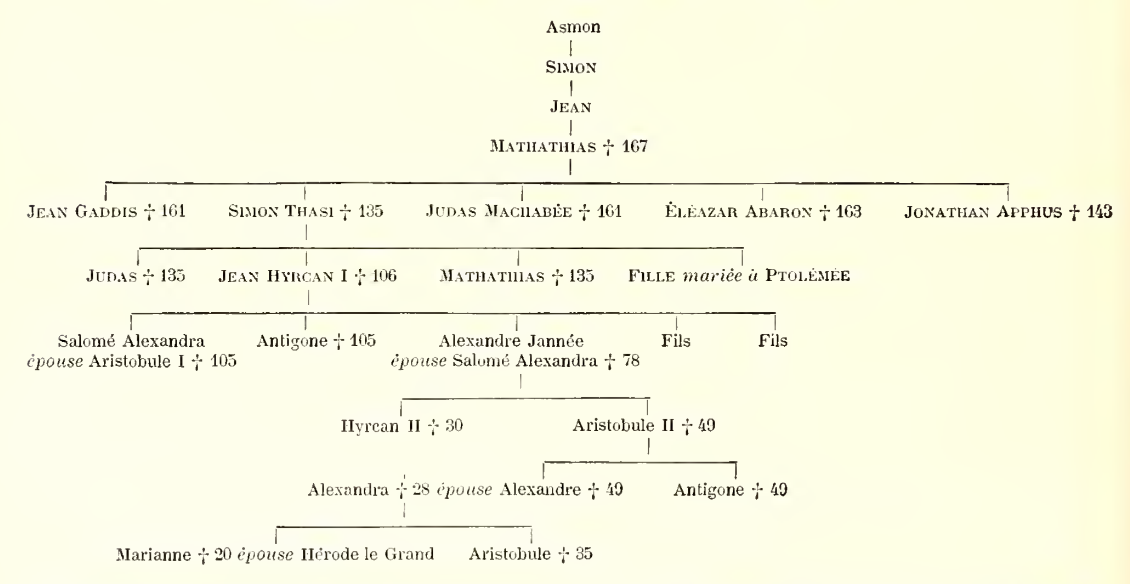
MACÉNIAS (hébreu : *Miqnêyâhû,* « possession de Jéhovah; » Septante : Μακελλία, Μακενία), Mérarite, un des Lévites appartenant au second ordre des musiciens du sanctuaire du temps de David. Il jouait du *kinnôr 'al haš-šemînîṭ le-naṣêaḥ.* I Par., XV, 18, 21. Voir pour le *kinnôr,* HARPE, t. III, col. 434. *Šemînîṭ* est expliqué comme signifiant « à l'octave » et désignant la basse; on lui attribue aussi le sens de harpe à huit cordes, etc. La signification du mot *le-naṣêaḥ* est également obscure. La Vulgate l'a traduit par *epinicion,* « chant de victoire, » mais cette traduction est difficile à justifier. Le sens le plus probable est « pour conduire le chant ».

MACER (grec : Μάκρων; Vulgate : *Macer*), surnom de Ptolémée, qui fut d'abord gouverneur de Cypre, puis de Phénicie. Μάκρων signifie « le long », c'est-à-dire de haute taille. Le latin l'a rendu par *Macer,* « maigre, » à cause sans doute de la ressemblance de son dans les mots, sans tenir compte du sens. II Mach., X, 12. Voir PTOLÉMÉE MACER.

MACHABÉES (grec : Μακκαβαῖος; Vulgate : *Machabæus*). Sous ce nom sont désignées deux familles : 1° celle du prêtre Mathathias qui prit la tête du mouvement de résistance à l'oppression des rois de Syrie et gouverna la Judée pendant la seconde moitié du IIe siècle avant Jésus-Christ et la première moitié du Ier, c'est-à-dire de 166 à 49; 2° les sept frères qui furent martyrisés sous Antiochus IV Épiphane.

1. MACHABÉES. Les fils du prêtre Mathathias sont appelés du nom général de Machabées par les livres qui racontent l'histoire des premiers d'entre eux. Ce mot, qu'on peut interpréter par « marteau », fut donné en surnom à Judas, troisième fils de Mathathias, parce qu'il écrasait comme un marteau les ennemis du peuple juif. Voir JUDAS 3, t. III, col. 1790. De lui, il passa dans le langage courant à toute la descendance de Mathathias. Cependant le nom de la famille est celui d'Asmonéens. Josèphe, *Antiq. jud.,* XII, VI, 1. Ce nom leur vient d'Ἀσαμωναῖος, grand-père de Mathathias. Les écrivains juifs emploient ce mot de préférence à celui de Machabées et les livres canoniques qui portent leur nom sont désignés par eux sous celui de *livre des Asmonéens.* Cf. Winer, *Realwörterbuch,* au mot *Makkabäer.* Asmon, en hébreu *Ḥašmôn,* signifie « grand, riche ». Cf. Ps. LXVIII (LXVII), 32 (Vulgate : *legati*). Le tableau suivant donne la généalogie des Machabées : les noms écrits en petites capitales sont ceux des personnages mentionnés dans la Bible. Les dates sont celles de la mort. Elles sont toutes antérieures à Jésus-Christ :

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DES MACHABÉES



I. AFFRANCHISSEMENT DES JUIFS PAR LES MACHABÉES. — 1° *Révolte des Machabées contre Antiochus.* — L'honneur des Machabées est d'avoir été les chefs de la résistance au paganisme hellénique et d'avoir sauvé la religion du vrai Dieu. Lorsque Mathathias et ses fils se soulevèrent contre Antiochus IV Épiphane, le peuple juif souffrait la plus cruelle persécution. Dès le début du règne de ce prince, un certain nombre « d'enfants d'iniquité » s'étaient laissé séduire par les mœurs grecques. Ils avaient demandé au roi la permission de vivre à la façon des gentils; un gymnase s'était élevé à Jérusalem et l'on avait vu des Juifs dissimuler leur circoncision. I Mach., I, 12-16. Le chef du parti hellénique, « des impies, » comme les appelaient ceux qui se nommaient eux-mêmes les pieux ou *assidéens* (voir ASSIDÉENS, t. I, col. 1131), était Jason, le propre frère du grand-prêtre Onias III. Il corrompit de nombreux prêtres et alla jusqu'à envoyer un don considérable pour les sacrifices offerts à Hercule dans la ville de Tyr. II Mach., IV, 7-19. Voir JASON 4, t. III, col. 1141. Après sa victoire sur Ptolémée VI Philométor, le roi de Syrie résolut de faire disparaître la religion d'Israël. Il vint à Jérusalem avec une puissante armée, entra dans le lieu saint, pilla les trésors du Temple et établit un surintendant des tributs qui s'installa dans la capitale juive avec une suite nombreuse. La ville de David fut fortifiée et reçut une garnison syrienne. Il fut défendu d'offrir des sacrifices dans le Temple, les choses saintes furent

profanées, la célébration du sabbat et des fêtes, la circoncision des enfants furent interdites; au contraire partout furent bâtis des temples aux idoles et on offrit de l'encens en leur honneur; les Livres Saints furent déchirés et brûlés, on égorgeait ceux chez qui on en trouvait des copies, toute désobéissance aux ordres du roi était punie de mort. I Mach., I, 21-64. Voir ANTIOCHUS 3, t. I, col. 693. Nombreux furent ceux qui préférèrent la mort à l'apostasie. I Mach., I, 65-67. Mathathias et ses fils changèrent cette résistance passive en une lutte à main armée contre l'oppresseur. I Mach., II. Voir MATHATHIAS 5. L'histoire des premiers Machabées, c'est-à-dire de Judas, de Jonathas, de Simon, est celle d'une lutte incessante et finalement couronnée de succès pour maintenir l'indépendance politique et religieuse du peuple juif. Voir JUDAS 3, t. III, col. 1790; JONATHAS 3, t. III, col. 1620; SIMON 3 MACHABÉE.

2° *Judas Machabée.* — Durant la première période de leur histoire, de 168 à 153 avant J.-C., les Machabées et leurs partisans réussirent à tenir en échec la puissance syrienne. L'occupation de la cité sainte par les étrangers avait réduit les Juifs à faire une guerre de partisans dans les montagnes. I Mach., II, 28. Le théâtre des premiers exploits de Judas fut la contrée située au nord-est de Jérusalem. Voir JUDAS 3, t. III, col. 1791. La prise de la ville sainte, en 165, termina le premier acte de la lutte. I Mach., IV, 36-61; II Mach., X, 1-9. Prenant alors l'offensive, Judas attaqua les peuples du voisinage, mais ces guerres n'eurent pour effet que de protéger la Judée contre leurs attaques. I Mach., V, 1-68; II Mach., X, 15-38; XII, 3-46. En fait, Judas n'eut jamais sous sa dépendance que le voisinage immédiat de Jérusalem. Ses points d'appui étaient la ville sainte et Bethsura au sud de Jérusalem, qu'il avait solidement fortifiées. I Mach., IV, 60-61. Sous le règne d'Antiochus V Eupator, les expéditions de Lysias aboutirent à des traités de paix où l'indépendance des Juifs et la souveraineté de Judas furent reconnues. II Mach., X, 10-14; XI, 1-38; I Mach., VI, 17-63. Voir ANTIOCHUS 4, t. I, col. 700; JUDAS, t. III, col. 1793, et LYSIAS, t. IV, col.

La campagne de Nicanor, au début du règne de Démétrius Ier, aboutit de même à une défaite et Judas fut de nouveau tranquille. I Mach., VII, 26-50. Voir DÉMÉTRIUS 1, t. II, col. 1398; NICANOR. La mort de Judas, dans la bataille qu'il livra à Bacchides, eut pour conséquence la défaite de ses partisans et le triomphe du parti hellénique. La famine augmenta le désastre et jamais on ne vit pareille tribulation en Israël. I Mach., IX, 23-27.

3° *Jonathas Machabée.* — Jonathas releva le courage du peuple resté fidèle. Abandonnant la Judée où les Syriens régnaient en maîtres, il se réfugia à Bethbessé, dans le désert. Vainqueur de Bacchides qui assiégeait la ville, il signa avec lui un traité de paix et s'établit à Machmas au nord de Jérusalem. I Mach., IX, 62-73. La rivalité d'Alexandre Balas et de Démétrius Ier Soter fournit à Jonathas une occasion favorable de rendre aux Juifs leur indépendance. Les deux rivaux cherchèrent son appui et ce fut à qui lui ferait les plus brillantes promesses. Jonathas se déclara pour Alexandre. I Mach., X, 1-47. Il reçut en remerciement la reconnaissance officielle de son pouvoir civil et militaire sur la Judée, par Alexandre et par son allié Ptolémée VI Philométor, roi d'Égypte. I Mach., X, 60-65. Voir ALEXANDRE 2 BALAS, t. I, col. 348; DÉMÉTRIUS 1, t. II, col. 1361. La mort des deux princes assura le trône de Syrie à Démétrius II en 146-145. Ce roi, qui n'avait pas perdu le souvenir des défaites infligées à son général Apollonius par Jonathas, I Mach., X, 69-87, reconnut l'autorité du Machabée sur la Judée et sur les villes de Samarie dont il s'était emparé. I Mach., XI, 30-37. Le prince asmonéen témoigna sa reconnaissance en défendant Démétrius contre Tryphon, I Mach., XI, 44-50, mais le roi de Syrie se montra ingrat envers son défenseur. Il fut puni de sa trahison; Tryphon s'empara d'Antioche et le jeune Antiochus VI, qu'il fit monter sur le trône, rechercha à son tour l'amitié de Jonathas et le confirma dans ses titres. I Mach., XI, 57-58. Tryphon voulut bientôt pour lui-même le trône qu'il avait donné au jeune roi. Par de fallacieuses promesses, il persuada à Jonathas de licencier ses troupes et l'attira à Ptolémaïde, où il le mit à mort. I Mach., XII, 39-48. Voir JONATHAS 3, t. III, col. 1620. La puissance du parti national était si solidement établie que cet assassinat ne l'ébranla en rien.

4° *Simon Machabée.* — Simon prit la succession de son frère, et s'allia à Démétrius II, qui de nouveau reconnut l'indépendance des Juifs. Simon porta à la fois le titre de grand-prêtre et d'ethnarque. L'an 142 avant J.-C. marque la première année de l'indépendance complète de la Judée. I Mach., XIII, 36-42. Le dernier rempart de la puissance syrienne, la citadelle de Jérusalem, fut prise par Simon. I Mach., XIII, 46-51. Voir DÉMÉTRIUS 2, t. II, col. 1362. Antiochus VII Sidètes, lorsqu'il voulut s'emparer à son tour de la Syrie, commença par s'assurer l'alliance de Simon et par reconnaître l'indépendance des Juifs, I Mach., XV, 1-9; il est vrai qu'il revendiqua plus tard comme siens Joppé, Gazara et la citadelle de Jérusalem, mais ces réclamations furent inutiles. L'assassinat de Simon par le général syrien Ptolémée ne rendit pas aux Syriens le pays qu'ils avaient perdu. I Mach., XV, 28-36; XVI, 14-17. Jean Hyrcan vengea son père et comme lui fut grand-prêtre et ethnarque de Judée. Voir JEAN 4 HYRCAN, t. III, col. 1154.

5° *Caractère de l'œuvre des Machabées.* — Par leur bravoure et leur constance, les Machabées avaient réussi à secouer le joug syrien et à reconstituer la nation juive. Cette reconstitution avait été définitive sous Simon et les titres qui lui furent reconnus furent portés par ses successeurs. — 1. Les guerres dont ils furent les héros sont parmi les plus glorieuses que soutinrent jamais des nations noblement jalouses de leur indépendance nationale et religieuse. Les paroles de Judas à ceux qui lui conseillent la retraite : « Dieu nous garde de fuir! Si notre temps est arrivé, mourons courageusement pour nos frères et ne portons pas atteinte à notre gloire, » I Mach., IX, 10, valent bien celles d'un Léonidas. Non seulement les Machabées furent des héros, mais ils furent aussi des généraux habiles. Judas organisa ses partisans en armée régulière, la subdivisa en groupes à la tête desquels étaient placés suivant leur importance des chefs supérieurs, des commandants de mille, de cent, de cinquante et de dix hommes. I Mach., III, 55. Simon donna une solde à ses troupes à l'exemple des rois syriens. I Mach., XIV, 32; cf. I Mach., III, 28. Aux soldats juifs, Jean Hyrcan joignit des auxiliaires étrangers qui se battirent pour eux avec le plus grand courage. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4; XIII, 5; XIX, 1. Voir ARMÉE 1, t. I, col. 977, 981-982. Judas et ses successeurs surent employer l'artillerie de siège, ils firent des balistes et des machines diverses. I Mach., VI, 20, 52. Voir BALISTE, t. I, col. 1414; CATAPULTE, t. II, col. 346; MACHINE, t. IV, col. 505. L'habileté diplomatique des Machabées ne fut pas moindre que leur génie militaire. Ils surent se ménager les alliances des Romains et des Spartiates. I Mach., VIII, 1-32; XII, 1-23; XIV, 16-26; XV, 15-24. — Simon fut le premier qui frappa des monnaies à son nom. Il reçut ce privilège d'Antiochus VII Sidètes. I Mach., XV, 6. Voir MONNAIE.

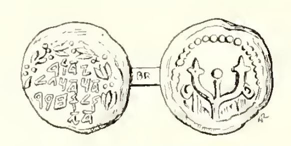
2. Il est évident cependant que les Machabées furent avant tout de fidèles observateurs de la loi. C'est en Dieu qu'ils mettaient leur confiance et les Livres Saints étaient leur consolation. I Mach., XII, 9; ils observaient scrupuleusement le sabbat, ne livrant jamais d'eux-mêmes bataille ce jour-là, I Mach., II, 32; II Mach., VI, 11; VIII, 26, etc.; l'année sabbatique, I Mach., VI, 53; la loi du nazaréat, I Mach., III, 49; les exemptions du service militaire établies par la loi, I Mach., III, 56

cf. Deut., xx, 5, 8; les jours de prières et de jeûnes, I Mach., III, 47; II Mach., x, 25, etc. La nouvelle fête de la dédicace fut un hommage aux anciens rites. II Mach., I, 9. Cependant il y eut une innovation de première importance, ce fut l'interruption de la succession héréditaire dans la charge de grand-prêtre. Onias IV, fils d'Onias III, s'enfuit en Égypte et y bâtit, à Léontopolis, un temple schismatique. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, III; *Bell. jud.*, I, I, 1. Voir Onias III. Les rois de Syrie s'arrogèrent le droit de nommer le grand-prêtre. Jason, frère d'Onias III, chef du parti hellénique, sollicita à prix d'argent Antiochus Épiphane, pour obtenir de lui ce titre. II Mach., IV, 7. Alcime dut sa nomination au même prince. I Mach., VII, 9. Voir Alcime, t. I, col. 338. Alexandre Balas donna la grande-prêtrise à Jonathas, I Mach., x, 20, que reconnurent aussi en cette qualité Démétrius II et Tryphon. Simon fut à son tour reconnu par Démétrius II qui lui donna en même temps, ainsi que nous l'avons vu plus haut, le titre d'ethnarque. I Mach., XIII, 36-42. Voir Ethnarque, t. II, col. 2033.

Dans les lettres adressées à cette époque par les nations étrangères ou par les rois, nous voyons apparaître un autre pouvoir à côté de celui du grand-prêtre et plus tard de l'ethnarque, c'est la γερουσία ou assemblée des anciens. I Mach., XII, 6; II Mach., I, 10; IV, 44; XI, 27; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3. C'était, mieux organisé et avec plus de consistance, le conseil qui avait assisté Moïse, Num., XI, 16, 17, 24-30, et qui, depuis ce temps, avait perdu son autorité et son organisation primitives. Ce conseil composé de prêtres et de laïques fut plus tard appelé sanhédrin. Voir Anciens 3, t. I, col. 554; Sanhédrin.

II. Jean Hyrcan et ses successeurs. — Le premier livre des Machabées s'arrête au début du règne de Jean Hyrcan. Voir Jean 4 Hyrcan, t. III, col. 1154. Voici le résumé de l'histoire de ses successeurs; elle est la transition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et sa connaissance est indispensable à qui veut comprendre l'état du monde juif au temps où Notre-Seigneur apparut sur la terre.

1° *Aristobule I*er (105-104). — En mourant, Jean Hyrcan laissa cinq fils. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 7. Deux d'entre eux sont inconnus, les trois autres sont Aristobule, Antigone et Alexandre Jannée. Par testament, il donna le pouvoir civil à sa femme et la grande-prêtrise à Aristobule. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XI, I; *Bell. jud.*, I, III, 1. Celui-ci mit en prison sa mère, l'y laissa mourir de faim et s'empara du pouvoir. Il empoisonna de même ses frères, à l'exception d'Antigone. Josèphe, *ibid.* La confiance qu'il donna à ce dernier excita contre lui la jalousie. On l'accusa de complot contre Aristobule, si bien que celui-ci le fit tuer par ses gardes. Le meur-

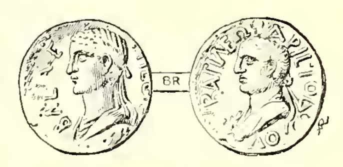


157. — Monnaie d'Aristobule Ier.

יהודה כהן גדול וחבר הי[הודים], « Judas, grand-prêtre, et la communauté des Juifs, » dans une couronne de laurier ou d'olivier. — ℞. Deux cornes d'abondance; au milieu, une tête de pavot.

tre commis, Aristobule en eut un chagrin si amer que, dit-on, il hâta sa mort. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XI, 1-3; *Bell. jud.*, I, III, 1-6. Aristobule, plus encore que son père, s'éloigna des traditions des Machabées, pour adopter les mœurs grecques. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XI, 3. Le premier, il prit le titre de roi, que ses successeurs gardèrent jusqu'à la conquête de la Judée par Pompée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XI, 1; *Bell. jud.*, I, III, 1. Cependant sur ses monnaies, il ne prit ni le titre royal, ni son nom grec, il s'appelle : *Judas grand-prêtre* (fig. 157). Il portait, en effet, le nom hébreu de Judas. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, x. Cf. Madden, *Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881, p. 61-63. Aristobule conquit les districts situés au nord de la Palestine, en particulier une grande partie de l'Iturée dont il força les habitants à se circoncire et à pratiquer la loi juive. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XI, 3. Voir Iturée, t. III, col. 1039. Il mourut d'une cruelle maladie, après un an de règne, en 104 avant J.-C.

2° *Alexandre Jannée* (104-78). — A la mort d'Aristobule, sa veuve, Salomé Alexandra, fit sortir de prison les trois frères de son mari, éleva l'aîné, Alexandre Jannée,



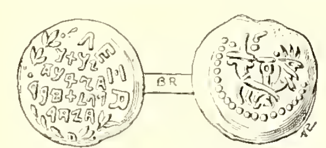
158. — Salomé et Aristobule Ier.

ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΣΑΛΟΜΗΣ (en grande partie illisible).
℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΡΙΣΤΟΒΟΥΛΟΥ. Leurs portraits.

au trône et à la grande-prêtrise et l'épousa. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XII, 1; *Bell. jud.*, I, IV, 1. Le règne du nouveau prince fut rempli par des guerres perpétuelles. Il commença par assiéger Ptolémaïde, mais Ptolémée Lathurus, chassé du trône par sa mère Cléopâtre et souverain de Cypre, vint au secours de la ville. Alexandre fut obligé de lever le siège. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XII, 2-4. Un instant, Ptolémée fut disposé à traiter avec Alexandre, mais, apprenant que celui-ci demandait contre lui le secours de Cléopâtre, il cessa les pourparlers et fit avancer son armée. Il conquit Asochis en Galilée et prit position contre Alexandre à Asophon, sur les bords du Jourdain. Les Juifs furent défaits et massacrés. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XII, 4-5. Cléopâtre envoya alors une armée en Palestine pour empêcher son fils de devenir trop puissant. Ptolémée essaya une diversion en Égypte, fut battu et obligé de retourner à Gaza. Cléopâtre s'empara de la Palestine tout entière. Ses conseillers voulaient qu'elle l'annexât à l'Égypte, mais Ananias, général juif aux ordres de la reine, la poussa à traiter avec Alexandre. Ptolémée fut contraint de retourner à Cypre, Cléopâtre rappela son armée et Alexandre régna de nouveau sur le pays. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 1-3. Il tourna alors ses armes contre les pays situés à l'est du Jourdain, prit Gadara, Amathus, puis dans le pays des Philistins, Raphia, Anthédon et enfin Gaza, en 96 avant J.-C. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 3-4.

A ces guerres s'ajoutèrent des dissensions intestines, dont on trouve l'écho dans les traditions rabbiniques. H. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, in-8°, Paris, 1867, t. I, p. 96-98. La secte des pharisiens était perpétuellement en conflit avec le prince. La cause en était surtout dans la négligence que mettait Alexandre à remplir ses fonctions de grand-prêtre. Alexandre réprima les émeutes avec une véritable cruauté. Il fit massacrer par ses mercenaires 600 Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5; *Bell. jud.*, I, IV, 3. Cf. Derenbourg, *Essai*, p. 98, note; Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, in-8°, Greifswald, 1874, p. 96. La nature belliqueuse d'Alexandre l'entraîna bientôt à une nouvelle guerre contre les tribus arabes situées à l'est du Jourdain. Il tomba dans une embuscade que lui dressa le roi arabe Obédas. Ce fut à grand'peine qu'il s'échappa et revint à Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5. Les pharisiens profitèrent de sa

défaite pour se révolter, et pendant six ans il dut lutter contre son peuple à l'aide de troupes mercenaires. Près de 50 000 Juifs périrent, dit-on, dans cette guerre civile. Quand Alexandre leur demanda ce qu'ils désiraient pour conditions de la paix et de la soumission, ils répondirent qu'ils demandaient sa mort. En même temps, ils appelaient à leur aide Démétrius III, fils d'Antiochus Grypas et gouverneur d'une partie de la Syrie. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xii, 5; *Bell. jud.*, I, iv, 3-4. L'armée de Démétrius, unie aux adversaires d'Alexandre, battit complètement le prince qui perdit ses troupes mercenaires et fut obligé de s'enfuir dans les montagnes. Cependant le sentiment national ramena à Alexandre 6 000 révoltés; le reste fut défait par lui. Les chefs de la rébellion, assiégés dans Béméselis, furent réduits à capituler. Conduits à Jérusalem, ils furent crucifiés avec près de 800 de leurs partisans, en présence de leurs femmes et de leurs enfants. Ce spectacle répandit la terreur au point que, pendant la nuit, 8000 Juifs s'enfuirent et ne reparurent plus en Judée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xiv, 1-2; *Bell. jud.*, I, iv, 4-6. Tranquille à l'intérieur, Alexandre eut encore à soutenir des luttes contre Antiochus XII à qui il tenta en vain d'interdire le passage à travers la Judée au moment où le roi de Syrie entreprenait une campagne contre les Arabes. Après la mort d'Antiochus XII, le roi de Damas, Arétas, devint le voisin le plus redoutable des Juifs. Ce prince attaqua Alexandre et le battit. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xv, 2; *Bell. jud.*, I, iv, 8. Plus heureux en 84-81, Alexandre conquit Pella, Dium, Gérasa, Gaulana, Séleucie et enfin Gamala. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xv, 3. La débauche à laquelle il continuait de se livrer au milieu des fatigues ruina sa santé et, en 78, il succomba pendant qu'il faisait le siège de Ragaba. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xv, 5. Son corps, rapporté à Jérusalem, y fut enterré en grande pompe. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xvi, 1; cf. *Bell. jud.*, V, vii, 3. Les monnaies d'Alexandre Jannée ont une double inscription. Dans le texte hébraïque il porte le nom de Jonathan et dans le texte grec celui

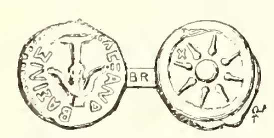


159. — Monnaie d'Alexandre Jannée.

יהונתן הכהן גדל וחבר היהד. [Α]ΛΕΞΑ, Jonathan, le grand-prêtre, et la communauté des Juifs. Alexa[ndre]. — ℟. Deux cornes d'abondance dans un grènetis.

d'Alexandre (fig. 159). Cf. Madden, *Coins of the Jews*, p. 83-90.

3° *Alexandra* (78-69). — Alexandre laissa le trône à sa veuve Salomé Alexandra (fig. 160) qui nomma grand-



160. — Monnaie d'Alexandra.

ΑΛΕΞΑΝΔ ΒΑΣΙΛΙΣ, autour d'une ancre. — ℟. Soleil à huit rayons. Trace d'une légende hébraïque.

prêtre son fils aîné Hyrcan. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xvi, 1-2; *Bell. jud.*, I, v, 1. Sous tous rapports, son règne fut l'antithèse de celui de son second mari. Elle fut complètement sous la dépendance des pharisiens. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xvi, 2-3, 6; *Bell. jud.*, I, v, 2-3. Sa politique étrangère fut énergique et prudente. Le principal événement de ce règne fut l'expédition d'Aristobule, fils de la reine, contre Damas. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xvi, 3; *Bell. jud.*, I, v, 3. En somme, ce fut un règne paisible au dedans et au dehors. Cependant les sadducéens n'avaient pas renoncé à la puissance, ils se groupaient autour d'Aristobule, second fils de la reine. Le prince se révolta quand il vit sa mère malade et disposer du trône en faveur d'Hyrcan II, son fils aîné. Alexandra mourut avant que la guerre éclatât entre les deux frères. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xvi, 6-5; *Bell. jud.*, I, v, 4.

4° *Aristobule II*. — A peine Alexandra fut-elle morte et Hyrcan II, déjà grand-prêtre, eut-il commencé à exercer le pouvoir civil, qu'Aristobule l'attaqua. La bataille s'engagea près de Jéricho. Une partie des troupes d'Hyrcan passa à Aristobule et lui assura la victoire. Hyrcan se réfugia dans la citadelle de Jérusalem, mais il fut obligé de se rendre et de céder à Aristobule, à la fois, le pouvoir civil et la grande-prêtrise. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, i, 2; *Bell. jud.*, I, vi, 1. Cf. *Ant. jud.*, XV, iii, 1; XX, x. C'est alors que nous voyons entrer en scène l'Iduméen Antipas ou Antipater, père d'Hérode le Grand. Voir Hérode 2, t. iii, col. 698; Idumée, t. iii, col. 830. Convaincu à juste raison qu'il avait plus à redouter du belliqueux Aristobule que du faible Hyrcan, Antipater persuada à ce dernier que sa vie était en danger, lui recruta des partisans parmi les Juifs et enfin lui assura l'alliance des princes arabes. Quand il l'eut convaincu, il partit avec lui de Jérusalem pendant la nuit et se réfugia à Pétra, capitale d'Arétas. Moyennant la promesse que ce dernier travaillerait au rétablissement d'Hyrcan sur le trône, le prince asmonéen promettait de rendre au roi arabe les douze villes prises sur lui par Alexandre Jannée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, i, 3-4; *Bell. jud.*, I, vi, 2. Arétas attaqua Aristobule et le défit; presque toute l'armée du prince vaincu passa à Hyrcan, qui assiégea son frère dans le Temple. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, ii, 1-2. Cf. Derenbourg, *Essai*, p. 113. Sur ces entrefaites, Scaurus, lieutenant de Pompée, arriva à Damas; les deux frères lui envoyèrent chacun de leur côté des ambassadeurs avec des sommes d'argent considérables. Scaurus jugea que la position d'Aristobule était plus forte et se décida pour lui. Arétas fut sommé de lever le siège. Aristobule le poursuivit et lui infligea une défaite sanglante. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, ii, 3; *Bell. jud.*, I, vi, 2-3. A partir de ce moment l'influence romaine fut dominante en Judée. Aristobule combla Pompée de présents, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, iii, 1, mais le général romain refusa de se prononcer entre les partis qui divisaient les Juifs, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, iii, 2; Diodore de Sicile, xl; il exigea qu'ils demeurassent en paix, jusqu'à la fin de son expédition contre les Nabatéens. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, iii, 3. Aristobule mécontent quitta Dium où il était avec Pompée. Celui-ci interrompit son expédition pour le châtier.

Le prince juif, au lieu d'obéir aux messages de Pompée, se prépara à lui résister dans Jérusalem. Pompée apparut bientôt devant la ville sainte. Aristobule effrayé se rendit au camp romain et promit de livrer la ville si Pompée suspendait les hostilités. Celui-ci garda Aristobule et ordonna à Gabinius d'entrer à Jérusalem, mais les Juifs fermèrent les portes. Pompée irrité s'avança contre la ville sainte. A l'intérieur, les Juifs étaient divisés, les partisans d'Aristobule voulaient résister, les amis d'Hyrcan, au contraire, voulaient ouvrir les portes à Pompée qu'ils considéraient comme leur ami. Ils l'emportèrent et Pompée envoya Pison pour en prendre possession. Les Romains furent néanmoins obligés de faire l'assaut de la citadelle. Après un siège de trois mois, elle fut prise et 12 000 Juifs furent massacrés, en 63 avant J.-C. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, iii, 3-iv, 2; *Bell. jud.*, I, vi, 4-vii, 5; Dion Cassius, xxxvii, 16; Strabon, XVI, ii, 40, Tite Live, *Epitome*, 102; Tacite, *Hist.*, v, 9; Appien, *Syriac.*, l. Pompée pénétra jusque dans

le lieu saint, mais ne toucha pas aux trésors du Temple et prit soin qu'on continuât les sacrifices. Les auteurs de la révolte furent mis à mort, un tribut considérable fut imposé à la Judée et une grande partie du territoire passa sous la dépendance du proconsul de Syrie. Hyrcan II reçut le gouvernement du reste avec le titre de grand-prêtre, mais perdit celui de roi. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; XX, X; *Bell. jud.*, I, VII, 6-7; Cicéron, *Pro Flacco*, 67. Aristobule fut emmené comme prisonnier de guerre, avec ses fils Alexandre et Antigone, et il figura au triomphe de Pompée. Un grand nombre de Juifs furent également conduits à Rome et, affranchis plus tard, formèrent la communauté juive de Rome, qui devint très importante. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 5; *Bell. jud.*, I, VII, 7; Plutarque, *Pompée*, 45; Appien, *Mithridate*, 117. Voir AFFRANCHIS, t. I, col. 255.

5° *Le gouvernement des rois Asmonéens.* — Les derniers Machabées furent des souverains indépendants. Comme un grand nombre de vassaux des Séleucides, ils profitèrent de la décadence du royaume de Syrie pour prendre eux-mêmes le titre de roi. Cependant, pour leurs compatriotes, ils furent surtout grands-prêtres. Quelques-uns d'entre eux furent peu zélés dans l'accomplissement de leurs fonctions, mais ils n'en conservèrent pas moins héréditairement un titre auquel ils tenaient et qui était indispensable à leur autorité sur la nation juive. Les partis qui avaient divisé la Judée sous les premiers Machabées continuèrent leur lutte sous d'autres noms, pendant cette seconde période. Ceux que les livres des Machabées appelaient « les impies » avaient trouvé un moyen de concilier l'observation de la loi de Moïse avec les mœurs helléniques, ils s'appelaient maintenant les sadducéens et, pleinement sympathiques à la politique des derniers princes asmonéens, ils étaient à leur service dans l'armée et dans la diplomatie. Voir SADDUCÉENS. Les Assidéens étaient devenus les Pharisiens et, de plus en plus, sous prétexte d'observer scrupuleusement la loi, ils y ajoutaient des observances nouvelles. S'ils eurent quelque temps une influence prépondérante sous Salomé Alexandra, sous les autres princes, les Sadducéens furent les inspirateurs du gouvernement. Voir PHARISIENS.

Tandis que les premiers Asmonéens avaient surtout cherché à faire rentrer en Palestine leurs compatriotes établis dans les pays voisins, I Mach., V, 23, 43-54, les derniers, au contraire, cherchèrent à soumettre les peuples voisins et à les judaïser. C'est ainsi que nous avons vu Aristobule, après avoir conquis les districts situés au nord de la Palestine, forcer les habitants de la partie de l'Iturée qu'il avait soumise à se faire circoncire. Alexandre Jannée avait de même annexé à son royaume les pays situés à l'est du Jourdain, et sur la côte le pays des Philistins. La conquête romaine ruina l'œuvre asmonéenne et il ne resta à Hyrcan II que quelques débris de leur empire.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les histoires générales du peuple d'Israël et les ouvrages relatifs aux deux Livres des Machabées, voir H. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, t. I : *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, in-8°, Paris, 1867; Milman, *Post-biblical History of the Jews, from the close of the Old Testament about the year 420 till the destruction of Jerusalem in the year 70*, 2 in-8°, Londres, 1856; Stanley, *Lectures on the history of the Jewish Church*, 3e série, *From the captivity to the Christian Era*, in-12, Londres, 1876; Bost, *L'époque des Maccabées, histoire du peuple juif depuis le retour de l'exil jusqu'à la destruction de Jérusalem*, in-8°, Strasbourg, 1862; F. de Saulcy, *Histoire des Machabées ou princes de la dynastie asmonéenne*, in-8°, Paris, 1880; Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, in-8°, Greifswald, 1874; Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. Wogue, in-8°, Paris, 1884, t. II, p. 79-223; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 162-294.

E. BEURLIER.

2. MACHABÉES (LES SEPT FRÈRES). On désigne sous ce nom sept jeunes gens qui furent martyrisés avec leur mère par ordre d'Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie. Le second livre des Machabées, VII, 1-41, raconte leur supplice et leur courage héroïque. Le quatrième livre apocryphe des Machabées a longuement développé ce chapitre. La Bible ne leur donne pas le nom de Machabées. Elle n'indique pas davantage où se passe la scène de leur martyre, ni quelle en est la date. On admet généralement, avec le Martyrologe romain, que les sept frères furent martyrisés à Antioche. C'est la tradition commune des Églises d'Orient et d'Occident. Voir ANTIOCHE 2, II, col. 680. L'auteur du IIe livre des Machabées dit du reste que le roi était retourné peu auparavant dans cette ville. II Mach., V, 21. Il dit aussi que la persécution sévit dans toutes les villes grecques du royaume. II Mach., V, 8-9. — Voir Cardinal Rampolla, *Del luogo del martirio et del sepolcro dei Maccabei*, in-f°, Rome, 1898.

E. BEURLIER.

3. MACHABÉES (LIVRES DES). Il existe sous ce nom quatre livres, deux canoniques et deux apocryphes; parfois même on en compte un cinquième qui est en réalité un des livres de Josèphe. Les deux livres canoniques contiennent l'histoire des princes asmonéens qui portèrent le surnom de Machabées, emprunté au premier d'entre eux, Judas. Voir JUDAS 3, t. III, col. 1790. Nous parlerons d'abord des questions communes aux deux livres, puis de ce qui regarde particulièrement chacun d'eux.

I. CANONICITÉ DES DEUX LIVRES DES MACHABÉES. — La question de la canonicité est la même pour les deux livres des Machabées. Tous deux sont du nombre des sept livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Voir CANON DES ÉCRITURES, t. II, col. 137. Dès les premiers siècles de l'Église ils sont cités par les auteurs ecclésiastiques comme les autres livres des Septante et au même titre que ceux d'entre eux qui ne sont pas dans le canon juif de Jérusalem. Voici cependant les textes qui les concernent particulièrement: Hermas cite des expressions de II Mach., VII, 23, et VII, 28, dans *Pastor, Visio*, I, 3 et 4; *Mandat.*, I, 1, t. II, col. 894 et 913. Clément d'Alexandrie cite I Mach., *Strom.*, I, 21, t. VIII, col. 852; II Mach., I, 10, *Strom.*, V, 14, t. IX, col. 145. Origène cite I Mach., II, 24, *In Ep. ad Rom.*, VIII, 1, t. XIV, col. 1158; II Mach., *Exhort. ad martyr.*, 22-27, t. XI, col. 589. Tertullien cite I Mach., *Adv. Jud.*, 4, t. II, col. 606. Saint Cyprien a quatre citations de I Mach., et sept de II Mach., *Testimonia; Thasci Cypriani Opera omnia*, édit. G. Hartel, t. I, p. 117, 128, 132. *ad Fortun.*, 11, p. 339-343, voir *Patr. Lat.*, t. IV, col. 734, 743, 746, 669-672. Saint Hippolyte emploie comme faisant partie de la Sainte Écriture les deux livres des Machabées, I Mach., II, 33, *Frag. 32, in Daniel*, t. X, col. 661; I Mach., I, 58, et II Mach., VI, 7, *De Christo et Antichristo*, t. X, col. 769. Des manuscrits grecs qui renferment les deux livres des Machabées à la fin des Septante le *Sinaiticus* est du IVe siècle et l'*Alexandrinus* du Ve. Saint Athanase, au contraire, dans son *Epist. fest.*, 39, t. XXVI, col. 1176-1436 où il donne le catalogue des Écritures, ne parle pas des livres des Machabées, même parmi les deutérocanoniques, cependant il cite le martyre des sept frères dans son commentaire sur le psaume LXXVIII, t. XXVII, col. 357. Saint Épiphane les omet de même, *De ponder. et mensur.*, 22-23, t. XLIII, col. 277. Le Canon 80 des Apôtres, qui est du Ve siècle et qui a été reçu par l'Église grecque dans le concile *in Trullo*, compte parmi les livres de la Bible, non seulement les deux livres des Machabées, mais

même le troisième. Nous trouvons encore les deux livres des Machabées dans la liste des Livres Saints que l'Africain Junilius a dressée d'après l'enseignement de Paul le Persan, docteur de Nisibe, *Instituta regularia divinæ legis,* t. LXVIII, eol. 16 ; dans Théodoret, t. LXXXI, col. 1513, 1517, 1521, 1528; dans Aphraates, *Texte und Untersuchungen* de O. von Gebhart et Harnack, t. III, part. 3ᵉ, in-8°, Leipzig, 1888, p. 32, 204, 347 ; dans saint Éphrem, *Opera syro-latina,* t. II, p. 218, 231. En Oecident, Rufin cite les Machabées parmi les livres qu'il appelle, d'après les anciens, livres ecclésiastiques, *Comment. in Symbolum Apostolorum,* 36-38, t., XXI, col. 373. Le plus ancien catalogue officiel de l'Église romaine, celui qui est connu sous le nom de Gélase et qui remonte au temps de saint Damase, c'est-à-dire vers 374, clôt l'Ancien Testament par les Machabées; Thiel, *De decreto Gelasii papæ,* 1866, p. 21; Labbe, *Concil.,* 1671, t. IV, col. 1260. Le canon de l'Église d'Afrique les contient également. Saint Augustin, *De doctrina Christ.,* II, 8, t. XXXIV, col. 41. Ce même catalogue est donné par les conciles d'Hippone en 393, de Carthage en 397 et en 419. Mansi, *Coll. Concil.,* t. III, col. 924; t. IV, col. 430. Saint Grégoire le Grand, *Moral.,* XIX, 34, t. LXXVI, col. 119, s'excuse de témérité en citant le premier livre des Machabées. Saint Isidore de Séville compte les Machabées parmi les livres reçus dans le canon de l'Église, quoiqu'ils ne soient pas inscrits dans le canon juit. *Lib. Prooemiorum in Vet. et Nov. Testamentum,* init., t. LXXXIII, col. 158. Au début du IXᵉ siècle, Nicéphore de Constantinople mentionne les Machabées parmi les livres contestés, t. C, col. 1056 ; ce document a probablement pour source la synopse qui porte le nom de saint Athanase, t. XXVIII, col. 284, œuvre d'une date incertaine. Nicéphore cependant cite trois livres des Machabées, tandis que la synopse n'en cite que deux. Au moyen âge latin, Notker dit des Machabées que leur texte ne sert pas comme autorité, mais seulement pour le souvenir et l'admiration, t. CXXXI, col. 996. Le catalogue d'Innocent Iᵉʳ, qui se trouve dans la collection de canons envoyée à Charlemagne par le pape Hadrien en 774 et qui fut adoptée en 802 par l'Église franque, reproduit celui de Gélase, t. XX, eol. 501. Ce même décret est reproduit dans les collections canoniques de Burchard de Worms, vers 1020, et d'Yves de Chartres, vers 1100, t. CXL, col. 715-716; t. CLX, col. 276-277.

Au XIIᵉ siècle, en Orient, Zonaras, dans ses Annales, se réfère au 85ᵉ canon des Apôtres et compte les Machabées parmi les livres canoniques, t. CXXXVIII, col. 564 ; il en est de même de Balsamon, t. CXXXVIII, col. 121 et 570, et de Blastarès, t. CXLIV, col. 1440. En Occident, un anonyme, auteur d'une *Epistola ad Hugonem, de modo et ordine legendi Scripturas,* t. CCXIII, col. 714, cite les Machabées parmi les livres reçus par l'Église, quoiqu'ils ne le soient pas par les Juifs. Il en est de même de Pierre de Riga, dans son catalogue en vers, t. CCXII, col. 23; de Giles de Paris, t. CCXII, col. 43 ; de Pierre de Blois, *De divisione et scriptor. sacr. libr.,* t. CCVII, col. 1052; de Rupert de Deutz, t. CLXIX, col. 1384. Au contraire, Hugues de Saint-Victor ne les compte pas dans les livres canoniques, quoiqu'ils soient lus. *De Scriptura et scriptor. sacr.,* t. CLXXV, col. 15. C'est aussi l'opinion de Rodolphe de Flavigny, *In Levit.,* XIV, 1, *Bibliotheca maxima Patrum,* in-f°, Lyon, 1667, t. VII, col. 177; de Pierre le Vénérable, *Contra Petrobrusianos,* t. CLXXXIX, col. 751. Pierre Comestor les cite parmi les apocryphes, uniquement parce qu'on n'en connait pas les auteurs, t. CXCVIII, col. 1260. C'est la doctrine de Jean de Salisbury, *Epist.,* CXLIII, *ad Henric. com. Campan.,* t. CXCIX, col. 126, et de Jean Beleth, *Rationale divin. offic.* 59, t. CCII, col. 66-67. Les Machabées figurent dans la Bible de Langton, dans la liste de S. Bonaventure, *Breviloq. procem. de latitudine S. Scripturæ,* 2 ; de Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinæ,* XVII, 33. Hugues de Saint-Cher compte les Machabées parmi les livres vrais quoique non canoniques. Pour lui ils font partie de l'Écriture Sainte. *Opera omnia, Prolog. in Jos.,* Lyon, 1699, t. I, p. 178. Voir CANON, t. II, col. 162. C'est l'avis de Guillaume Ockham, de Jean Horne, de Nicolas de Lyre, de Thomas d'Angleterre. Cf. A. Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament,* in-8°, Paris, 1890, p. 174-177. En fait, on voit que ce n'est guère qu'une question de mots et que les Machabées sont reçus par l'Église parmi les livres qui font partie des Saintes Écritures. Au concile de Bâle, Jean de Raguse le proclame, Mansi, *Concil.,* t. XXIX, col. 885, et Eugène IV les nomme dans sa bulle du 3 février 1442 parmi les livres reçus dans le canon. Theiner, *Acta Conc. Trid.,* Agram, 1874, t. I, p. 79. Les protestants rejetèrent les Machabées comme les autres livres deutérocanoniques et le Concile de Trente, *Sess. IV, Decr. de Canon. Scripturæ,* renouvelant la bulle d'Eugène IV, comprit les Machabées dans la liste des livres canoniques. Le concile du Vatican, *Sess. III,* e. II, reproduit le décret du concile de Trente. Cf. CANON DES ÉCRITURES, t. II, col. 143-167.

II CHRONOLOGIE DES DEUX LIVRES. — La chronologie suivie dans les deux livres des Machabées a pour base l'ère des Séleucides qui commence le 1ᵉʳ octobre 312 avant J.-C. Mais l'auteur du premier fait eommencer les années au mois de *nisan,* selon la coutume juive; l'auteur du second les fait au contraire commencer au mois de *tischri,* c'est-à-dire en automne. De là les différences qui existent pour les dates de certains événements, qui dans le second sont datés d'un an plus tard. Mais la contradiction n'est qu'apparente. Comparez I Mach., VII, 1, et II Mach., XIV, 4 ; I Mach., VI, 16, et II Mach., XI, 21, 33 ; I Mach., VI, 20, et II Mach., XII, 1. Dans le premier livre les années sont 149, 150, 151, dans le second 148, 149, 150. Cf. H. Waddington, *Les ères employées en Syrie,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1865, p. 35-42 ; Patrizi, *De consensu utriusque libri Mach.,* in-4°, Rome, 1856, p. 15-44.

III. PREMIER LIVRE DES MACHABÉES. — *I. TEXTE.* — Le premier livre des Machabées a été certainement écrit en hébreu. L'original existait encore du temps de saint Jerôme, *Præf. in libr. Sam.,* t. XXVIII, eol. 556-557. Origène, cité par Eusèbe, *H. E.,* VI, 25, t. XX, col. 581, dit que les livres des Machabées portent le nom de Σαρβὴθ Σερβανὰε ἔλ, ce qui équivaut à l'hébreu *Sarbaṭ śar bené 'El,* « Histoire du prince des fils de Dieu, » e'est-à-dire de Judas, prince des Juifs ; d'autres lisent : *'Sarbit sârê bené 'El,* « Sceptre des princes des fils de Dieu, » c'est-à-dire gouvernement des Machabées. F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 11ᵉ édit., 1901, t. II, p. 230, n. 1. L'original hébreu apparait en effet sous la traduction grecque. En voici quelques exemples : καὶ ἐγένετο, *vayyehi,* I, 1 ; ἐγένοντο εἰς φόρον, *hayyâh lâmâs,* I, 4 (Vulgate 5) ; καὶ ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν, *hiṭ makkerkâ la 'aśôṭ hârâh,* I, 15 (Vulgate, 16) ; διάβολος πονηρός, *śâtân ra',* I, 38 ; οἶκος τῆς βασιλείας, *beṭ ham-malâkâh,* II, 19 ; δυνάμενος δυνήσεται πρὸς ἡμᾶς, *yâkol yûkal lânû,* V, 40, etc. Parfois le grec traduit mal et il est facile de rectifier le sens en se rapportant à l'hébreu. Ainsi, I, 16 (Vulgate, 17), ἡτοιμάσθη ἡ βασιλεία, *paratum est regnum,* il faudrait *munitum est,* le verbe hébreu *kûn* signifie préparer et fortifier; IV, 19, ἔτι πληρούντος est un contre-sens, il faudrait λαλοῦντος, le traducteur a confondu le verbe *mâlal,* parler, avec *mâlâ',* remplir. On pourrait multiplier les exemples de ce genre.

II. VERSIONS. — 1° *Version grecque.* — La version du premier livre des Machabées a été insérée dans les Septante. Elle existe dans le *Codex Alexandrinus* et dans le *Codex Sinaiticus,* qui sont généralement d'accord. Elle se trouve aussi dans le *Codex Venetus.* Elle manque dans le *Vaticanus.* Le texte reçu est

celui de l'édition publiée par ordre de Sixte V, *Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V, Pont. Max. editum,* in-f°, Rome. 1587. On ignore d'après quel manuscrit y ont été publiés les deux livres des Machabées. On trouve une ample collection de variantes dans le tome v du *Vetus Testamentum græcum* de Holmès et Parsons, in-f°, Oxford, 1798-1827, et dans le *Vetus Testamentum græce juxta Septuaginta interpretes* de Tischendorf, t. II, 6e édit., Leipzig, 1880. Parmi les autres éditions critiques il faut citer *Lib. apocr. Vet. Test. græce,* edid. Fritzche, Leipzig, 1871; *The Old Testament in Greek* by Swete, in-8°, Cambridge, 2e éd., 1899. La version grecque est très ancienne, car Josèphe s'en est servi dans la rédaction des livres XII et XIII des *Antiquités judaïques* et l'a souvent copiée mot pour mot.

2° *Versions latines.* — La version latine incorporée dans la Vulgate n'est pas de saint Jérôme, c'est l'ancienne italique. Un manuscrit de Paris du fonds de Saint-Germain-des-Prés contient une autre version des treize premiers chapitres. Elle a été publiée par Sabatier, *Bibliorum Sacror. latinæ versiones antiquæ,* in-f°, Reims, 1743, t. II, p. 10-13. Cf. Heysen et Tischendorf, *Biblia sacra latina Vet. Testamenti Hieronymo interprete ex antiquis. auctoritate in stichos descripta,* in-8°, Leipzig, 1873.

3° *Versions syriaques.* — La Peschito contient la traduction des deux livres des Machabées. Elle se trouve dans le tome IX de la Polyglotte de Paris et dans le tome IV de la Polyglotte de Londres. Elle a été reproduite à part dans les *Libri Vet. Test. apocryphi syriace,* édit. Lagarde, in-8°, Leipzig, 1861. Dans le manuscrit de Milan de la Peschito se trouve une traduction syriaque du texte grec reçu qui va jusqu'au chapitre 14; *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice ambrosiano,* édit. Ceriani, 2 in-4°, Milan, 1876-1883.

III. AUTEUR ET DATE. — On ignore le nom de l'auteur du premier livre des Machabées. C'est un Juif de Palestine, comme le prouve la langue dans laquelle il a écrit et sa parfaite connaissance de la topographie palestinienne. Il vivait au temps de Jean Hyrcan (136-106 avant J.-C.); il se réfère en effet à l'histoire de son pontificat pour les événements de la fin de son règne qu'il ne raconte pas. I Mach., XVI, 23-24. Le style de ce livre est simple et concis. L'auteur est sobre de réflexions personnelles. Il s'élève cependant à une haute éloquence et devient presque poétique dans le récit des malheurs ou des triomphes de son peuple. Cf. I, 26-29; 38-42; III, 3-9, 35-36; IV, 38-40. On retrouve dans ces passages le parallélisme des poètes hébreux. Son ardente piété, son dévouement à la loi et au culte sacré, son horreur pour les infamies des rois de Syrie apparaissent dans tout le livre. Cependant ces sentiments sont rarement exprimés.

IV. DIVISION ET ANALYSE. — Le premier livre raconte la lutte que les Juifs soutinrent pour la défense de leur liberté religieuse et politique contre les rois de Syrie Séleucus IV, Antiochus IV Épiphane, Antiochus V Eupator, Démétrius Ier, Démétrius II et Antiochus VII Sidétès, c'est-à-dire de 187 av. J.-C. à 106. Leurs chefs furent Mathathias et ses trois fils Judas Machabée, Jonathas et Simon. — On peut le diviser de la manière suivante: 1° *Introduction,* I-II. — 1. Après avoir rappelé, I, 1-10, les conquêtes d'Alexandre le Grand et le partage de son empire, l'écrivain sacré, 2, passe au règne d'Antiochus IV Épiphane. Il décrit les attentats sacrilèges de ce prince contre le Temple, la ville sainte et la Judée tout entière et raconte les débuts de l'insurrection juive contre le tyran, I, 11-II, 70. — 2° *Histoire des guerres des Machabées. Première section,* contenant le récit détaillé des combats, des victoires et de l'administration de Judas Machabée, III, 1-IX, 22. — *Seconde section,* gouvernement de Jonathas, IX, 23-XII, 54. — *Troisième section.* Gouvernement de Simon, XIII, 1-XVI, 17. — *Conclusion:* avènement de Jean Hyrcan, fils et successeur de Simon, XVI, 18-24. Voir JUDAS 3 MACHABÉE, t. III, col. 1790; JONATHAS 3, t. III, col. 1617; SIMON; JEAN HYRCAN 4, t. III, col. 1154.

V. VALEUR HISTORIQUE. — La valeur historique du premier livre des Machabées n'est contestée aujourd'hui par aucun historien, du moins en ce qui touche à la Palestine et à l'histoire du peuple juif. « On ne peut avoir aucun doute, dit E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* in-8°, Leipzig, 1890, t. II, p. 580, sur la créance qu'il mérite. C'est une des sources les plus dignes de foi que nous possédions sur l'histoire du peuple juif. Il a en particulier une valeur exceptionnelle en ce qu'il date les événements d'après une ère fixe, celle des Séleucides, qui commence en l'an 312 avant J.-C. » Il ajoute cependant: « L'auteur est médiocrement renseigné sur les nations étrangères. On reconnaît le langage naïf d'un observateur qui étudie exclusivement les événements d'après les sources indigènes. » 1. La première critique faite au livre des Machabées est relative à I, 1. Le texte grec porte qu'Alexandre régna le premier en Grèce, après Darius. Cf. I Mach., VI, 2. C'est l'Asie grecque que l'auteur juif envisage quand il parle de la Grèce. Voir ALEXANDRE 1, t. I, col. 346. En fait, il est certain qu'Alexandre est le premier qui ait substitué un royaume grec, en Asie, à la souveraineté perse. E. Frœhlich, *Annales compendarii regum Syriæ,* in-8°, Vienne, 1744, p. 31. Cf. Imhoof-Blumer, *Porträtköpffe auf antiken Münzen, Hellenischer und Hellenisierter Völker,* in-4°, Leipzig, 1885, p. 14. Aujourd'hui un historien pourrait parfaitement dire qu'Alexandre est le premier roi de Grèce, par opposition aux princes locaux qui le précédèrent. On pourrait même dire qu'il fut le seul, puisque après lui son royaume fut divisé. Le roi de Macédoine devint roi de Grèce, comme le roi de Prusse devint empereur d'Allemagne en 1870. — 2. La seconde objection porte sur le partage que, d'après I Mach., I, 6-7, Alexandre fit de son royaume entre ses généraux avant de mourir. Quinte-Curce, X, 10, dit que plusieurs ont cru en effet qu'Alexandre avait fait ce partage par testament, mais il n'est pas de leur avis. L'opinion de Quinte-Curce ne suffit pas à infirmer celle d'un écrivain antérieur, comme l'est l'auteur des Machabées. En réalité, on ne sait rien de ce qui s'est passé à la mort d'Alexandre, sur les circonstances de laquelle ont circulé les bruits les plus contradictoires. Arrien, *Exped. Alexandr.,* VII, XVI, 27; Diodore de Sicile, XVIII, 2; Justin, XII, 15. Voir ALEXANDRE 1, t. I, col. 346. — 3. La troisième difficulté est relative au passage qui concerne les Romains, I Mach., VIII, 1-16. Il est certain que le tableau de la constitution et de l'histoire de Rome contenu dans ce chapitre n'est pas entièrement exact, mais l'auteur n'a pas eu d'autre intention que de rapporter ce que Judas avait entendu dire, ἤκουσε, διηγήσαντο, *audivit, audierunt.* Dans ces conditions, il n'a pas à rectifier les inexactitudes de la rumeur publique mais à la rapporter telle quelle. — 4. La dernière inexactitude reprochée à l'auteur, est d'avoir supposé des liens de parenté entre les Spartiates et les Juifs. I Mach., XII, 5-23. Dans ce passage, il cite deux documents, une lettre de Jonathas aux Spartiates et une réponse d'Arius, roi de Sparte. L'affirmation est le fait de ces deux personnages et non celle de l'auteur. Il cite les documents tels qu'ils ont été écrits, c'est le devoir de tout historien consciencieux. Voir LACÉDÉMONIENS, t. IV, col. 7. Voir sur ces difficultés, F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit, t. IV, 1902, p. 613-637.

VI. SOURCES. — L'auteur, outre ses souvenirs personnels, avait consulté les annales contemporaines. Il parle de celles qui concernent le pontificat de Jean Hyrcan, I Mach., XVI, 23-24; il est probable qu'il en existait de semblables pour les gouvernements précédents. Il cite

un nombre considérable de documents officiels, VIII, 23-32; X, 18-20, 25-45; XI, 30-37; XII, 6-23; XIII, 36-40; XIV, 20-23, 27-49; XV, 2-9, 16-21; il en abrège quelques autres, X, 3-6; XV, 22-23. Il est impossible d'apporter une raison sérieuse pour nier l'authenticité de ces pièces.

IV. SECOND LIVRE DES MACHABÉES. — *I. TEXTE.* — Le second livre des Machabées a été écrit en grec. Saint Jérôme, *Præf. in lib. Sam.*, t. XXVIII, col. 556-557, l'affirme formellement et il ajoute que cela apparaît dans le style. En effet la langue est d'un écrivain qui pense en grec. S'il y a çà et là quelques hébraïsmes, ce sont des locutions habituelles chez les Juifs hellénistes. Très nombreux au contraire sont les hellénismes ou les expressions particulières : Καλὸν καὶ ἀγαθόν, XV, 12, cf. IV, 37, 40; VI, 12; XV, 39, etc.; ὁπλολογεῖν, VIII, 27, 31; IV, 21; X, 14; ψυχαγωγία, II, 25; ἄγειν ἀγῶνα, IV, 18; εὐμενείαν- δυσμενείαν, VI, 29; φιλοφρονεῖν εἴς τι, II, 25; ἀλλοφυλισμός, IV, 13; VI, 24; διεμπίπλημι, IV, 40; θωρακισμός, V, 3; κατευθικτεῖν, XIV, 43; δυσπέτημα, V, 20; ἀπευθανίζειν, VI, 28; δοξικός, VIII, 35; πολεμοτροφεῖν, X, 14, etc., etc. Jérusalem est écrit sous la forme grecque Ἱεροσόλυμα, I, 1, 10; III, 6, 9; IV, 9, etc., tandis que dans le premier livre on trouve la forme hébraïque Ἱερουσαλήμ, I, 20, 29, 38, 44; II, 1, 3, 34, etc. Les lettres du début ont dû être écrites en grec pour être comprises des Juifs d'Égypte. La phrase du récit a l'ampleur de la phrase grecque. Le texte original se trouve dans l'*Alexandrinus*, il manque dans le *Vaticanus* et dans le *Sinaiticus*. On ignore, comme pour le premier livre, à quel manuscrit a été emprunté le texte reçu, qui est celui de l'édition Sixtine.

II. VERSIONS. — La version latine de la Vulgate est celle de l'ancienne italique. Elle reproduit exactement le grec, sauf quelques variantes, omissions ou additions insignifiantes. La version syriaque imprimée dans la Polyglotte de Walton, t. IV, est très mauvaise, c'est souvent une paraphrase.

III. AUTEUR, SOURCES. — 1° L'auteur est inconnu. C'était un Juif helléniste, vivant ou ayant vécu à Jérusalem. La date à laquelle il écrivit est également incertaine, cependant elle ne peut être antérieure à 124 avant J.-C., date de la première lettre citée par lui, II Mach., I, 10, ni postérieure à 63, date de la prise de Jérusalem par Pompée. — 2° Il s'est servi pour composer son livre des cinq livres de Jason de Cyrène qu'il a résumés en un seul, II, 20-33. Voir JASON DE CYRÈNE, t. III, col. 1140. Il a surtout supprimé les chiffres afin de rendre la lecture moins aride, II, 25-26.

IV. BUT ET STYLE DE L'AUTEUR. — L'auteur du second livre des Machabées ne s'est pas proposé seulement de faire un récit, mais surtout d'instruire et d'édifier ses lecteurs. Il veut les exciter à célébrer dignement les fêtes dans le Temple. C'est dans ce dessein qu'il publie les deux lettres du début, I-II, 19; qu'il donne au Temple les épithètes les plus louangeuses, II, 20, 23; V, 15; XIV, 31; XV, 18; qu'il montre les étrangers lui rendant des honneurs, III, 2-3; XIII, 23; IX, 16; cf. V, 17-20; qu'il raconte tous les faits qui peuvent rehausser sa gloire, III, 24-39; XIII, 6-8; XIV, 33; XV, 32; qu'il indique les origines des fêtes, X, 8; XV, 36-37. Aux Juifs dispersés il rappelle qu'ils ne doivent pas ériger de temple en dehors de Jérusalem, mais se rendre en pèlerinage dans cette ville, X, 8. Le désir qu'a l'auteur de convaincre donne à son style une certaine chaleur. Il aime à mêler ses réflexions personnelles au récit des événements. A chaque page, il fait remarquer les châtiments par lesquels Dieu punit le blasphémateur, V, 7-10; VI, 14; VII, 14; XIII, 6-8; IX, 5-28; XV, 32-35; la bonté avec laquelle Dieu exauce les prières des saints; si le Seigneur éprouve parfois les justes, c'est pour les purifier, IV, 17; VII, 6, 18, 32-37; VIII, 5; XIV, 15. Les grandes vérités du jugement dernier, VI, 14; de la résurrection des morts, VII, 6, 9, II, 14, 23, 29, 36; de la punition du pécheur dans une autre vie, VI, 23, 26; de la récompense des justes, VII, 36; de l'expiation dans le purgatoire des fautes non expiées ici-bas, XII, 43, et la puissance de l'intercession des saints, XV, 11, 16, y sont nettement exprimées. Le second livre des Machabées est donc conçu dans un esprit différent de celui du premier. On y trouve parfois, à côté des qualités littéraires que nous avons signalées, un peu de rhétorique et d'affectation, II, 20-32; XV, 38-39.

V. DIVISION ET ANALYSE. — Le second livre des Machabées n'est pas la continuation du premier, mais il contient en grande partie le récit des mêmes événements. Il remonte un peu plus haut, à la fin du règne de Séleucus IV, et s'arrête un peu moins loin, à la délivrance de Jérusalem par Judas, la seconde année du règne Démétrius I[er] Soter. — Il se divise en deux parties. 1° La première contient deux lettres des Juifs de Palestine aux Juifs d'Égypte, I-II, 19. La première de ces lettres invite les frères d'Égypte à célébrer la fête de la Dédicace au mois de Casleu, I, 1-10[a]. Elle est datée de l'an 188 des Séleucides, 124-125 avant J.-C. Cf. Schlünke, *Epistolæ quæ II Mach., I, 1-9, leguntur, explicatio*, Cologne, 1844. La seconde, I, 10[b]-II, 19, fut écrite peu après la mort d'un Antiochus, I, 13-16. On y trouve le récit du recouvrement du feu sacré par Néhémie, I, 19-36, l'histoire de Jérémie cachant sur le mont Nébo le tabernacle, l'arche et l'autel des parfums, II, 1-12, enfin la création par Néhémie d'une bibliothèque contenant les Livres Saints et les édits des des rois de Perse, II, 13. — 2° La seconde partie débute par une préface qui annonce qu'elle est le résumé des cinq livres de Jason de Cyrène, II, 20-33. — On peut la subdiviser en deux sections : 1. Histoire des événements de la fin du règne de Séleucus IV et du règne d'Antiochus IV Épiphane, III-X, 9; 2. Histoire des événements qui se sont passés sous les règnes d'Antiochus V Eupator et de Démétrius I[er] Soter, 10-XX.

VI. COMPARAISONS DES DEUX LIVRES DES MACHABÉES. — En comparant les deux livres, on peut tracer le tableau suivant des passages parallèles :

AVANT J.-C.	TABLEAU COMPARÉ DES PASSAGES PARALLÈLES DANS LES DEUX LIVRES DES MACHABÉES.	I MACH.	II MACH.
336-323	Règne d'Alexandre le Grand	I, 1-7.	»
323-187	Les successeurs d'Alexandre jusqu'à Séleucus IV	I, 8-10.	»
187-176	Règne de Séleucus IV, sacrilège d'Héliodore	»	III, 1-IV, 6.
176-175	Avènement d'Antiochus IV Épiphane	I, 11.	IV, 7[a].
176-171	Règne d'Antiochus jusqu'à sa seconde expédition en Égypte	I, 12-16.	IV, 7[b]-50.
171-170	Seconde expédition d'Antiochus en Égypte.	I, 17-20.	V, 1-10.
170	Prise de Jérusalem et pillage du Temple par Antiochus	I, 21-28.	V, 11-21.
170-168	Philippe le Phrygien gouverneur de Judée.	»	V, 22-23.
168	Pillage de Jérusalem par Apollonius.	I, 29-42.	V, 24-27.
168-167	Édit d'Antiochus.	I, 43-67.	VI, 1-VII, 42.

Avant J.-C.	Tableau comparé des passages parallèles dans les deux livres des Machabées (suite).	I Mach.	II Mach.
167	Soulèvement de Mathathias.	II, 1-70.	»
166-165	Premiers exploits de Judas Machabée.	III, 1-26.	VIII, 1-7,
166-165	Ses victoires sur Nicanor et Gorgias	III, 27-IV, 27.	VIII, 8-36.
165-164	Première expédition de Lysias	IV, 28-35.	»
165-164	Dédicace et purification du Temple	IV, 36-59.	X, 1-9.
165-164	Judas fortifie Jérusalem et Bethsura.	IV, 60-61.	»
164-163	Campagnes de Judas contre les peuples païens voisins.	V, 1-68.	X, 15-38; XII, 3-46.
164-163	Mort d'Antiochus Épiphane, avènement d'Antiochus Eupator.	VI, 1-16.	IX, 1-29.
163	Seconde expédition de Lysias en Judée. Traité de paix.	»	X, 10-14; XI, 1-38.
163-162	Troisième expédition de Lysias. Nouveau traité	VI, 17-63.	XIII, 1-26.
162	Mort d'Antiochus Eupator, avènement de Démétrius Ier.	VII, 1-4.	XIV, 1-2.
162	Alcime grand-prêtre	VII, 5-25.	XIV, 3-14.
162-161	Expédition de Nicanor contre les Juifs.	VII, 26-50.	XIV, 15-XV, 40.

L'auteur du second livre complète le récit du premier, il y ajoute des noms de personnages qui n'y figurent pas, II Mach., IV, 29; VIII, 32, 33; XII, 2, 19, 24, 35; XIV, 19; ou des circonstances nouvelles, IV, 14; 21, 30; V, 7-9, 22-23; VIII, 33; X, 13; XIII, 4. On voit donc qu'il est indépendant du premier et que l'auteur a eu entre les mains d'autres sources. — Sur l'accord des deux livres des Machabées, voir F. X. Patrizi, *De consensu utriusque libri Machabæorum,* in-4°, Rome, 1856.

VII. Valeur historique du second livre. — La valeur historique du second livre des Machabées est considérée par les rationalistes comme bien inférieure à celle du premier. Th. Nöldeke, *Die alltestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt,* in-8°, Leipzig, 1868, p. 99-100. — 1° D'après lui, la première lettre renferme deux données chronologiques contradictoires, l'an 144-143, I, 7, et l'an 125-124, au ỳ. 10ª. — La réponse est facile. De ces deux dates, la dernière est celle de la présente lettre et l'autre celle d'une lettre antérieure. — 2° Mais, ajoute-t-on, les Juifs de Palestine ont-ils attendu quarante ans pour inviter leurs frères d'Égypte à célébrer la fête de la Dédicace établie par Judas Machabée? — Rien ne dit qu'ils ne l'avaient déjà fait. Peut-être en était-il question dans la lettre de 144-143. Ces rappels n'étaient pas inutiles dans un pays où le grand-prêtre Onias IV, s'étant réfugié à Léontopolis, sous Ptolémée VI Philométor, un temple, semblable à celui de Jérusalem, avait été bâti, contrairement à la loi. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, III, 1. — 3° Les objections contre la seconde lettre ne portent que sur le caractère miraculeux des faits, il n'y a donc pas à s'en occuper pour ce qui regarde la valeur historique du document. — 4° Dans la seconde partie, J. E. Cellerier, *Introduction à la lecture des Livres Saints,* in-8°, Genève, 1832, p. 350, note, remarque que le récit de II Mach., IX, est incompatible avec II Mach., I, 10-17, et I Mach., VI, 1-16. La mort d'Antiochus IV Épiphane est, dit-il, racontée de trois façons différentes. A cette objection on répond : 1. Dans I Mach., VI, et dans II Mach., IX, il s'agit bien de la mort du même Antiochus IV. Il n'y a pas de contradictions entre les deux récits. Le mot Élymaïs, I Mach., VI, 1, n'est pas un nom de ville, il faut lire Ἐστὶν ἐν Ἐλυμαΐδι, ἐν τῇ Περσίδι, πόλις ἔνδοξος, c'est la leçon des meilleurs manuscrits. Cf. Diodore de Sicile, XXVIII, 3. Voir Élymaïde, t. II, col. 1711. Ce texte n'est pas en désaccord avec II Mach., IX, 2, qui désigne Persépolis comme la ville dont Antiochus avait voulu piller le temple. Dans I Mach., VI, 4, Antiochus s'en retourne vers Babylone; dans II Mach., IX, 3, il meurt près d'Ecbatane. Rien n'empêche qu'il meure en route, avant d'être arrivé au but de son voyage. La preuve en est que dans I Mach., VI, 5, c'est sur la route de Perse, qu'il apprend la défaite de ses troupes, τὴν εἰς Περσίδα, et d'après II Mach., IX, 3, en Médie puisque c'est près d'Ecbatane; l'auteur du premier livre des Machabées emploie un terme général que précise le second. Celui-ci indique Ecbatane comme la grande ville près de laquelle se trouve Antiochus, qui suivait probablement en sens inverse le chemin qu'avait suivi Alexandre, c'est-à-dire la route qui va de Persépolis à Ecbatane par Tabès et Aspadana. D'après Polybe, XXXI, 11, et saint Jérôme, *In Daniel.,* XI, 44, t. XXV, col. 573, qui cite Porphyre, c'est à Tabès, en Perse ou, plus exactement, en Paratacène qu'il mourut, après avoir tenté de piller le temple de Diane en Élymaïde. Le récit de la mort de l'Antiochus dont il est parlé dans II Mach., I, 14-16, diffère des deux autres par des traits essentiels. Quelques exégètes prétendent qu'il s'agit ici d'Antiochus III et non d'Antiochus IV. Ils rapprochent le récit biblique de celui des auteurs profanes sur la mort d'Antiochus III et y trouvent de notables coïncidences.

En effet, la lettre dit que l'Antiochus, dont elle raconte la mort, fut tué par les prêtres du temple de Nanée parce qu'il voulait piller ce sanctuaire. Nanée est l'épouse de Bel ou Jupiter Élyméen. Or, Strabon, XVI, I, 18, et Justin, XXXII, II, 1, disent qu'Antiochus III fut massacré par les habitants parce qu'il avait attaqué le temple de Belus. Nanée devait y être honorée avec son époux. La lettre dit que ce sont les prêtres qui l'ont tué, mais il est évident qu'ils ont dû être les instigateurs de sa mort et y avoir participé. Le concours des habitants a été nécessaire pour le massacre de l'armée dont parle Justin. — On objecte que la lettre est écrite par Judas Machabée, II Mach., I, 10, et que par conséquent elle n'a pu l'être avant l'an 166 et que c'est bien tard pour annoncer la mort d'Antiochus III, qui eut lieu en 187. Mais rien n'est moins certain que l'identification du Judas de la lettre avec Judas Machabée, surtout quand quelques lignes plus loin on trouve les mots : « Quant à Judas Machabée, » II Mach., II, 20, comme pour le différencier du premier. Plusieurs pensent que ce Judas est Judas l'Essénien dont parle Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XI, 2. Voir Judas, 6, t. III, col. 1803. La lettre est adressée à Aristobule, le maître du roi Ptolémée. II Mach., I, 10. Le mot διδάσκαλος a le sens général de conseiller. S'il s'agit, comme on le croit généralement, de l'Aristobule qui dédia son ouvrage sur les livres de Moïse à Ptolémée VI Philometor (181-146), il a pu être conseiller du père de ce roi Ptolémée V Épiphane (204-181), et par conséquent la lettre a pu être écrite peu après 187. La fête dont il est question dans la lettre n'est pas celle de la purification du Temple instituée en 164, après la profanation d'Antiochus Épiphane, mais la fête du feu qui s'alluma quand Néhémie offrit des sacrifices après avoir réparé le temple et l'autel. II Mach., I, 18-36. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. IV, p. 641-659. Cependant un grand nombre d'exégètes catholiques admettent qu'il s'agit dans les deux

cas d'Antiochus IV et que Judas Machabée est l'un des rédacteurs de la lettre. C'est l'opinion de Cornelius a Lapide, de Welte, de Kaulen, de Gillet, de Cornely. Cf. C. Trochon et H. Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte,* in-18, Paris, 1890, t. II, p. 351-352. D'après eux, les Juifs ont été trompés par un récit erroné et ce sont les rédacteurs de la lettre et non l'écrivain qui l'a insérée, qui doivent être rendus responsables. C'est du reste une règle de critique incontestable. Voir ANTIOCHUS 2, t. I, col. 691, et ANTIOCHUS 3, t. I, col. 699. Cf. F. Prat, *La Bible et l'histoire,* in-12, Paris, 1904, p. 44. — 4° Une dernière objection que fait W. Grimm, *Exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alt. Testam.,* in-8°, Leipzig., 1853, t. IX, p. 110-111, c'est que dans II Mach., VI, 7, il est dit qu'Antiochus Épiphane obligea les Juifs à célébrer tous les mois l'anniversaire de sa naissance et que nulle part on ne trouve de trace d'une pareille ordonnance. Grimm s'est trompé; les exemples de la célébration mensuelle du jour de naissance des rois est habituelle. E. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus,* in-8°, Paris, 1891, p. 53, 96. — Sur toutes ces difficultés et sur d'autres de moindre importance, voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. IV, p. 638-668.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Raban Maur, *Commentaria in libr. Machab.,* t. CIX, col. 1126-1255; J. Stephanus, *De bello sacro religionis causa suscepto ad II Machab. Commentarius* (inachevé), Oriolæ, 1603; N. Serrarius, *In libr. Tobiam... Machab. commentarius,* in-f°, Mayence, 1610; P. Redanus, S. J., *Commentaria, historica, ætiologica, anagogica in II Mach.,* Lyon, 1651; Cornelius a Lapide, reproduit dans Migne, *Cursus complet. Script. Sacræ,* t. XX; J. Ern. Foullon, *Commentarii historici et morales ad I Macc. librum,* in-f°, Liège, 1660; *Ad secundum Machabæorum librum,* 1665; P. Verhorst, *Sacræ militiæ typus et historia seu Comment. literalis et mysticus in I Mach.,* Trèves, 1700; J. D. Michaelis, *Uebersetzung des I Makkab. Buches mit anmerkungen,* Gœttingue et Leipzig, 1778; E. Frölich, *Annales compendarii regum et rerum Syriæ nummis veteribus illustrati,* in-4°, Vienne, 1744; E. F. Wernsdorff, *Prolusio de fontibus historiæ Syriæ in libris Machabæorum,* Leipzig, 1746; E. Frölich, *De fontibus historiæ Syriæ in libris Machabæorum prolusio in examen vocata,* Vienne, 1746; Gtl. Wernsdorff, *Commentatio historico-critica de fide librorum Machabæorum,* Breslau, 1747; [Khell,] *Auctoritas utriusque libri Machabæorum canonico-hitorica asserta,* Vienne, 1749; J. M. A. Scholz, *Commentar zu den BB. der Makkabäer,* in-8°, Francfort, 1835; C. L. W. Grimm, *Kurzgef. exeget. Handb. zu den Apokryphen des Alt. Test.,* in-8°, Leipzig, 1853, t. III; F. X. Patrizi, *De consensu utriusque libri Mach.,* in-4°, Rome, 1856; C. F. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer,* in-8°, Leipzig, 1875; Gillet, *Les Machabées,* in-8°, Paris, 1880; B. Niese, *Kritik der beiden Makkabäerbücher,* in-8°, Berlin, 1900. E. BEURLIER.

4. MACHABÉES (LIVRES APOCRYPHES DES). En plus des deux livres canoniques des Machabées il existe trois livres apocryphes qui portent ce titre.

1. TROISIÈME LIVRE DES MACHABÉES. — *I. NOM.* — Le troisième livre des Machabées n'a en réalité aucun droit à ce titre. En effet, il ne raconte pas l'histoire des princes asmonéens, mais celle des événements antérieurs à eux. Chronologiquement il devrait être placé avant les deux livres canoniques. Dans la *Synopsis* du pseudo-Athanase, *Patr. Gr.,* t. XXVIII, col. 432, on lit : Μακκαβαϊκὰ βιβλία δ' Πτολεμαϊκά. Grimm, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen d. Alten Testaments,* petit in-4°, Leipzig, 1857, p. 220, pense qu'il faut lire καὶ Πτολεμαϊκά et que le mot désigne le livre vulgairement connu sous ce nom de IIIe livre des Machabées. C'est bien le titre qui lui convient, puisqu'il rapporte des événements relatifs au règne de Ptolémée IV Philopator. A cause de la date de ces événements, Cotton, dans *The five Books of Machabees,* in-8°, Oxford, 1832, l'a placé en tête. Le texte se trouve dans presque tous les manuscrits et dans les éditions des Septante. Les Juifs ne paraissent pas avoir fait usage de ce livre. La première mention qui en est faite par les chrétiens se trouve dans les Canons apostoliques, can. 85, t. CXXXVII, col. 212. On le trouve également dans Théodoret d'Antioche, *Ad. Dan.,* XI, 7, t. LXXXI, col. 1508, dans le catalogue de Nicéphore, t. C, col. 1057, et dans la Synopse du pseudo-Athanase avec le titre que nous avons indiqué plus haut. L'Église latine ne l'a jamais admis dans son canon et il n'y en a pas de traduction dans la Vulgate. Il est au contraire traduit dans la Peschito et les témoignages de Théodoret et de Nicéphore montrent qu'il était accepté dans l'Église de Syrie.

II. BUT ET ANALYSE DU LIVRE. — Le dessein de l'auteur est d'encourager les Juifs d'Alexandrie à souffrir pour leur foi en leur racontant ce qu'ont souffert leurs ancêtres, en leur montrant que le Tout-Puissant triomphe toujours de ses ennemis. Pour atteindre ce but, il raconte les événements qui se sont passés à Alexandrie sous le règne de Ptolémée IV Philopator. Ce prince, après la victoire qu'il avait remportée sur Antiochus le Grand à Raphia, en 217 avant J.-C., reçut les félicitations d'envoyés juifs qui lui firent visiter la cité sainte et l'exhortèrent à offrir des sacrifices. Il voulut pénétrer dans le Saint des Saints, I, 1-11. En vain le peuple le supplia-t-il de renoncer à son projet sacrilège, il persista. Le peuple fut sur le point de résister les armes à la main, I, 11-29. Le grand-prêtre Simon pria le Seigneur, qui châtia le prince impie, en le frappant de paralysie, II, 1 24. Revenu à lui, Ptolemée retourna en Égypte et résolut de se venger sur les Juifs d'Alexandrie. Il les priva de leurs privilèges et les fit marquer au fer chaud d'une feuille de lierre, comme adorateurs de Bacchus. Voir t. II, col. 1378. Seuls ceux qui acceptèrent volontairement le culte de ce dieu furent épargnés, II, 24, 30. La masse du peuple resta fidèle à sa foi, et le roi ordonna d'arrêter les Juifs de tout le pays et de les conduire enchaînés à Alexandrie, II, 31-III, 1. Un grand nombre purent échapper aux émissaires du roi, grâce à l'aide que leur donnèrent les Égyptiens, III, 2-IV, 10. Ceux qui furent arrêtés furent conduits à l'hippodrome d'Alexandrie. Avant de procéder au massacre, Ptolémée ordonna qu'on inscrivît les noms de tous les prisonniers. Ce fut alors que se produisit un fait merveilleux. Après avoir travaillé pendant 40 jours, les scribes déclarèrent que le nombre des Juifs était si grand qu'ils manquaient de roseaux et de papyrus, IV, 10-21. Le roi ordonna d'enivrer de vin et d'encens 500 éléphants et de les faire entrer dans l'hippodrome pour qu'ils foulassent les Juifs aux pieds. L'exécution de l'ordre fut différée parce que Ptolémée fut pris soudain d'un sommeil profond qui dura jusqu'après l'heure fixée chaque jour pour son principal repas, V, 1-22. Le lendemain matin Ptolémée avait providentiellement oublié les ordres qu'il avait donnés et se rappela seulement la loyauté des Juifs envers ses ancêtres, V, 23-25. Le même soir cependant il recouvra la mémoire et ordonna le massacre. Comme ses officiers paraissaient se moquer de ces revirements, il fit serment d'envahir la Judée et de détruire le Temple, V, 26-48. Un prêtre nommé Éléazar, vénérable vieillard, pria pour son peuple, et, quand le roi et sa suite arrivèrent à l'hippodrome pour assister au massacre, deux anges effrayèrent les éléphants et ceux-ci se précipitèrent sur l'escorte de Ptolémée, V, 44-VI, 22. La colère du roi se changea alors en pitié pour les Juifs, il leur donna la liberté et fit une grande fête en leur honneur. En mémoire de leur délivrance, les

Juifs instituèrent une fête annuelle, VI, 23-VII, 9. Le roi leur promit de punir ceux d'entre eux qui avaient apostasié, VI, 10-23.

III. VALEUR HISTORIQUE DU III[e] LIVRE DES MACHABÉES. — Davidson, *Introduction to the Old Testament,* in-8°, Londres, 1862, t. III, p. 454, dit que le récit du III[e] livre des Machabées est une fable absurde. Cette opinion est certainement exagérée. En effet, les faits attestés par ce livre sont concordants avec ce que nous savons par ailleurs de Ptolémée IV Philopator. La victoire de ce prince à Raphia, sur Antiochus, I, 1-4, est connue par Polybe, V, 40, 58-71, 79-87; Tite Live, XXXVII, 4, Justin, XXX, 1. Polybe, V, 87, mentionne son séjour en Cœlésyrie et en Phénicie. Son penchant pour le culte de Bacchus, II, 25-30, est affirmé par Justin, XXX, 1. Son caractère cruel et vicieux est celui que décrit Plutarque, *Quomodo distinguendi sunt adulatores,* XII. Théodote, dont il est question, II, 2, est signalé par Polybe, V, 40, comme commandant en chef les armées de Ptolémée en Cœlésyrie. L'institution d'une fête en souvenir de la délivrance des Juifs, VI, 36, est attestée par Josèphe, *Contr. Apion,* II, 5. Cependant Josèphe place l'événement dont il s'agit, et qui est décrit par lui de la même façon, sous Ptolémée VII Physcon. Certains critiques, entre autres Grimm, *Handbuch,* p. 217; Davidson, *Introduction,* t. III, p. 455, pensent qu'il y a dans ce récit une transposition des événements qui se sont passés à Alexandrie sous Caligula, Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, VIII, 2; mais dans le III[e] livre des Machabées rien ne rappelle l'empereur romain et il n'est pas dit que, comme lui, Ptolémée IV ait aspiré à être adoré comme un dieu. Le seul fait qui apparaisse à la fois aux deux époques est la privation du droit de citoyen pour les Juifs, mais il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il se soit renouvelé.

IV. AUTEUR, LANGUE, INTÉGRITÉ, DATE DU LIVRE. — 1. On admet généralement que l'auteur du III[e] livre des Machabées est un Juif alexandrin et qu'il écrivit en grec. — 2. Son style est bien en effet d'un Juif alexandrin. On y retrouve des mots du II[e] livre, comme ἀγέρωχος, III Mach., I, 25, II, 3; cf. II Mach., IX, 7; des mots purement grecs pour désigner des choses juives. III Mach., V, 20, 42; VII, 5; cf. II Mach., IV, 47. L'un et l'autre emploient le mot τόπος pour désigner le Temple de Jérusalem, et ἐπιφανεία pour signifier l'intervention miraculeuse de Dieu. III Mach., IV, 3; II, 19; cf. II Mach., II, 19; III, 24. Cependant le style des deux livres est si notablement différent qu'on ne peut les assigner au même auteur. Beaucoup d'expressions du III[e] livre sont obscures, I, 9, 14, 17; II, 31; IV, 11; ou poétiques, I, 18; IV, 8; V, 26; VI, 4-8. On y trouve même un iambique trimètre qui semble emprunté à un poète grec : ὅσοι γονεῖς παρῆσαν ἤ παίδων γόνοι, V, 31. Les mots y sont souvent pris dans un sens inusité, par exemple, διάγειν, I, 3; ἀπρόπτωτος, III, 14; καταγρᾶσθαι, IV, 5; quelques-uns ne se trouvent nulle part ailleurs : ἀνεπιστρέπτως, I, 20; λαογραφία, II, 29; προσυστέλλεσθαι, II, 29; χαρτηρία, IV, 20; d'autres n'existent que chez les auteurs de basse grécité : ἔνθεσμος, II, 21; φρικασμός, III, 17; ἀλογιστία, V, 42. Les mots simples sont remplacés par des périphrases emphatiques; δρόμον συνίστασθαι pour τρέχειν, I, 19; ἐν πρεσβείῳ τὴν ἡλικίαν λελογχώς, VI, 1. Certains mots portent la trace de la philosophie alexandrine, par exemple les épithètes μέγιστος ou ὕψιστος appliquées à Dieu, I, 2, 16; IV, 16; VI, 2; VII, 9; la distinction entre Dieu et sa gloire, II, 2. Cf. Grimm, *Handbuch,* p. 214. Il est impossible de déterminer exactement la date de la rédaction de ce livre. Elle peut être placée soit dans le premier siècle avant J.-C., soit dans le premier siècle de notre ère. Sous sa forme actuelle, le III[e] livre des Machabées commence *ex abrupto* par ces mots : ὁ δὲ Φιλοπάτωρ; au ℣. 2, il est fait allusion à un complot contre le roi, τὴν ἐπιβουλήν; enfin, II, 25, il est parlé de compagnons du roi mentionnés plus haut et dont il n'est pas question dans le texte que nous possédons. Le début du livre est donc perdu.

V. BIBLIOGRAPHIE. — H. Barclay Swete, *The Old Testament in Greek, according the Septuagint,* 2[e] édit., in-8°, Cambridge, t. III, p. 709-729; Grimm, *Exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alten Testaments,* IV[e] Theil, petit in-4°, Leipzig, 1857; Eichhorn, *Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testament's,* in-8°, Leipzig, 1795, p. 278-290; Bertholdt, *Einleitung in sammtliche Kanon. und apokryph. Schriften des Alt. und Neu. Testament's,* in-8°, Erlangen, 1812-1819, t. III, p. 1082-1091; E. Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi,* t. III, 2[e] édit., in-8°, Leipzig, 1902, p. 67, 364-367.

II. QUATRIÈME LIVRE DES MACHABÉES. — *I. NOM.* — Le quatrième livre des Machabées est parvenu jusqu'à nous par deux voies différentes. Il se trouve dans un certain nombre de manuscrits des Septante, notamment dans l'*Alexandrinus,* dans le *Vaticanus* et dans le *Sinaiticus.* On le rencontre aussi dans les manuscrits de Josèphe et il a été publié à la suite des œuvres de cet historien. Le meilleur texte est celui de l'*Alexandrinus.* Les manuscrits des Septante lui donnent généralement le titre de ἡ τετάρτη τῶν Μακκαβαικῶν βίβλος. Dans le *Parisinus A,* il porte le titre de Μακκαβαίων τέταρτος περὶ σώφρονος λογισμοῦ, *Traité du sage raisonnement.* Eusèbe, *Hist. eccl.,* III, X, 6, t. XX, col. 244, le nomme Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, *Sur la suprématie de la raison,* et l'attribue à Josèphe.

Dans les œuvres de cet historien, il est publié à la fin sous son double titre : Φλαβ. Ἰωσήπου εἰς Μακκαβαιόυς λόγος ἤ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. Il existe une version syriaque de ce titre qui a été publiée d'après un manuscrit de l'Ambrosienne par Ceriani en fac-similé photographique. On n'en connaît aucune traduction latine ancienne. Cf. Grimm, *Handbueh,* p. 294-296.

II. LANGUE ET STYLE. — Le style du quatrième livre est généralement clair et correct. C'est celui d'un écrivain habitué à penser et à écrire en grec. On y trouve fréquemment des mots composés avec une préposition : ἐπιρωγολογεῖσθαι, II, 9; ἀντιπολιτεύομαι, IV, 1; ἐξευμενίζειν, IV, 11; etc., avec πᾶν : πάνσοφος, I. 12; πανγέωργος, I, 29; πανάγιος, VII, 4; XIV, 7; quelques mots particuliers à l'auteur : αὐτοδέσποτος, I, 1; μονογραφία, I, 27; ἀρχιεράσθαι, IV, 18; ἀποξαίνειν, VI, 6; ἐμπυρίστης, VII, 2; μισάρετος, XI, 4; κηρογονία, XIV, 19; ἑπταμήτωρ, XVI, 24. A l'exception de Ἱροσόλυμα et d'Ἐλεάζαρος, les noms propres y sont transcrits sous la forme hébraïque. En quelques passages seulement il y est fait usage des Septante, II, 5-19; XVII, 19.

III. AUTEUR ET DATE DU LIVRE. — 1° Nous avons dit plus haut que le quatrième livre des Machabées se trouve souvent dans les manuscrits à la suite des œuvres de Josèphe. Eusèbe, *Hist. eccl.,* III, X, 6, t. XX, col. 244, l'attribue à cet historien. Saint Jérôme, *De viris illustr.,* 13, t. XXIII, col. 632, est du même avis. *Contr. Pelagian.,* II. 6, t. XXIII, col. 542. Cf. Grimm, *Handbueh,* p. 293. Cependant cette attribution paraît être une simple hypothèse contre laquelle militent de sérieuses raisons. Le style du livre est très différent de celui de Josèphe. L'auteur du IV[e] livre des Machabées connaît le second, que Josèphe ne connaît pas. Les grossières erreurs historiques qu'il renferme, IV, 15, 26; V, 1; XVII, 23, seraient inexplicables de la part de Josèphe; enfin, celui-ci est tout à fait étranger à la philosophie alexandrine dont l'influence est ici manifeste. — 2° La date de la composition ne peut être fixée d'une manière précise. On s'accorde cependant généralement à le rapporter au premier siècle après J.-C. Il est remarqué, IV, 1, qu'Onias est grand-prêtre à vie, remarque qui ne s'explique qu'après l'abolition de la grande-prêtrise à vie, c'est-à-dire après la chute des princes asmonéens. L'effroi des Juifs égyptiens en entendant parler des supplices de leurs

frères de Palestine, XIV, 9, ne se comprend que s'ils étaient eux-mêmes en paix. Le livre est donc antérieur à la persécution de Caligula en 40 après J.-C. C'est entre ces deux dates que le livre a été écrit.

IV. CARACTÈRE ET CONTENU DU LIVRE. — 1° Le quatrième livre des Machabées est un traité philosophique. L'auteur y soutient « la suprématie de la raison pieuse, c'est-à-dire des principes religieux, sur les passions », I, 1, 13; XVIII, Cette raison pieuse, c'est la foi judaïque imprégnée de stoïcisme. La forme du livre est celle d'un discours adressé par l'auteur à ses coreligionnaires, XVIII, 1. En tête se trouve une introduction où le problème est posé et l'ouvrage tout entier résumé, I, 1-12. — 2° On peut diviser le livre lui-même en deux parties : *Première partie.* La première partie, I, 13-III, 19, est consacrée à la discussion philosophique. L'auteur définit la raison : « l'intelligence combinée avec une vie intègre, » I, 15; la sagesse est la connaissance des choses humaines et divines et de leurs causes, I, 16; on l'atteint par la connaissance de la loi, I, 12; et elle se manifeste par quatre vertus cardinales : la prudence, la justice, la force et la tempérance, I, 18. Suivent une description et une classification des passions dans leur opposition aux vertus cardinales. La raison pieuse domine toutes les passions. — *Seconde partie.* La seconde partie, III, 20-XVIII, 2, montre cette puissance de la raison sur les passions par des exemples tirés de l'histoire des Juifs sous Séleucus, roi de Syrie, et sous Antiochus Épiphane, qui est appelé son fils. L'auteur y raconte, en les accompagnant de nombreuses réflexions morales et édifiantes, le martyre d'Éléazar, V-VII; celui des sept frères, VIII-XIV, 10; et de leur mère, XIV, 11-XVI, 25. Cf. II Mach., III, IV, 7-17; V, 1-VI, 11. Il termine en indiquant ses impressions sur le caractère et la signification de ces martyres, XVII-XVIII, 2. La fin du livre, XVIII, 3-23, paraît être une addition postérieure à la rédaction primitive, mais ajoutée peu après. — 3° Le quatrième livre des Machabées n'a pas d'importance historique. Il se contente, ainsi que nous l'avons dit, de se référer aux événements racontés dans le deuxième livre canonique des Machabées. Freudenthal, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft,* in-8°, Breslau, 1869, p. 72-90, pense qu'il s'est servi de l'ouvrage complet de Jason de Cyrène, mais cela n'est pas prouvé. Il croit également que les ỳ. XVIII, 6-19, sont seuls une addition postérieure. Comme nous l'avons dit plus haut, l'auteur soutient une thèse philosophique et religieuse, et les faits qui sont rapportés ne le sont que comme arguments en faveur de la thèse. La théorie des quatre vertus cardinales est empruntée aux stoïciens, mais pour lui l'idéal de la vertu ne peut être atteint que par l'observation de la loi divine. L'auteur, malgré sa connaissance de la philosophie stoïcienne, est bien resté juif d'idées. Il se rattache aux pharisiens par son zèle pour l'observation scrupuleuse de la loi, par sa croyance à la résurrection et à l'immortalité de l'âme. Il croit que les âmes pieuses entreront dans le bonheur après la mort du corps, IX, 8; XVII, 18; et les coupables dans les tourments, IX, 9; XII, 12. Cf. XIII, 16; XV, 2; XVII, 5. Il croit aussi que les souffrances des martyrs sont une expiation pour les péchés du peuple, VI, 29; VII, 12; XVII, 29.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Fritzsche, *Libri apocryphi Vet. Testam. Græce,* in-8°, Leipzig, 1871; H. Barclay Swete, *The Old Testament in Greek, according to the Septuaginta,* 2e édit., in-8°, Cambridge, 1899, t. III, p. 729-763; Ceriani, *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano,* in-f°, Milan, 1876-1883, t. II; Grimm, *Exeget. Handbuch zu den Apokryphen,* in-8°, Leipzig, 1857, t. IV; Freudenthal, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (4. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrundert, untersucht,* in-8°, Breslau, 1869; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iesu-Christi,* in-8°, Leipzig, 2e édit., 1891-1902, t. I, p. 89; t. II, p. 549; t. III, p. 393-397.

III. AUTRE QUATRIÈME LIVRE DES MACHABÉES. — Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* in-f°, Venise, 1566, t. I, p. 39, parle d'un autre quatrième livre des Machabées qui existait en manuscrit de son temps. Il l'avait vu à Lyon dans la bibliothèque de Santes Pagnino qui fut brûlée peu après. C'était, croit-il, la traduction grecque des Annales de Jean Hyrcan dont il est question dans I Mach., XVI, 24. Voir JEAN HYRCAN, t. III, col. 1154. Sixte en cite les premiers mots : « Après la mort de Simon, Jean son fils devint grand-prêtre à sa place. » Le récit, dit-il, est le même que celui de Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, mais le style en est très différent et abonde en hébraïsmes. Ce témoignage précis montre qu'il s'agit d'un ouvrage différent du Ve livre des Machabées. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi,* 2e édit., t. III, p. 397.

IV. CINQUIÈME LIVRE DES MACHABÉES. — *I. NOM.* — On donne ce titre à une chronique arabe relative à l'histoire juive et publiée avec une traduction latine de Gabriel Sionite dans la Polyglotte de Paris de 1645 et dans celle de Londres de 1657. C'est Cotton qui, le premier, lui a donné ce nom en la plaçant au cinquième rang dans son livre intitulé *The five Books of Machabees,* in-8°, Oxford, 1832. A la fin du chapitre XVI, la première partie, c'est-à-dire du chap. I, 1, à XVI, 26, est intitulée : *Le second livre des Machabées d'après la traduction des Hébreux.* La seconde partie, XVII, 1-LIX, 96, est simplement appelée : *Le second livre des Machabées.* Cette seconde partie contient l'histoire de Jean Hyrcan, XX, ce qui a fait supposer à dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* au mot *Machabées,* que nous avons ici la traduction du texte signalé en grec par Sixte de Sienne dans la bibliothèque de Santes Pagnino et dont nous avons parlé plus haut. Cf. Cotton, *The five Books of Machabees,* intr., p. XXXVIII. Il existe à la Bodléienne deux manuscrits portant le titre d'*Histoire des Machabées* de Joseph Ben Gorion. Uri, *Catalogue,* n. 782, 829. Les parties publiées par les Polyglottes de Paris et de Londres en ont été extraites.

II. AUTEUR, DATE, LANGUE ORIGINALE. — 1. Le cinquième livre des Machabées est une compilation écrite en hébreu par un Juif peu après la chute de Jérusalem. Dans la traduction arabe, on retrouve les traces du texte original hébreu. Quand il parle d'un mort, l'auteur ajoute à son nom les formules connues : « Dieu ait pitié de lui » ou « qu'il soit en paix ». Ces formules devinrent habituelles à la période talmudique, cf. *Tosiphta Chullin,* I. 100 a. — 2. La Bible y est désignée sous le nom des « Vingt-quatre livres », III, L, 9; ce qui suppose la clôture du canon hébreu; le Pentateuque y est appelé *Thorah,* XXI, 9, d'après la coutume juive. Dieu y est désigné par l'expression « le Dieu grand et bon », I, 8, 13, 15; V, 27; VII, 21, 22, etc.; Jérusalem par les mots « la cité de la maison sainte », XX, 17; XXI, 1, etc., ou « la cité sainte », XVI, 11, 17; XX, 18, etc., « la maison sainte, » XX, 7, 27; XXIII, 3, etc., « la maison de Dieu, » VI, 21; IX, 7; XI, 8; le Temple est appelé « la maison du sanctuaire », VIII, 11. La destruction de Jérusalem y est mentionnée, IX, 5; XXI, 30, et la période du second temple y est représentée comme quelque chose de passé, XXII, 9; LIII, 8; mais, d'autre part, il y est question de l'auteur original comme d'une tierce personne, XXV, 5; LV, 25, LVI, 45, il est donc évident que, soit le traducteur soit l'éditeur de l'original ont fait des remaniements. Il avait terminé son récit six ans avant la destruction de Jérusalem et la ruine du Temple par Titus.

Le nom de l'auteur est inconnu, quoiqu'il ait écrit d'autres ouvrages auxquels il fait allusion, LIX, 96. — Joseph Ben Gorion, chroniqueur juif du IXe siècle, a probablement pris le cinquième livre des Machabées

comme base de son livre intitulé *Sêfér Yôsippon,* livre de Josippon. Grätz, *Geschichte der Juden, von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart,* in-8°, 1853-1870, t. V, p. 281, et appendice, n. 4.

III. ANALYSE DU LIVRE. — Le cinquième livre des Machabées contient l'histoire des Juifs depuis la tentative d'Héliodore pour piller le Temple, jusqu'au temps où Hérode fit périr sa femme Marianne, sa mère Alexandra et ses deux fils Alexandre et Aristobule, c'est-à-dire de 184 à 6 avant Jésus-Christ. La table suivante donne la concordance des chapitres de ce livre avec les deux livres canoniques des Machabées et les œuvres de Josèphe :

De ce tableau il résulte que dans toute la période machabéenne, I-XX, l'auteur a puisé ses renseignements dans les livres canoniques des Machabées, et pour la période postérieure, XX-LIX, dans Josèphe. Il y a cependant çà et là un certain nombre d'erreurs historiques. On le constate par exemple en comparant : V Mach., X, 16, 17, avec II Mach., X, 29; V Mach., IX, avec I Mach., VII, 7; V Mach., VIII, 1-8, avec I Mach., IX, 73; XII, 48, et Josèphe, *Ant. jud.,* XII, 11 ; V Mach., XX, 17 avec Josèphe *Ant. jud.,* XIII, 15; V Mach., XXI, 17, avec Josèphe, *Ant. jud.,* VII, 12; ces erreurs sont surtout manifestes en ce qui concerne l'histoire des peuples étrangers. V Mach.

V Mach.	I Mach.	II Mach.	IV Mach.	Josèphe, *Ant. jud.*	Josèphe, *Bell. jud.*
I	»	III	»	»	»
II	»	»	»	XII, II	»
III	I	V	»	XII, VI, VII	»
IV	»	VI, 18-31	V, VI	»	»
V	»	VII	VIII-X, 12, XV, 13-23	»	»
VI	II	»	»	XII, VIII	I, II
VII	II, 49 — IV, 36	VIII	»	XII, VIII-XI	»
VIII	VI	IX	»	XII. VIII	»
IX	IV, 36	X	»	XII, XI	»
X	V	X	»	XII, XII	»
XI	»	XI, XII	»	»	»
XII	»	»	»	»	»
XIII	VIII, 24	»	»	XII, XVII	»
XIV	»	XII, 32-37	»	»	»
XV	VI	XIII	»	XII, XIV	»
XVI	VII, 3	XIV, XV	»	XII, VII	»
XVII	IX, 1-22	»	»	XII, XVIII, XIX	»
XVIII	IX, 28-72	»	»	XIII, I-X	»
XIX	XIII-XVI	»	»	XIII, XI-XIV	»
XX	»	»	»	XIII, XV	»
XXI	»	»	»	XIII, XVI-XVII	»
XXII	»	»	»	XIII, XVII, XVIII	»
XXIII	»	»	»	XIII, VIII, XX	»
XXIV	»	»	»	XIII, IX ; XVII, III	»
XXV	»	»	»	XVIII, II	II, VII
XXVI	»	»	»	XIII, XVIII	I, III
XXVII	»	»	»	XIII, XIX	I, III
XXVIII	»	»	»	XIII, XX, XXI	I, III
XXIX	»	»	»	XIII, XXI, XXII	I, III
XXX	»	»	»	XIII, XXIII	»
XXXI	»	»	»	XIII, XXIV	I, IV
XXXII	»	»	»	XIII, XXIV	I, IV
XXXIII	»	»	»	XIII, XXIV	I, IV
XXXIV	»	»	»	XIV, I	I, V
XXXV	»	»	»	XIV, II, III	I, V
XXXVI	»	»	»	XIV, IV-VIII	I, V
XXXVII	»	»	»	XIV, VIII	I, V
XXXVIII	»	»	»	XIV, IX, X	I, VI
XXXIX	»	»	»	XIV, X	I, VI
XL	»	»	»	XIV, XI	I, VI, VII
XLI	»	»	»	XIV, XII	»
XLII	»	»	»	XIV, XIV, XV	I, VII
XLIII	»	»	»	XIV, XV	I, VIII
XLIV	»	»	»	XIV, XVI, XVII	»
XLV	»	»	»	XIV, XVII, XVIII	I, IX
XLVI	»	»	»	XIV, XIX	I, IX
XLVII	»	»	»	XIV, XIX, XX	I, IX
XLVIII	»	»	»	XIV, XXII, XXIII	I, X
XLIX	»	»	»	XIV, XXIV, XXV	I, XI
L	»	»	»	XIV, XXVI, XXVII	I, XII
LI	»	»	»	XIV, XXVII	I, XIII
LII	»	»	»	XIV, XXVII	I, XIII
LIII	»	»	»	XV, I	I, XIII
LIV	»	»	»	XV, I, II, IX	»
LV	»	»	»	XV, II, III	»
LVI	»	»	»	XV, VI-VIII	»
LVII	»	»	»	XV, IX, X	I, XIV
LVIII	»	»	»	XV, XI	I, XV
LIX	»	»	»	XVI, I, II, VI, VII, VIII, XI, XII, XVI, XVII	I, XVII I, XVII

XII. Dans ce chapitre, l'auteur n'a puisé ni dans les livres canoniques des Machabées, ni dans Josèphe. Il y a aussi des erreurs de traduction ou de copie, par exemple, dans le nom de Félix employé pour trois personnes différentes : V Mach., III, 14; VII, 8,34; cf. I Mach., III, 10; II Mach., V, 22; VIII, 33; dans la substitution de Gorgias à Timothée. V Mach., X; cf. II Mach., X; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, I. La croyance à l'immortalité de l'âme, à la résurrection des corps et au jugement y est nettement affirmée, V, 12, 13, 17, 22, 43, 48-51; LIX, 14. Le manuscrit ambrosien de la *Peschito* donne le titre de Ve livre des Machabées à la traduction syriaque du VIe livre de la *Guerre des Juifs* de Josèphe.

E. BEURLIER.

MACHATHI (hébreu : *ham-Ma'ăkâṭî*, « le Maachatite; » Septante : Νωχαθί; *Alexandrinus :* Μαχαθά), du pays de Maacha, *de Machathi*, a traduit la Vulgate. I Par., IV, 19 : « Esthamo, qui fut de Machathi. » Ce passage, diversement traduit et interprété, signifie probablement que la ville d'Esthamo fut fondée ou restaurée par un Machatite. Voir ESTHAMO I, t. II, col. 1971.

MACHATI, MACHATITE (hébreu : *ham-Ma'ăkâṭî*), nom ethnique désignant les habitants du pays de Maacha ou les personnes qui en étaient originaires. La Vulgate a écrit ce mot *Maachati* dans IV Reg., XXV, 23, et Jer., XL, 8 (voir MAACHATI, col. 467), *Machathi* dans I Par., IV, 19; elle semble l'avoir pris pour un nom de lieu, et non pour un nom de peuple. Elle aurait dû traduire *Maachaticus* ou bien *Machatæus*, comme elle l'a fait pour les autres peuples chananéens dont le nom est également précédé en hébreu de l'article, *Chananæus*, *Gergesæus*, etc.

1. MACHATI (Septante : Μαχαθί [Μαχί, dans Jos., XII, 5]), mot qui désigne collectivement les habitants de Maacha et s'emploie pour signifier leur pays même. Deut., III, 14; Jos., XII, 5; XIII, 11, 13. Dans II Reg., X, 6, 8; I Par., XIX, 6, ce pays est appelé *Maacha* et donné comme araméen. Voir MAACHA 10, col. 466.

2. MACHATI (Septante : Μαχαχαχί), nom ethnique ou surnom, à cause de son origine, du grand-père d'un des vaillants soldats de David appelé Éliphélet. II Reg., XXIII, 34. Le nom propre de ce Maachatite est inconnu.

MACHBANAÏ (hébreu : *Makbannai;* Septante : Μελχαβαναΐ; *Alexandrinus :* Μαχαβαναΐ), le onzième des vaillants Gadites qui se joignirent à David persécuté par Saül dans le désert. I Par., XII, 8-15.

MACHBÉNA (hébreu : *Makbênâ';* Septante : Μαχαβηνά; *Alexandrinus :* Μαχαμηνά). Sué, de la tribu de Juda, fut, dit I Par., II, 49, « père de Machbéna et père de Gabaa. » Cette locution signifie probablement que Sué fut le fondateur ou le restaurateur d'une ville appelée Machbéna, qui est peut-être la même que Chebbon de Josué, XV, 40. Chebbon est supposée avoir occupé l'emplacement d'*El-Qoubeibêh* actuel, au sud-ouest de *Beit-Djibrin* (Éleuthéropolis). Voir CHEBBON, t. II, col. 643.

MACHI (hébreu : *Mâkî;* Septante : Μακχί), père de Guël, de la tribu de Gad. Guël fut un des douze espions qui furent envoyés par Moïse du désert de Pharan pour explorer la Terre Promise. Num., XIII, 16 (hébreu, 15).

MACHINE DE GUERRE (hébreu : *ḥiššbôn;* Septante : μηχανή, ὄργανον; Vulgate : *machina*), engin destiné à l'attaque ou à la défense des villes.

1° *Machines de guerre chez les Hébreux.* — Les Hébreux ne connurent les machines de guerre proprement dites qu'à partir du règne d'Ozias. Dans le Deutéronome, XX, 20, la Vulgate traduit par le mot *machinas*, l'hébreu *meṣôr* que les Septante rendent par χαράκωσιν. Il s'agit dans ce passage non de machines proprement dites, mais de retranchements faits par les assiégeants à l'aide de pieux. Le Deutéronome ne permet de faire ces pieux qu'avec des arbres sauvages et non avec des arbres fruitiers. — Ozias fit construire, pour défendre Jérusalem, des machines de divers genres. II Par., XXVI, 15. Le texte hébreu les appelle *ḥiššbônôṭ maḥăšebéṭ hôšêb*, « machines inventées par un homme ingénieux » (Septante : μηχανὰς μεμηχανομένας λογιστοῦ; Vulgate : *diversi generis machinas*). Dans ce texte, la place de ces machines est désignée; elles sont installées sur les tours et aux angles des murs. Leur nature est également indiquée. C'étaient des catapultes et des balistes. Voir BALISTE, t. I, col. 1414; CATAPULTE, t. II, col. 346. — Dans les livres des Machabées, il est souvent fait mention des machines de guerre. On voit pour la première fois Judas en faire usage dans le siège de la citadelle de Jérusalem occupée par les Syriens. I Mach., VI, 20. Le texte appelle ces machines βελοστάσεις καὶ μηχανάς. La Vulgate traduit le premier mot par *balistas*, mais il désigne les emplacements où l'on plaçait les machines. Polybe, IX, XLI, 8; Diodore de Sicile, XX, LXXXV, 4; Philon, *Traité de fortification*, V. Cf. *Revue de philologie*, nouvelle série, 1879, t. III, p. 128-129. — Judas oppose aussi des machines à celles dont les Syriens avaient muni Bethsura. I Mach., VI, 52. — Jonathas s'en sert pour assiéger la citadelle de Jérusalem, I Mach., XI, 20; Simon fait de même au siège de Gaza. I Mach., XIII, 43. Dans ce verset, le texte grec désigne les machines sous le nom d'ἑλεπολεῖς. C'étaient d'énormes tours mobiles, reposant sur des roues et inventées récemment par Démétrius Poliorcète; on les approchait des murailles pour les battre en brèche ou pour les escalader plus facilement. Plutarque, *Demetr.*, 24; Diodore de Sicile, XX, 48. Déjà les Assyriens faisaient usage de tours analogues, munies de béliers à leur partie inférieure. Voir BÉLIER 2, t. I, col. 1562, fig. 479, col. 1565. Cela peut expliquer pourquoi les Septante, dans Ézéchiel, IV, 2, traduisent le mot *karim*, « bélier, » par le mot βελοστάσεις. Ces tours sont bien, en effet, des emplacements où les béliers sont mis en batterie. Voir BALISTE, t. I, col. 1414. — En racontant la prise de Casphin, l'auteur du second livre des Machabées rapporte que Judas invoqua le Dieu qui au temps de Josué avait renversé les murs de Jéricho, sans béliers et sans machines. II Mach., XII, 15.

2° *Machines de guerre chez les peuples en relation avec les Juifs.* — La seule machine de guerre connue des Égyptiens et des Assyriens était le bélier. Voir BÉLIER 2, t. I, col. 1562. Au temps des Machabées, les machines de guerre étaient d'usage constant dans les armées gréco-syriennes. I Mach., V, 30; VI, 31; IX, 64, 67; XV, 25; II Mach., XII, 27. Les principales de ces machines sont désignées par leur nom propre dans la Bible. Ce sont les πυρόβολα καὶ λιθόβολα (Vulgate : *ignis jacula et tormenta ad lapides jactandos*), les machines à lancer le feu, c'est-à-dire des javelots enflammés, et les machines à lancer des pierres et des javelots : balistes et catapultes, I Mach., VI, 51; les scorpions, σκορπίδια (Vulgate : *scorpii*), machines à lancer des flèches, qui étaient des engins de construction semblable à celle des catapultes, mais de plus petites dimensions, enfin les frondes, σφενδόνια (Vulgate : *fundibula*), qui devaient ressembler aux onagres. I Mach., VI, 51. Cf. fig. 429 et 430, t. I, col. 1416. Parmi les engins usités par les Gréco-Syriens, il faut noter aussi ceux qui étaient placés sur le dos des éléphants. I Mach., VI, 37. Voir ÉLÉPHANTS, t. II, col. 1661. — Pour la bibliographie, voir les ouvrages cités au mot BALISTE, t. I, col. 1416.

E. BEURLIER.

MACHIR (hébreu : *Mâkîr*, « vendu; » Septante : Μαχίρ), nom de deux Israélites.

1. MACHIR, fils aîné de Manassé et petit-fils de Joseph. Gen., L, 22 (hébreu, 23); Jos., XVII, 1. Sa mère était une Araméenne (Syrienne). I Par., VII, 14. Le texte sacré nous fait-il connaître le nom de sa femme? C'est ce qu'il est difficile de déterminer. Le passage de I Par., VII, 15-16, où est racontée l'histoire de Machir, paraît altéré d'une façon irrémédiable. « Ce verset, qui est fort obscur, dit Clair, *Les Paralipomènes,* 1880, p. 121, se lit en hébreu de la manière suivante : « Et Machir prit « une femme à *Ḥuppîm* et à *Šuppîm,* et le nom de sa « sœur était Maacha. » D'après le ℣. 16, Maacha était la femme de Machir et par conséquent on devrait s'attendre à lire : « Et Machir prit une femme appelée Maacha. » En somme les mots *à Ḥuppîm* et *à Šuppîm* ne cadrent en aucune façon avec le contexte. Le traducteur latin a suppléé *filiis suis* après *accepit uxores* et changé le singulier *'išâh* (*uxor*) en pluriel, mais évidemment par voie de conjecture. » Voir HAPPHIM, t. III, col. 421. Quoi qu'il en soit, « les fils de Machir, dit le texte sacré, naquirent sur les genoux de Joseph. » Gen., L, 22. Ses descendants se distinguèrent par leur courage, Jos., XVII, 1; ils devinrent très puissants et furent appelés Machirites et Galaadites, parce que Machir fut le père de Galaad. Num., XXVI, 29. Dans le cantique de Débora, V, 14, Machir est le nom donné à la demi-tribu transjordanique de Manassé. Voir aussi Jos., XIII, 31. Ce furent en effet les fils de Machir qui conquirent le pays de Galaad, dès le temps de Moïse, et ils en reçurent une partie comme héritage. Num., XXXII, 39-40; Deut., III, 15. Josué, XIII, 31; XVII, 1, leur confirma la possession de la moitié du pays de Galaad et de Basan. Ils formèrent la partie la plus importante de leur tribu à l'est du Jourdain. — Certains commentateurs croient que les Machirites étaient alliés aux Benjamites, parce qu'ils traduisent I Par., VII, 15 : « Machir prit une femme de *Ḥuppîm* et de *Šuppîm* (Vulgate : *Happhim* et *Saphan*), » et qu'ils considèrent *Ḥuppîm* et *Šuppîm* comme Benjamites. Cf. I Par., VII, 12 Cette opinion est loin d'être démontrée. Ce qui est certain, c'est la parenté de la famille de Machir avec la tribu de Juda : Hesron, fils de Pharès et petit-fils de Juda, épousa, à l'âge de soixante ans, une fille de Machir et en eut un fils appelé Ségub. De Ségub descendait Jaïr, « qui posséda vingt-trois villes dans la terre de Galaad. » I Par., II, 21-22. Jaïr s'était joint sans doute aux Machirites, dans la conquête du pays, à cause des liens de famille qui l'unissaient à eux, et il fut considéré comme faisant partie de la demi-tribu de Manassé. Voir JAÏR 1, t. III, col. 1109.

2. MACHIR, fils d'Ammiel, qui demeurait à Lodabar, à l'est du Jourdain. Voir LODABAR, col. 321. Le nom de cet Israélite a fait supposer à un certain nombre de commentateurs qu'il était de la tribu de Manassé et descendant de Machir 1. Il était contemporain de Saül et de David. Après la mort de Jonathas, Machir donna l'hospitalité au fils de ce prince, Miphiboseth. II Reg., IX, 4-5. Plus tard, lors de la révolte d'Absalom, lorsque David se fut réfugié à Mahanaïm (Vulgate : *Castra*), Machir lui resta fidèle et lui apporta des meubles et des vivres. II Reg., XVII, 27-28.

MACHIRITES (hébreu : *ham-Mâkîrî;* Septante : ὁ Μαχιρί; Vulgate : *Machiritæ*), descendants de Machir, fils de Manassé. Num., XXVI, 29 (hébreu, 30). Voir MACHIR 1.

MACHMAS (hébreu : *Mikmâš* (avec un ש), « lieu secret, caché, » I Sam. (I Reg.), XIII, 2, 5; XIV, 31; Is., X, 28; Neh., XI, 31 ; *Mikmâs* (avec כ), I Esd., II, 27; II Esd., VII, 31 ; Septante : Μαχμάς, et Μαχεμάς selon le *Vat.,* XIII, 5, 11, 16, 22, 23; XIV, 31, etc. ; Μαχαμάς, *Sin.,* Neh., XI, 31; Μαχμά, *Sin.,* Is., X, 28. La Vulgate écrit une fois *Mechmas,* II Esd., XI, 31), ville de la tribu de Benjamin (fig. 161).

I. IDENTIFICATION ET SITE. — Malgré la légère différence d'orthographe ou de prononciation, on ne peut douter que *Mikmas,* nommée I Esd., II, 27, et II Esd., VII, 31, entre Rama et Gabaa d'une part, Béthel et Haï d'autre part, ne soit la même que *Mikmaš,* citée II Esd., XI, 31, également entre Gabaa d'une part et Haï et Béthel d'autre part. Le nom de *Mukhmâs,* évidemment identique à *Mikmas* (on sait que la lettre כ, *k*, est ordinairement prononcée par les Juifs comme le *kh,* خ, des Arabes et que le χ des Grecs et le *ch* des Latins représentent la même prononciation) est aujourd'hui porté par un village au nord de Jérusalem, dont la position d'ailleurs correspond parfaitement aux indications topographiques de la Bible et de l'histoire. — La place assignée au nom de *Machmas,* dans les livres d'Esdras et de Néhémie, est aussi celle qu'occupe en réalité aujourd'hui *Mukhmâs.* Ce village est situé au nord-est, à près de quatre kilomètres de *Djêba',* l'ancienne Gabaa de Benjamin, et à sept kilomètres d'*er-Râm,* l'antique Rama ; à trois kilomètres au nord-ouest, on rencontre, non loin de *Deir Diouân,* les ruines de *Qadeira',* et aux environs les autres localités identifiées avec Haï; *Beitîn* (Béthel) est à quatre kilomètres, à l'ouest-nord-ouest, de *Deir Diouân.* Selon le récit de I Reg., XIII-XIV, les Philistins campés sur le territoire de Machmas étaient à l'orient de Béthaven, ou, d'après les Septante, à « l'opposé de Béthoron, à l'orient », ἐν Μαχμὰς ἐξ ἐναντίας Βαιθωρὼν κατὰ νότου. I Reg., XIII, 5. (Sur l'emploi du mot νότος avec la signification d'« Orient » voir Reland, *Palæstina,* p. 293, et t. II, col. 288.) Mukhmâs est directement à l'est des deux *Beit-'Ur,* les anciens Béthoron, à dix-sept kilomètres de *Beit-'Ur el fôqa',* Béthoron-le-Haut, le plus rapproché; son territoire se développe au sud-est de *Deir Diouân,* dans le voisinage duquel on cherche le site de Béthaven. Un ravin profond, bordé de deux rochers appelés Bosès et Séné, séparait Machmas de Gabaa. I Reg., XIII, 4-5. L'*ouâd'es-Soneînît,* dont le nom rappelle celui du rocher *Ṣénéh,* se creuse profond, escarpé, bordé de rochers élevés et à pic, à un kilomètre au sud-ouest de *Mukhmas* et au nord-est de *Djêba'* dont il limite le *sahel* (plaine). Eusèbe indique Machmas à neuf milles d'Elia, c'est-à-dire à environ treize kilomètres et demi, et près de Rama. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 284.

La distance de Jérusalem, l'Elia des Romains, à Machmas peut être estimée de quatorze à quinze kilomètres. Si le dominicain Burchard, en 1283, dans sa description, publiée dans *Peregrinationes medii ævi quatuor,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 56, et un certain nombre de pèlerins après lui, confondent avec el-Biréh, Machmas dont le nom n'était cependant pas perdu de leur temps, les palestinologues modernes sont unanimes à soutenir l'identité de *Mukhmas* avec la cité de la Bible du même nom. Cf. Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, p. 113-115; Jos. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* Jérusalem, 1900, p. 101 et 157; de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte,* Paris, 1877, p. 212-213 ; V. Guérin *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 63-65; R. von Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 63; Conder et Kitchener, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 12; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 124, etc.

II. DESCRIPTION. — Assis à la limite du désert, sur une colline du versant oriental des monts judéens, entouré de toutes parts de collines plus élevées, sauf du côté du sud-ouest où l'espace s'ouvre en face des profondeurs de l'*ouâd' es Soueinît, Mukhmâs* semble vouloir se tenir isolé et fermé pour ceux qui voudraient se dérober aux importunités du monde. Le village actuel est composé d'une trentaine de maisons carrées à toit plat en terrasse ou surmontées de la coupole surbaissée usitée en

Palestine. Dans les murs on remarque de nombreuses pierres d'un bel appareil, taillées avec un grand soin et contrastant avec le petit appareil moderne au milieu duquel elles se trouvent. Ces pierres appartenaient à d'anciennes constructions dont les débris et les arasements se rencontrent partout sur la colline. Quelques tronçons de colonnes et un superbe linteau en pierre trouvés vers la partie nord-ouest du village paraissent avoir appartenu à une église chrétienne du IVe ou du Ve siècle. Les citernes dans lesquelles sont recueillies les eaux de pluie sont toutes antiques et la plupart accusent par leur forme en entonnoir la période la plus reculée. Les alentours de *Mukhmas* sont dénudés, à l'exception d'un joli petit vallon au nord-est couvert d'un bosquet de vigoureux et féconds oliviers.

mille hommes qui devaient occuper deux à deux les chars de guerre, suivant l'antique méthode. L'infanterie par la multitude « était pareille au sable du rivage de la mer ». L'armée vint dresser son camp à Machmas. I Reg., XIII, 5, 11. Au nord de *Mukhmas,* à moins d'un kilomètre, au milieu d'un terrain peu accidenté, s'élève un monticule appelé *Tell el-'Askar,* « la colline de l'armée [?], » et l'on se demande si ce nom ne serait pas un souvenir remontant à cette époque lointaine. Si aucun document positif ne l'affirme, la commodité de l'endroit permet du moins de penser que c'est là que l'armée d'invasion a dû fixer son centre, en face de Gabaa de Benjamin où s'était groupée l'armée d'Israël. Saül, à l'approche de l'ennemi dont il ne pouvait soutenir le choc, à cause de l'infériorité numérique de sa troupe, avait en effet



161. — *Mukhmas.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

III. HISTOIRE. — 1° Machmas est célèbre dans l'histoire d'Israël par l'exploit de Jonathas, fils aîné de Saül, accompli sur son territoire, dans la première guerre soutenue contre les Philistins. Aussitôt après son élection, le nouveau roi s'était empressé, avec les deux mille hommes qu'il avait gardés, d'occuper « Machmas et la montagne de Béthel », c'est-à-dire toute la région montagneuse du versant oriental, depuis la vallée au sud de Machmas, aujourd'hui l'*ouâd 'es-Soucînît,* jusqu'à Béthel et aux monts presque inaccessibles sur lesquels s'élèvent maintenant *Taïbèh,* et *Kefr-Malik* et qui prolongent la montagne de Beitin au nord-est. I Reg., XIII, 2. Jonathas, avec les mille hommes que son père lui avait laissés, avait attaqué et détruit le poste des Philistins de Gabaa, en face de Machmas, de l'autre côté de la vallée, et s'y était établi. Les Philistins avaient aussitôt réuni une armée formidable : elle était composée, d'après le texte actuel, de trente mille chariots, mais il faut sans doute lire trois mille, nombre auquel correspondent les six mille cavaliers de la troupe, c'est-à-dire les six

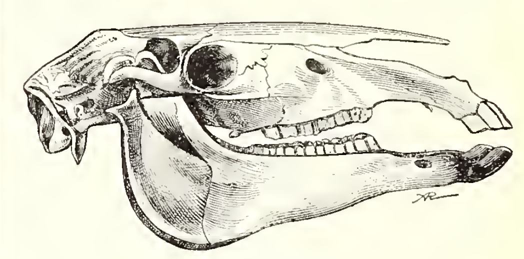
abandonné Machmas et s'était replié sur Gabaa où était déjà son fils Jonathas. I Reg., XIII, 15-16. Un poste (*maṣṣab*) de Philistins avait été détaché du gros de l'armée pour garder le passage entre Machmas et Gabaa (*ma'âber Mikmâš*). C'est le sens du ŷ. 23 de l'hébreu, différemment rendu par les Septante et la Vulgate. Selon les premiers « [un détachement] sortit de la station des étrangers au delà de Machmas », d'après la version latine « la station des Philistins sortit pour passer vers Machmas ». Les traductions sont peu d'accord avec le contexte ou peu intelligibles. Le texte hébreu, justifié par la nature du terrain, paraît le seul exact. — Jonathas cependant, voyant la petite armée de Saül se dissoudre de jour en jour et las d'attendre, résolut d'attaquer le poste établi sur le bord de la vallée. « Viens et passons au poste (*maṣṣab*) des Philistins qui est de l'autre côté, » dit le jeune guerrier à son écuyer. « Or, il y avait, ajoute le récit, entre les passages (la descente et la montée) par où Jonathas cherchait à passer vers le poste des Philistins, des blocs de rocher élevés, un au passage

d'un côté et l'autre au passage de l'autre côté ; le nom de l'un était *Bôṣêṣ* et le nom de l'autre *Ṣénêh* ; l'un des blocs se dressait au nord, du côté de Machmas, l'autre au sud du côté de Gabaa. Voir BOSÈS, t. I, col. 1856, et SÉNÉ. Jonathas dit donc au jeune homme qui portait ses armes : « Viens passons jusqu'au poste de ces incirconcis, peut-être le Seigneur fera-t-il quelque chose pour nous, car il ne lui est pas difficile de sauver avec un grand ou avec un petit nombre. » L'écuyer suivit généreusement son maître. Quand les Philistins les aperçurent ils leur crièrent : « Montez vers nous et nous vous ferons connaître quelque chose. » Jonathas avait convenu de s'avancer sur ces paroles qu'il regardait comme un indice divin de l'assistance de Dieu. S'aidant des mains et des pieds ils atteignirent le bord supérieur de la vallée. Vingt hommes tombèrent les uns après les autres sous leurs coups. Le gros de l'armée, campé plus loin, au nord de Machmas, crut sans doute être surpris par l'armée de Saül ; une terreur panique s'empara des Philistins qui prirent aussitôt la fuite. Les sentinelles de Saül placées de l'autre côté de la vallée s'aperçurent du tumulte et avertirent le roi, Saül et sa troupe poussèrent un grand cri et accoururent rejoindre Jonathas et son écuyer dont l'absence venait d'être constatée. En arrivant à Machmas, ils trouvèrent que les Philistins avaient tourné leurs armes les uns contre les autres. Une multitude d'Israélites qui avaient dû suivre les Philistins, ainsi qu'un grand nombre d'autres cachés dans les montagnes voisines d'Éphraïm, s'unirent à leurs frères et renforcèrent l'armée de Saül qui s'éleva ainsi jusqu'à dix mille hommes. Le champ du combat fut entre Machmas et Béthaven. La déroute des ennemis fut complète. Les Israélites les poursuivirent jusqu'à Aïalon, au pied des montagnes, à trente kilomètres environ de Machmas, où ils durent s'arrêter épuisés de fatigue et de faim. On sait comment Saül, s'élançant contre les Philistins, avait interdit à ses hommes de prendre aucune nourriture avant la défaite de l'ennemi et, comment Jonathas, le héros de la journée, qui ignorait les imprécations de son père, manqua être mis à mort pour avoir goûté un peu de miel dans la poursuite et comment il fut sauvé par l'intervention du peuple. I Reg., XIV. — 2° Isaïe, X, 28-29, traçant prophétiquement la marche de l'armée assyrienne conduite par Sennachérib et s'avançant contre Jérusalem, la voit arriver à Aiath, à Magron et à Machmas, où elle laisse ses bagages, sans doute pour n'être pas embarrassée et retardée au passage difficile du ravin ; elle franchit alors la vallée (*'abrou ma'ăbrâh*) et arrive à Gabaa où elle s'arrête pour la nuit. L'histoire ne raconte pas la réalisation de la prophétie. — 3° Parmi les Juifs revenus de Babylonie avec Zorobabel (vers 536 avant J.-C.) se trouvaient cent vingt-deux hommes de Machmas. I Esd., II, 27 ; II Esd., VII, 31. La ville fut repeuplée par des Benjamites, probablement les précédents ou une partie d'entre eux. II Esd., XI, 31. — 4° Jonathas Machabée, après avoir battu le général gréco-syrien Bacchide et avoir traité avec lui, choisit Machmas pour sa résidence (vers 158 avant J.-C.). Il y demeura quelque temps gouvernant le peuple et exerçant sa sévérité contre les impies, les Juifs apostats ou hellénisants. I Mach., IX, 73. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, 1, 6. Machmas demeura renommée chez les rabbins pour l'excellence de son blé. Mischna, *Menahoth*, IX, 1 ; cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 154. — Elle était encore, au IVe siècle, un grand village. Eusèbe, *Onomasticon*, p. 284. — Mukhmas n'a actuellement pas plus de cent cinquante habitants, tous musulmans et cultivateurs. L. HEIDET.

MACHMÉTHATH (hébreu : *ham-Mikmeṭaṭ* ; Septante : Ἰκασμών ; *Alexandrinus* : Μαχθώθ), ville frontière entre la tribu d'Éphraïm et la demi-tribu de Manassé cisjordanique. Jos., XVI, 6 ; XVII, 7. Le site en est incertain. V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 347, à la suite du moine Burchard, est porté à l'identifier avec le village actuel de *Kakoun* ou *Qaqoun*, situé sur une colline de 80 mètres d'altitude, dans la plaine de Saron, au sud-est de Césarée, au nord-ouest de *Sébastîyéh* (Samarie). M. Guérin s'appuie sur ce qu'il résulte des deux passages de Josué que Machméthath était sur la frontière de Manassé et d'Éphraïm vers le nord et du côté de la mer et que cette position convient assez bien à celle de Kakoun. De plus, ce village est peu éloigné, au nord, de l'un des ouadis dont la jonction constitue le *Nahr el-Falek*. Or, le *Nahr el-Falek* peut être identifié avec le *Naḥal Qânâh* (Vulgate : *Vallis arundineti*), qui formait la limite de Manassé cisjordanique et d'Éphraïm dans ces parages. Jos., XVI, 8 ; XVII, 9. Cf. F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre-Sainte*, 1877, p. 213. On objecte contre cette opinion que Kakoun est trop loin de Sichem. D'après d'autres géographes, le nom de Machméthath, étant précédé en hébreu de l'article, ne désigne pas une ville, mais une région qu'ils supposent être la plaine d'*el-Makhnah*, au sud-est de Sichem. H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, 1903, p. 434. Voir MANASSÉ OCCIDENTAL (TRIBU DE).

F. VIGOUROUX.

MACHOIRE (hébreu : *leḥî* ; Septante : σιαγών ; Vulgate : *maxilla*), pièce osseuse dans laquelle sont plantées les dents. Cette pièce se compose de deux ossements, le maxillaire supérieur et le maxillaire inférieur, mis en mouvement pour la mastication et la parole par une série de muscles masticateurs, abaisseurs et élévateurs, et recouverts par les joues. — 1° Dans plusieurs passages, la mâchoire de l'homme est considérée comme un instrument de violence, par comparaison avec la mâchoire des bêtes féroces. C'est pourquoi le Seigneur brise la mâchoire des ennemis, Ps. III. 8, ou met le mors dans les mâchoires de ceux qui lui sont rebelles, afin de les soumettre à sa volonté. Is., XXX, 28 ; Ezech., XXIX, 4 ; XXXVIII, 4. D'autres fois, les mâchoires sont prises pour les joues, auxquelles elles donnent leur forme. Les larmes de la veuve coulent sur sa mâchoire et de là remontent jusqu'au ciel. Eccli., XXXV, 18, 19. Notre-Seigneur conseille à celui qui est frappé sur la mâchoire droite de tendre la gauche. Matth., V, 39 ; Luc., VI, 29. Dans quelques autres textes, les versions se servent du mot mâchoire là où l'hébreu parle de bouche, Ps. XXXI, 9 ; Ose., XI, 4, ou de joue. III Reg., XXII, 24 ; II Par., XVIII, 23 ; Job, XVI, 11 ; Lam., I, 2 ; III, 30 ; Mich., V, 1. Voir JOUE, t. III, col. 1700. — 2° Les mâchoires des animaux offerts en sacrifice font partie des morceaux attribués aux prêtres. Deut., XVIII, 3 (texte hébreu). — On ne peut point percer la mâchoire du crocodile avec le harpon pour s'emparer de lui. Job, XL, 21 — Fait prisonnier par les Philistins, et arrivé à un endroit appelé Lechi, c'est-à-dire « mâchoire », voir LECHI, col. 145, et DENT, t. II, col. 1382, Samson mit la main sur une mâchoire d'âne encore



162. — Mâchoire d'âne.
D'après Milne-Edwards, *Zoologie*, Paris, 1884, p. 212.

fraîche et s'en servit pour frapper mille ennemis. Jud., XV, 14-16. Cf. J. Seiferheld, *De maxilla asini*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 569-578. Cette mâchoire était *teriyâh*, « fraîche, » non desséchée,

et par conséquent encore parfaitement solide; Septante : ἐξεῤῥιμμένη, « mise dehors, » gisante; Vulgate : *quæ jacebat*, « qui gisait, » mais avec addition des mots : *id est, mandibulam*, « c'est-à-dire une mandibule. » Chez les jumentés, le maxillaire inférieur a une forme telle, que, saisi du côté des incisives, il peut constituer un marteau redoutable entre des mains robustes (fig. 162). Il est probable que Samson ne se servit que de la moitié gauche ou droite de la mâchoire. Le maxillaire supérieur est moins solide et sa forme se prêtait beaucoup moins bien à l'usage que voulait en faire Samson. Sur la mâchoire d'âne de Samson, voir Léchi, col. 145.

H. Lesêtre.

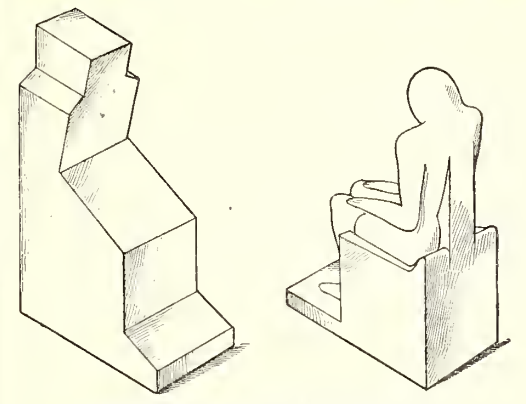
MACKNIGHT James, érudit anglais protestant, né à Irvin, en 1721, mort à Édimbourg en 1800. Il étudia d'abord à Glasgow, puis à Leyde, et se fit admettre parmi les presbytériens. Après avoir desservi plusieurs églises, il fut en 1772 nommé ministre à Édimbourg. Il publia de nombreux ouvrages qui lui valurent une grande réputation parmi ses coreligionnaires et dans lesquels il favorise les doctrines d'Arminius. Nous ne citerons que les suivants : *Harmony of the four Gospels, containing a complete history of the life of Christ, chronologically arranged in the words of the Evangelists,* 2 in-4°, Londres, 1756; *The truth of the Gospel history*, in-4°, Londres, 1763 ; *Literal translation from the greek of all apostolical Epistles, with a commentary and notes*, 4 in-4°, Édimbourg, 1795. En tête de ce dernier travail se trouve une Vie de J. Macknight, publiée par son fils. — Voir Orme, *Biblioth. biblica,* p. 299.

B. Heurtebize.

MAÇON (hébreu, au pluriel : *gôdrîm;* Septante : τειχισταί, οἰκοδόμοι; Vulgate : *cæmentarii*), ouvriers qui bâtissent. La Sainte Écriture parle assez souvent de constructions de villes, de maisons, de murs, d'autels, etc. Les détails qu'elle fournit sur les travaux de maçonnerie sont néanmoins peu nombreux.

1° *Premiers maçons.* — Dans les premiers temps, les hommes rassemblés dans la plaine de Sennaar construisent leur tour de Babel avec des briques, qui tiennent lieu de pierres, et du bitume, *ḥêmor*, qui leur sert de mortier, *ḥomér*, πηλός, *cæmentum*. Gen., xi, 3; cf. Exod., i, 14; Nah., iii, 14. Voir Bitume, t. i, col. 1803; Brique, col. 1929.

2° *Maçons en Égypte.* — En Égypte, les Hébreux furent employés à la construction des villes de Phithom et de Ramessès. Exod., i, 11-14. Voir Corvée, t. ii, col. 1031. Ces constructions se faisaient en briques de simple limon ou mélangées de paille et de fragments de roseaux. Cf. t. i, col. 1931-1933 et la figure vis-à-vis la col. 1932. Voici comment s'exécutait, à l'aide de ces briques, le travail de maçonnerie. A cause des inondations du Nil et de l'instabilité du sol, on commençait par élever un tertre permettant d'établir la construction définitive au-dessus du niveau des crues. « On construisait des murs très épais en briques crues, qui s'allongeaient sur le sol, à une certaine distance les uns des autres, en lignes parallèles; on en bâtissait d'autres qui étaient perpendiculaires aux premiers, de manière à dessiner sur le terrain une sorte de damier; on remplissait ensuite les intervalles avec de la terre, avec de la pierre, avec tout ce que l'on avait sous la main. C'était sur cette espèce de socle que posaient les fondations des édifices. La maison trouvait là une base solide que ne lui aurait pas fournie la terre meuble de la plaine. » G. Perrot, *L'architecture civile de l'ancienne Égypte*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1881, p. 621, 622. A Phithom, on a retrouvé le mur d'enceinte, en briques crues, entourant à peu près quatre hectares de terrain. A l'intérieur sont des entrepôts, de forme rectangulaire, avec des murs de briques de deux à trois mètres d'épaisseur, sans portes latérales, et ne présentant d'accès que par leurs toits voûtés. « Ces murs sont remarquablement bien bâtis, avec du mortier entre les couches de briques. » Éd. Naville, dans l'*Egypt Exploration Fund, Report of the first general meeting*, 1883, p. 12; cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. ii, p. 264-276. Les recherches de M. A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Égyptiens,* in-4°, Paris, 1904, permettent de se rendre mieux compte des procédés employés par les constructeurs égyptiens. Le bois très rare dans un pays où la végétation forestière fait défaut, ne figure pour ainsi dire pas dans les constructions. La brique crue, faite avec le limon de la vallée du Nil, mélangé de menus déchets de paille, sert exclusivement. La rareté du combustible rendait la cuisson si dispendieuse, qu'on ne construisait en briques cuites que les ouvrages en contact habituel avec l'eau, tels que les aqueducs, les murs de quai, etc. On combattait les effets de l'humidité sur les briques crues par le vide des joints verticaux et l'interposition entre les assises de pailles d'alfa et de sable. Cette disposition permettait au mur de se déformer sans grand risque de rupture, quand il reposait, comme c'était l'ordinaire, sur un mauvais fond et sans presque aucune fondation, les couches plus profondes étant

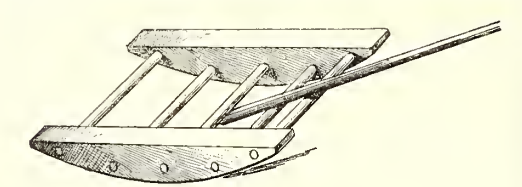


163. — Bloc scié pour préparer une statue.
D'après Choisy, *L'art de bâtir chez les Égyptiens*, 1904, fig. 48, p. 59.

aussi peu stables que celles de la surface. Quand les murs devaient avoir une certaine épaisseur et un développement considérable sur un plan incliné, on leur donnait un profil ondulé, de manière que des travées plongeantes, se succédant à intervalles plus ou moins rapprochés dans la longueur du mur, fissent obstacle aux glissements. On construisait les murs sans échafaudage, comme l'indique l'absence des trous de boulins. L'extrémité du mur en construction était laissée à l'état de gradins pour servir d'escalier aux maçons, et quand ceux-ci arrivaient au terme de leur travail, ils n'avaient qu'à rassembler les derniers matériaux nécessaires à l'achèvement sur le sommet du mur déjà construit et ensuite à les faire descendre sur les assises à terminer. On construisait les voûtes sans cintrage, le bois manquant pour cela, mais à l'aide d'un mur élevé provisoirement jusqu'au profil de la voûte. Pour les exécuter en pierre, on posait les dalles à plat de manière à former des encorbellements progressifs jusqu'à l'achèvement de la voûte. Les outils employés à la taille de la pierre étaient de bronze et entamaient difficilement les blocs. Parfois, comme quand il s'agissait d'une statue, on remplaçait un abatage onéreux de matériaux par le sciage au sable. Dans une première rainure creusée au ciseau, on répandait du sable quartzeux qu'on arrosait d'eau et qu'une sorte de scie de fer ou de bronze, comme celles de nos scieurs de pierres, mettait en mouvement par un va-et-vient, et faisait agir à frottement assez dur sur le fond de la rainure. A longueur de temps, le bloc se trouvait scié suivant un certain plan. On procédait

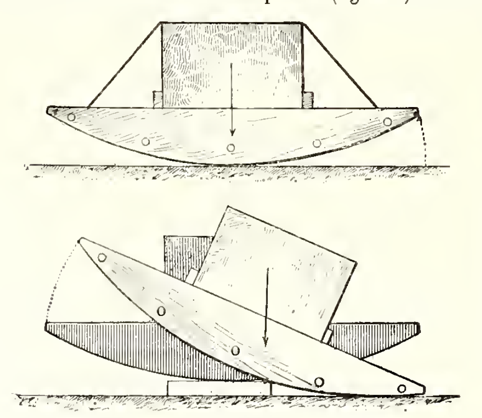
de même sur d'autres plans, de manière qu'il ne restât plus au bloc, destiné à devenir une statue, que la portion de calcaire, de grès ou de granit que le ciseau seul pouvait abattre pour obtenir le relief désiré. La figure 163 montre un bloc ainsi préparé. Les édifices de pierre, à fondations insignifiantes, ont une structure des plus rudimentaires; on se contentait de poser des dalles plafonnantes sur des murs ou sur des architraves portées par des colonnes. Les dimensions adoptées correspondent à un travail de la matière voisin de celui qu'on admet aujourd'hui comme limite de sécurité.

Il est intéressant de connaître les procédés employés par les ingénieurs égyptiens pour le transport et l'élévation des blocs, procédés qui donneront l'idée de ce qui a pu se faire à Jérusalem pour la construction des édifices salomoniens. Le temps et la main-d'œuvre ne manquaient pas. L'outillage se réduisait au levier, employé sous la forme d'une espèce d'ascenseur oscillant (fig. 164)



164. — Ascenseur oscillant.
D'après Choisy, *L'art de bâtir*, fig. 63, p. 80.

qu'on avait remarqué depuis si longtemps dans les dépôts de fondation, mais dont on ne s'expliquait pas l'usage. C'est M. G. Legrain, inspecteur de Karnak, qui a découvert son mode d'emploi. Le bloc était chargé sur l'appareil au moyen de rouleaux et d'un plan incliné. Le cheminement sur traîneau était facile, grâce au nombre des bras et à la nature du sol très ferme et très plat, qu'on arrosait d'ailleurs pour le rendre glissant, ainsi que le montrent certaines peintures (fig. 166). A pied d'œuvre, on faisait osciller l'ascenseur au moyen du levier et on le calait avec une pierre (fig. 165). Grâce à

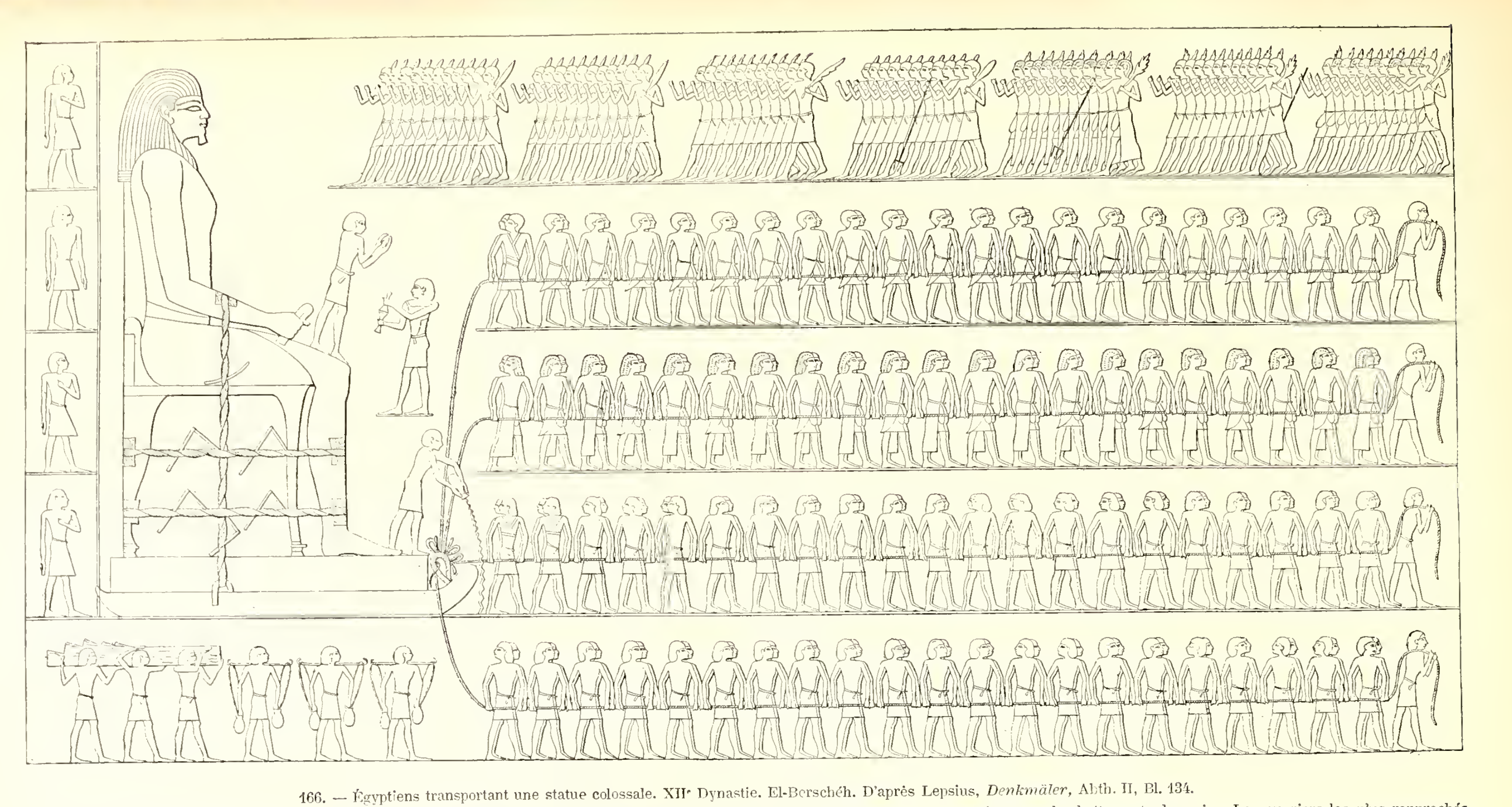


165. — Manœuvre de l'ascenseur oscillant.
D'après Choisy, *ibid.*, fig. 67, p. 82.

ce procédé, un bloc de 1 500 kilogrammes peut, à chaque oscillation, être élevé de $0^{m}12$ par un effort de 200 kilogrammes, aisément fourni par le poids de trois hommes appliqué à l'extrémité du levier. La manœuvre s'exécutait par échelons et calages successifs. La trace de ces échelons a été retrouvée sous forme de gradins de terre, partiellement effondrés, encore accolés aux faces de certains pylônes, notamment à Karnak. Cette explication répond bien aux détails fournis par Hérodote, II, 125, sur la construction de la pyramide de Chéops. Après avoir parlé de la grande chaussée que l'on mit dix ans à construire pour transporter les matériaux depuis le Nil jusqu'à l'emplacement choisi, il ajoute : « Cette pyramide fut construite en forme de degrés. Quand on eut commencé à la construire de cette manière, on éleva de terre les autres pierres et, à l'aide de machines faites de courtes pièces de bois, on les monta sur le premier rang d'assises. Quand une pierre y était parvenue, on la mettait sur une autre machine qui était sur cette première assise; de là on la montait par le moyen d'une autre machine, car il y en avait autant que d'assises. Peut-être aussi n'avaient-ils qu'une seule et même machine facile à transporter d'une assise à l'autre, toutes les fois qu'on avait ôté la pierre. » La machine mentionnée par Hérodote n'est vraisemblablement autre que l'ascenseur oscillant. Pour la mise en place des obélisques, on commençait par les amener horizontalement sur un terre-plein artificiel construit au-dessus de leur base, puis on creusait ce terre-plein du côté du pied de l'obélisque, et à la terre on substituait du sable qu'on retirait ensuite graduellement, de manière que l'immense bloc, pivotant doucement autour d'un tourillon sur lequel il appuyait par son milieu, arrivât peu à peu à l'aplomb de sa base (fig. 167). Enfin, pour la mise en place définitive des blocs et des obélisques, on disposait entre ceux-ci et leur base des sacs de sable sur lesquels la masse appuyait provisoirement. Ensuite on éventrait ces sacs, le sable s'échappait et la masse descendait. Des sachets de sable logés en rainure recevaient alors la charge, ce qui permettait d'enlever la toile des sacs. Les sachets, ouverts à leur tour, laissaient dans la rainure leur toile et leur contenu, et le bloc reposait directement sur sa base. M. Choisy a constaté l'existence de cette rainure à la base d'un des obélisques de Karnak, enfouie sous terre depuis des siècles. Cf. M. d'Ocagne, *L'art de bâtir chez les Égyptiens*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, janvier 1904, p. 179-194. Ces divers procédés des ingénieurs égyptiens n'ont pas dû rester étrangers aux Phéniciens, entrepreneurs de constructions pour le compte des Hébreux et d'autres peuples de l'antiquité.

3° *Maçons chaldéens.* — En Chaldée, des règlements étaient imposés aux constructeurs de maisons. Plusieurs articles des lois d'Hammurabi les concernent : 228, quand l'architecte a achevé une maison dans de bonnes conditions, il a droit à un salaire de deux sicles d'argent par *sar* de maison; 229, si la maison n'est pas solide, s'écroule et tue le propriétaire, l'architecte est passible de la peine de mort; 230, si elle tue le fils du propriétaire, le fils de l'architecte est passible de la même peine; 231, si elle tue un esclave, l'architecte en doit un autre au propriétaire; 232, si, en tombant, la maison détruit l'avoir du propriétaire, l'architecte est obligé de le dédommager en conséquence et de reconstruire la maison à ses frais; 233, enfin si un mur n'a pas reçu assez d'épaisseur et s'écroule, l'architecte est tenu de le mettre en bon état à son compte. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, Paris, 1902, p. 102, 103, 157. Si de telles lois n'existaient pas chez les Hébreux, il est probable qu'à partir de leur établissement en Chanaan, ceux-ci, à l'exemple de leurs ancêtres, prirent leurs garanties contre les malfaçons des constructeurs de maisons. La loi du talion, en vigueur chez eux, Exod., XXI, 23-25, les autorisait sans doute à exiger des compensations même corporelles, à la suite des accidents survenus par la faute des tiers.

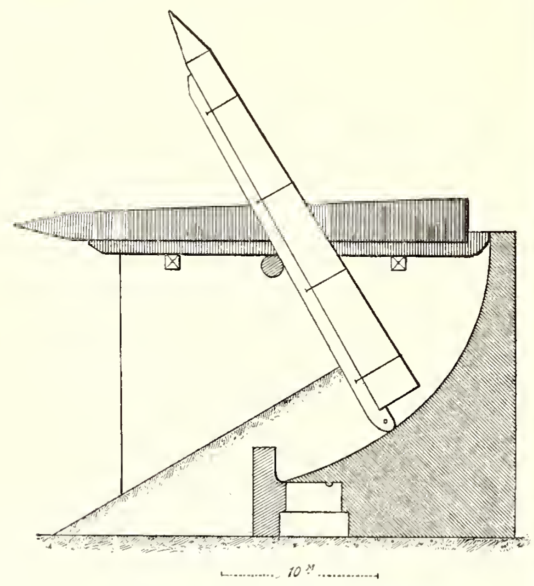
4° *Maçons en Palestine.* — 1. Les maçons proprement dits n'apparaissent chez les Hébreux que quand il faut construire le Temple. David laissa à son fils un grand nombre d'ouvriers « taillant et travaillant la pierre et le bois », τεχνῖται καὶ οἰκοδόμοι λίθων, *latomi et cæmentarii.* I Par., XXII, 15. Ceux qui taillaient la pierre et ceux qui bâtissaient étaient considérés comme appartenant au même métier. Quand on se mit à la construction du



166. — Égyptiens transportant une statue colossale. XII[e] Dynastie. El-Berschéh. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 134.

La statue est attachée sur un traineau avec des cordes. Un homme, debout sur les genoux de la statue, dirige les mouvements des ouvriers par des battements de mains. Les ouvriers les plus rapprochés de lui dans les quatre escouades de travailleurs ont les yeux fixés sur lui, pour se rendre compte de ses ordres et les transmettre sans doute aux autres qui regardent en avant. Devant la statue, un homme, debout par terre, semble lui faire une offrande. En avant, sur le piédestal de la statue, un autre homme arrose le sol pour le rendre glissant. Quatre escouades d'esclaves, de 43 hommes chacune, tirent la statue avec des cordes. En haut de la gravure, sept groupes de soldats. Au bas, à gauche, six hommes portant sans doute de l'eau et des pièces supplémentaires. Derrière, des intendants ou des suppléants de corvée.

Temple, les pierres furent taillées par les gens (*benê*, υἱοί, « les fils ») de Salomon et les gens d'Hiram; la Vulgate les appelle *cæmentarii*. Puis les *Giblîm*, *Giblii*, préparèrent les bois et les pierres pour bâtir. III Reg., v, 18 (32). Les Gibliens étaient les habitants de Gébal, ville de Phénicie. Voir Gébal, t. iii, col. 138. Les hommes de Gébal avaient une grande habileté pour élever des constructions importantes, ainsi qu'en font foi les monuments qu'ils ont laissés après eux. Cf. t. iii, fig. 27, 28, col. 141, 142. Ils dirigèrent la maçonnerie des édifices de Salomon. Sous Joas, des maçons, *gôdrîm*, τειχισταί, *cæmentarii*, travaillent à la réparation du Temple.



167. — Mise en place d'un obélisque.
D'après Choisy, *L'art de bâtir*, fig. 95, p. 124.

IV Reg., xii, 11 (13). D'autres *gôdrîm* sont appliqués au même travail sous Josias. IV Reg., xxii, 6; II Par., xxxiv, 11. Au retour de la captivité, les *ḥoṣbîm*, τέκτονες, *cæmentarii*, maçons qui taillent la pierre et qui la posent, refirent les fondements du Temple. I Esd., iii, 7, 10.

2. Dans leurs constructions, les maçons employaient le mortier. Voir Mortier. Pour les édifices importants, ils se servaient de pierres équarries et bien appareillées, Is., ix, 10; Lam., iii, 9; Am., v, 11, parmi lesquelles les pierres d'angles étaient choisies avec soin. Job, i, 19; Ps. cxviii (cxvii), 22; Matth., xxi, 42; Marc., xii, 10; Luc., xx, 17; I Pet., ii, 7. Ils disposaient les poutres de bois en même temps que s'élevait la maçonnerie. III Reg., v, 18 (32); Hab., ii, 11. Les maisons de la campagne n'avaient souvent que des murailles de torchis, qu'il était facile de percer. Matth., xxiv, 43. Dans les plaines de la Séphéla et de Saron, sur le bord de la mer, la pierre fait défaut et l'on y construit encore aujourd'hui les maisons des villages en briques crues ou en pisé. Les maçons habiles veillaient à établir leurs constructions solidement, Matth., vii, 24, 26; Luc., vi, 48, mais sans y réussir toujours. Luc., xiii, 4. Les mêmes ouvriers faisaient les réparations, particulièrement dans les maisons où l'on constatait la lèpre des pierres. Lev., xiv, 40-42. Ils relevaient les ruines, Is., lviii, 12, et rétablissaient les murs écroulés. Nah., iii, 14. — Sur les outils employés par les maçons, voir Corde, *qâv*, t. ii, col. 966, et col. 967, fig. 344; Équerre, col. 1902; Fil a plomb, col. 2244 (le mot *cæmentarius* dans Amos, vii, 7, 8, est une addition de la Vulgate); Hache, t. iii, col. 389; Marteau, Scie, Truelle. H. Lesêtre.

MACPÊLAH (hébreu : *Makpêlâh*, « chose double, » de la racine *kâfal*, « doubler »), nom hébreu de la caverne qu'Abraham acheta d'Éphron l'Héthéen, pour y ensevelir Sara, son épouse, et où il fut lui-même plus tard enterré, ainsi qu'Isaac et Rébecca, Jacob et Lia.

I. Nom. — Le nom de Macpêlah se lit au livre de la Genèse seulement où il est cité cinq fois : une fois seul comme nom de lieu, *bam-Makpêlâh*, « à Macpêlah, » xxiii, 17; deux fois comme nom de la caverne, *me'ârat ham-Makpêlâh*, « la caverne de Macpêlah, » xxiii, 9, et xxv, 9; deux autres fois comme nom du champ où se trouvait la caverne, *śâdêh ham-Makpêlâh*, « le champ de Macpêlah, » xlix, 30, et l, 13. Dans les trois cas, les Septante traduisent constamment par « la caverne double », τὸ σπήλαιον τὸ διπλοῦν, ou, xxiii, 17, ἐν τῷ διπλῷ σπηλαίῳ. La Vulgate a adopté la traduction identique *spelunca duplex*. La version samaritaine reproduit ce nom même dans sa forme araméenne *Makfêltah*, tandis que le targum d'Onkélos lui conserve sa forme hébraïque. Les autres versions anciennes suivent généralement l'exemple des Septante et de la Vulgate. Dans les versions modernes le nom est encore transcrit *Macpêlah* et *Machpêlah*. — Dans le texte hébreu, Macpêlâh semblerait avoir été le nom primitif de la région, donné ensuite au champ d'Éphron, puis à la caverne qui s'y trouvait, si l'étymologie ne paraissait pas mieux convenir à la caverne, ainsi que l'ont pensé la plupart des interprètes et comme semble l'indiquer l'état de la grotte sépulcrale elle-même.

II. Situation et identité. — Macpêlah se trouvait, selon l'expression de l'Écriture, *lifnê Mamrê'*, Gen., xxiii, 17, 20, ou *'al-penê Mamrê*, xxv, 9; xlix, 30; l, 13, κατὰ πρόσωπον ou ἀπέναντι ou κατέναντι Μαμβρῆ, « en face, vis-à-vis, devant Mambré » d'après les Septante et d'après la Vulgate qui traduit par *respiciens Mambre*, xxiii, 17; *quæ respiciebat Mambre*, ibid., 19; *e regione Mambre*, xxv, 9; *contra Mambre*, xlix, 30; *contra faciem Mambre*, l, 13. Le sens de ces diverses locutions ne peut pas être plus strict que celui de l'expression originale *lipnê* dont la signification est souvent simplement, « en avant de, à une certaine distance de, » c'est celle qui lui attribue ici l'antique tradition indiquant les tombeaux de Macpêlah, à 3 kilomètres et demi environ, au sud du *ḥâram ramét el-Khâlîl*, l'ancien Mambré, et dans la vallée où est bâtie la ville actuelle d'Hébron. Tous les anciens documents sont en effet unanimes à indiquer à cette place le monument sépulcral du patriarche vénéré de tous. — L'historien Josèphe, parlant du chêne ou térébinthe près duquel avait habité Abraham, c'est-à-dire de Mambré, l'indique non loin, οὐ πόρρω, de la ville d'Hébron. *Ant. jud.*, I, x, 4. Nommant ailleurs cette ville où résidèrent ce patriarche et les ancêtres des Juifs et « où se voient encore leurs monuments sépulcraux », il place « le térébinthe à six stades de la ville ». *Bell. jud.*, IV, ix, 7; cf. *Ant. jud.*, I, xiv. Il faut lire, croit-on, « seize stades. » Voir Mambré. Cette dernière est la distance qui, d'après les écrivains postérieurs à Josèphe, sépare réellement Hébron, où sont les sépulcres des patriarches, de Mambré. « Il y a 2 milles (= 16 stades ou 2 292 mètres) du térébinthe à Hébron; c'est là qu'est le monument commémoratif où ont été déposés Abraham, Isaac, Jacob, Sara, Rébecca et Lia, » dit le pèlerin de Bordeaux, venant du nord. *Itinerarium*, t. viii, col. 792. Eusèbe de Césarée, plaçant « le village de Bethanim à 2 milles du térébinthe (c'est-à-dire, ajoute saint Jérôme dans sa traduction, du tabernacle d'Abraham [ou de Mambré]) et à 4 milles d'Hébron », indique par là la même distance de 2 milles de Mambré à Hébron « où l'on montre son mausolée ». *Onomasticon*, aux mots 'Αρι et *Ain*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 58, 59; t. xxiii, col. 870, et aux mots 'Αρβώ et *Arboc*, *Onomasticon*, ibid., p. 54, 55; t. xxiii, col. 862. Voir aussi le pèlerin Théodose, *De*

Terra Sancta, dans *Itinera latina,* Genève, 1877-1880, p. 70; saint Areulfe, dans Adamnan, *De locis sanctis,* l. II, c. VII, t. LXXXVIII, col. 797-798; Pierre Diacre, bibliothécaire du Mont-Cassin, *De locis sanctis,* t. CLXXIII, col. 1123; le pèlerin Sévulf, en 1102, *Voyage,* dans *Recueil de voyages et mémoires* publiés par la Société de géographie de Paris, t. IV, p. 849; l'hégoumène russe Daniel, *Vie et pèlerinage,* dans *Itinéraires russes en Orient,* traduction de la baronne Khitrowo, Genève, 1889, p. 44; le pèlerin juif Benjamin, de Tudèle, *Itinéraire,* édit. L'Empereur, Leyde, 1733, p. 48; le dominicain Burchard, *Descriptio Terræ Sanctæ,* dans *Peregrinationes medii ævi quatuor,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 91; le rabbin Estori ha-Parchi vers la fin du XIIIe siècle, *Caftor va-Phéraeh,* édit. Luncz, Jérusalem, 1881-1883, p. 299; le musulman Mugir ed-Din, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron,* édit. du Caire, 1283 (1866), p. 424-425. — Le *Mesdjed* ou *ḥaram el-Khalîl,* « la mosquée » ou « le sanctuaire d'el-Khalîl » (nom par lequel les musulmans désignent ordinairement le patriarche Abraham) et, où l'on vénère aujourd'hui les monuments sépulcraux des patriarches (voir t. III, fig. 120, col. 559), est vers le sud-est de la ville actuelle, au quartier extrême de la ville appelé lui-même *ḥâret el-ḥaram,* « le quartier du sanctuaire. »

Le *ḥaram* est dominé, au nord, par une montagne au sommet de laquelle se trouve la ruine appelée *Namrê';* la montagne se prolonge jusqu'au petit plateau où l'on voit deux murs d'une vieille enceinte appelés *ḥaram râmet el-Khalîl,* « le sanctuaire de la colline du Bien-Aimé: » c'est l'emplacement traditionnel du campement d'Abraham, ou Mambré. La distance de ce lieu jusqu'à l'entrée de la petite ville d'*el-Khalîl* ou Hébron et jusqu'au pied du *Djébel er-Remeidéh* qui fut, croit-on, l'assiette de l'antique Hébron, est de 3 kilomètres et de près de 4 jusqu'au *ḥaram el-Khalîl,* ou à la mosquée. Le *Djébel er-Remeidéh,* au sommet duquel est une ancienne ruine connue sous le nom de *deir el-'Arbaîn,* « le couvent des Quarante [martyrs], » est à l'ouest de la ville et l'espace entre sa base et la mosquée est d'un peu moins de 500 mètres. Le sanctuaire est au côté septentrional de la vallée dans laquelle est bâtie la ville actuelle d'*el-Khalîl.* Voir t. III, fig. 118, col. 555. L'identité de l'emplacement du *ḥaram el-Khalîl,* ou mosquée d'Abraham, avec le champ de Macpélah renfermant la caverne où furent ensevelis les patriarches, est universellement admise.

III. Description. — Le sanctuaire d'Hébron (t. III, fig. 120, col. 559) comprend trois parties distinctes: 1° la muraille d'enceinte monumentale; 2° la mosquée avec diverses constructions annexes contenues dans l'enceinte; 3° le caveau creusé dans le roc sous le sol de la mosquée et renfermant les sépulcres des patriarches.

1° *La muraille du ḥaram el-Khalîl.* — Ce mur « un des monuments les plus intéressants de la Palestine et du monde », dit M. de Vogüé, *Églises de Terre-Sainte,* Paris, 1860, p. 344, est un parallélogramme rectangle, orienté du nord-ouest au sud-est. Il mesure 63m80 de longueur et 36 mètres de largeur; sa hauteur est d'environ 15 mètres, du côté du sud-ouest, le plus élevé des quatre. Les faces de l'enceinte ne sont pas planes, mais ornées de pilastres engagés. La face regardant le sud-ouest est unie jusqu'à la hauteur de 4 ou 5 mètres, où elle forme une plinthe oblique sur laquelle s'appuient les pilastres d'aplomb avec la partie inférieure qui leur sert de base. Le nombre des pilastres est de 15 sur les grandes faces et de 8 sur les autres. Leur hauteur est d'environ 10 mètres, leur largeur de 1m10, et leur profondeur de 0m20. Le mur est couronné d'un simple filet carré s'avançant en saillie en forme de corniche. L'appareil de la muraille, selon MM. Mauss et Salzmann, est identique à celui du *ḥaram* de Jérusalem, avec cette différence que le travail du *ḥaram* d'Hébron est exécuté avec beaucoup plus de soin. Les blocs sont de grande dimension, taillés à refend et à face unie; le refend toutefois, au lieu d'être fait à la brette, est piqué, non pas à la boucharde, mais à la pointe. Les bandes lisses sont obtenues, comme à Jérusalem, par un ciseau plat entaillé qui prend toute la largeur de la bande. Les blocs des assises inférieures mesurent jusqu'à 8 mètres de longueur et 1m15 de hauteur. Ils diminuent de dimension en s'élevant et les blocs des assises supérieures n'ont plus que 1m50 de longueur sur 0m50 de hauteur. Toutes ces pierres sont munies d'un encadrement destiné à parer les joints et ces encadrements existent même sur les faces intérieures ou joues des pilastres. Les blocs sont posés sans ciment et en retrait les uns sur les autres. Leur matière est un calcaire mêlé de pétrifications de coquillages, d'insectes, de végétaux, de pierre ponce et de paillettes métalliques, très compact et très dur et paraissant avoir subi une influence volcanique; aussi, tandis que dans la plupart des édifices du pays, même de date assez récente, un grand nombre de pierres se creusent et s'émiettent, dans la muraille d'Hébron aucune, peut-on dire, ne paraît avoir éprouvé les injures du temps. La pierre de cette nature ne se trouve pas dans le district d'Hébron et Pierotti prétend avoir retrouvé dans le voisinage de la mer Morte, à 40 kilomètres de distance, la carrière d'où ont été extraits les blocs du *ḥaram* d'Hébron. *Macpélâ,* in-8°, Lausanne, 1869, p. 87-89. — Cette muraille frappe spécialement par l'aspect de haute antiquité que lui donne la couleur noire dont sont revêtus ces grands blocs, semblable à la patine d'un vieux bronze. Dans sa forme générale comme dans les détails du travail, elle diffère complètement des constructions gréco-romaines dont on retrouve des restes remarquables à *Djérasch,* à *'Ammân,* à *Bosra* et dans une multitude d'autres villes de la Transjordane, où s'établirent les colonies grecques d'Alexandre ou celles des conquérants romains; ses caractères sont essentiellement égypto-phéniciens. Elle offre une autre particularité significative. De tous les monuments remarquables ou publics de la période gréco-romaine venus jusqu'à nos jours à peu près intègres, aucun n'était sans la marque de ses fondateurs, c'est-à-dire sans une inscription indiquant la date et les origines du monument; rien de pareil ne se voit au *ḥaram* d'Hébron et personne n'y a jamais signalé d'inscription de cette nature. De ces divers caractères et indices les archéologues concluent généralement à l'origine judaïque de la muraille. C'est aussi l'attestation de la tradition locale, et l'histoire, nous le constaterons bientôt, justifie pleinement cette affirmation et ces déductions. — La muraille antique a été rehaussée, par-dessus la corniche, d'un mur à créneaux d'appareil grossier et vulgaire qui paraît d'origine arabe; elle est encore flanquée de deux minarets, œuvre des musulmans; l'un est à l'angle oriental et l'autre à l'angle occidental.

2° *La mosquée et les diverses constructions qui s'y rattachent.* — On pénètre dans l'enceinte par une porte pratiquée dans le côté de la muraille faisant face au nord-est et à laquelle on accède par de larges escaliers disposés sur trois des côtés extérieurs. Bien qu'anciens, ces escaliers sont beaucoup plus récents que le mur. L'entrée de l'enceinte est interdite aux juifs et aux chrétiens et quelques privilégiés seuls ont pu y pénétrer; c'est à eux que nous devons les détails qui nous renseignent sur l'état intérieur du *ḥaram el Khalîl.* La cour formée par la muraille est occupée par plusieurs bâtiments dont le principal est la mosquée proprement dite. Son fronton, le mur du fond bâti sur la vieille muraille et le toit en dos d'âne recouvert de lames de plomb s'élèvent au-dessus du mur crénelé et se voient du dehors. L'édifice occupe toute la largeur de la cour, qui est d'environ 28 mètres et a 20 mètres de profondeur; il est ainsi plus large que long. L'intérieur est divisé en trois nefs d'à peu près égale longueur et de même hauteur. Les voûtes

en ogive reposent sur quatre forts piliers en faisceaux couronnés de chapitaux corinthiens. Les architectes qui ont pu visiter la mosquée croient la construction l'œuvre des Croisés, à l'exception de quelques parties demeurées de l'époque bysantine. L'ameublement et l'ornementation sont ceux des autres sanctuaires musulmans. Devant les deux piliers du fond s'élèvent deux cénotaphes, ayant la forme de petits temples carrés se terminant en pyramide et recouvert de tapis de damas vert brochés d'or et d'argent : le cénotaphe de droite est celui d'Isaac et celui de gauche est dédié à Rébecca. La mosquée est précédée d'un vestibule à portique dans lequel se trouvent deux petits sanctuaires à coupole renfermant, celui à droite de la porte, le cénotaphe d'Abraham, et celui de gauche, le cénotaphe de Sara, l'un et l'autre disposés comme les monuments de la grande mosquée. Les cénotaphes de Jacob et de Lia, semblables aux précédents et établis, le premier en face du cénotaphe d'Abraham, celui de Lia en face du cénotaphe d'Isaac, se trouvent à l'extrémité de l'esplanade qui précède la mosquée, dans un bâtiment spécial. On s'y rend en traversant une cour large de 10 mètres, dans le sens de l'axe de l'enceinte, et longue de 20 mètres. Au fond de cette cour, au côté opposé à la porte de l'enceinte, est la mosquée des femmes de laquelle, par une autre ouverture pratiquée dans la grande muraille, on passe dans « la mosquée de Joseph ». Ce petit édifice surmonté d'un dôme renferme un septième cénotaphe appelé « le tombeau de Joseph » parce que là, prétendent à tort les gardiens de la mosquée, a été enseveli ce patriarche, fils de Jacob. Ce monument, comme tous les autres cénotaphes, paraît dater de l'époque musulmane. Il est à l'extérieur de l'enceinte, contre la muraille faisant face au sud-ouest et sous le minaret établi à l'angle occidental du *ḥaram*.

3° *La caverne inférieure.* — Cette partie la plus vénérable de Macpêlah et pour laquelle a été construite la grande enceinte, ne paraît pas avoir été visitée d'aucun chrétien depuis la chute du royaume latin de Jérusalem. Ni l'or ni le prestige des personnages royaux qui, en vertu de firmans spéciaux délivrés par les sultans de Stamboul, ont pu pénétrer dans l'enceinte sacrée, n'ont pu leur obtenir des farouches gardiens du *ḥaram* de faire ouvrir devant eux la grille de fer qui tient fermée l'entrée de la caverne. Les musulmans eux-mêmes, retenus par un respect superstitieux, semblent craindre de plonger leurs regards dans la grotte mystérieuse. Le premier voyageur européen qui, après cinq siècles, a pu, en 1807, franchir le seuil du *ḥaram,* l'Espagnol Baria, plus connu sous son nom de renégat Aly bey, n'est point descendu dans la grotte. Les maigres détails que nous avons sur l'état actuel de la partie inférieure de Macpêlah nous sont fournis par un ingénieur, ancien architecte de la municipalité de Jérusalem, le Piémontais Pierotti. D'après lui, l'entrée primitive de la caverne se trouverait du côté du nord, dans la mosquée voisine d'*el-Djaûly,* dissimulée sous un faux sarcophage qui la couvre. L'entrée actuelle est pratiquée dans le roc formant la voûte de la caverne, en face de la porte principale de la grande mosquée, dans le vestibule, entre les deux sanctuaires d'Abraham et de Sara. La grille de fer qui la recouvre est munie d'une puissante serrure. On y descend par un escalier taillé dans le roc, de 0m70 de largeur. Six autres ouvertures, larges d'environ 0m30, ont été pratiquées de même dans le roc de la voûte, près de chacun des cénotaphes, pour y descendre près des tombes inférieures, des lampes entretenues par les dons des fidèles de l'islam; par elles on constate que la caverne s'étend dans toute la longueur de l'enceinte; la largeur de la grotte serait moindre, d'après les renseignements recueillis par Pierotti. Le 7 janvier 1859, cet ingénieur ayant trouvé l'occasion de pénétrer dans le *ḥaram,* constata, au moyen d'une corde graduée descendue par les ouvertures, deux niveaux différents dans le sol inférieur de la caverne. Le 25 août de la même année, ayant réussi, malgré l'opposition du gardien, à descendre cinq marches de l'escalier, Pierotti put, en se courbant, promener son regard dans l'intérieur de la grotte. Il remarqua, dans la direction du nord, au-dessous de la place que doivent occuper les cénotaphes de Jacob et de Lia, des sarcophages de pierre blanche et du côté méridional, à proximité de l'escalier, la paroi rocheuse, et dans cette paroi une ouverture et des marches basses taillées dans le roc, mettant en communication les deux parties de la caverne. Cette cloison rocheuse semble correspondre au mur antérieur de la mosquée qu'elle doit supporter. Voir *Macpéla ou tombeau des patriarches à Hébron,* in-8°, Lausanne, 1869, p. 92-96. — Un document du XIIe siècle, publié en 1883, par le comte Riant, et racontant l'invention des tombeaux des patriarches à Hébron, fournit quelques détails sur l'état de la caverne à cette époque. Les chambres sépulcrales où furent trouvés les ossements des patriarches étaient au nombre de deux. Elles étaient précédées d'un vestibule, d'un couloir large d'une aune ou coudée, long de dix-sept et haut de onze, et d'une salle circulaire appelée, dans la narration, basilique ou sanctuaire, où pouvaient se réunir trente personnes. Cette pièce était fermée par des pierres parfaitement jointes. Devant l'entrée de cette salle fut trouvée, également fermée par une pierre taillée en forme de coin, l'ouverture par laquelle on pénètre dans la première chambre sépulcrale. Le sol était de terre et renfermait des ossements. L'entrée de la seconde grotte sépulcrale était au fond de la première, de même soigneusement fermée. On trouva dans cette salle des ossements et un corps *scellé.* A gauche de la dernière entrée et en face d'une inscription, on découvrit encore une cavité dans laquelle étaient environ quinze vases d'argile pleins d'ossements. Voir Riant, *Invention de la sépulture des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hébron,* le 5 juin 1119, dans les *Archives de l'Orient latin,* in-4°, Gênes, 1883, t. II, p. 411-421. La description du juif Benjamin de Tudèle mentionne, en 1173, trois chambres : deux où l'on ne voit rien et la troisième où se trouvent les six sépulcres avec des inscriptions. Le pèlerin vit aussi (*Itinéraire,* édit. L'Empereur, Leyde, 1733, p. 48-49) des vases (בירות) renfermant des ossements d'Israélites. Ce sont à peu près tous les renseignements que l'on peut obtenir des descriptions tant anciennes que modernes, sur la nature et l'état de la caverne de Macpêlah.

IV. HISTOIRE. — 1° *Les sépulcres de Macpêlah d'après la Genèse et la tradition juive.* — 1. La caverne de Macpêlah était la propriété d'Éphron le Héthéen et se trouvait à l'extrémité de son champ. Sara étant morte à Hébron, Abraham monta de Bersabée en cette ville, pour y ensevelir son épouse. Il proposa à Éphron d'acheter la caverne. Après les longs et cérémonieux pourparlers de coutume en Orient dans ces circonstances, la caverne avec le champ et ses arbres fut cédée en propriété perpétuelle à Abraham, pour quatre cents sicles d'argent, poids équivalant à environ 1200 francs de notre argent, mais de valeur bien supérieure. Le patriarche ensevelit ensuite Sara dans la caverne. Gen., XXIII. Quand Abraham mourut, ses deux fils, Isaac et Ismaël, l'ensevelirent près de son épouse. Gen., XXV, 9-10. Isaac à son tour fut déposé, après sa mort, dans la grotte de Macpêlah, par ses deux fils, Jacob et Ésaü. Rébecca y avait précédé son époux et Lia, décédée avant le départ de la famille de Jacob pour l'Égypte, était venue déjà y attendre le retour des restes mortels de son mari. Gen., XXXV, 29; XLIX, 30-31. Jacob, voyant approcher son dernier jour, appela son fils Joseph et lui fit jurer de ne pas l'ensevelir en Égypte, mais de transporter son corps dans le sépulcre qu'il s'était creusé pour lui-même dans la terre de Chanaan. Gen., XLVII, 29-31; L, 5. Avant d'expirer, il avait renouvelé devant tous ses enfants réunis, l'ordre de l'ensevelir avec ses pères dans la grotte

du champ de Macpêlah, achetée d'Éphron le Héthéen. Gen., XLIX, 29-30. Après avoir fait embaumer le corps à la manière égyptienne et avoir obtenu l'assentiment du pharaon, Joseph, accompagné de ses frères et d'une multitude d'Égyptiens, transporta le cercueil de son père à Hébron et le déposa dans la caverne de Macpêlah. Gen., L, 14.

2. Après avoir raconté la déposition de Jacob, l'Écriture ne prononce plus le nom de Macpêlah; son souvenir est cependant une fois encore évoqué, par la mention de la sépulture de ce même patriarche et celle de ses fils, mais pour contredire, semble-t-il, le récit de la Genèse : c'est dans le Nouveau Testament, au livre des Actes, VII, 15-16. Dans ce passage, saint Étienne, parlant devant le grand conseil, s'exprime ainsi sur la sépulture de ces patriarches : « Jacob, dit-il, descendit en Égypte et [y] mourut ainsi que nos pères [les douze patriarches] et on les transporta à Sichem et on les déposa dans le monument qu'Abraham avait acheté à prix d'argent des fils d'Hémor à Sichem. » Les suppositions faites par les commentateurs et les modifications proposées par eux ne résolvent pas la difficulté. Même en admettant qu'Abraham, à son passage à Sichem, ait acheté le champ situé près de cette ville, racheté par Jacob et où Joseph fut enterré plus tard, il reste toujours que Jacob a été déposé non à Sichem, mais à Hébron, à Macpêlah, et son nom au livre des Actes ne peut être changé pour un autre. La phrase demeurera toujours anormale pour nous; pour être régulière et complète, selon notre mode de nous exprimer, elle devrait être formulée de cette manière : « Jacob et nos pères étant morts en Égypte, on les transporta à Hébron, où on les déposa dans le sépulcre qu'Abraham avait acheté à prix d'argent d'Éphron, fils de Heth, à Macpêlah; quant à Joseph il fut déposé à Sichem dans la partie de la campagne achetée par Jacob des fils d'Hémor, à Sichem, » ou bien : « Jacob et nos pères étant morts furent déposés, le premier à Hébron... et les autres à Sichem... » Cf. Jos., XXIV, 32. La manière dont s'est exprimé saint Étienne est donc inexacte dans sa concision. — Quoi qu'il en soit de la forme logique de la phrase de saint Étienne, elle mentionne une tradition juive qu'on retrouve aussi dans Josèphe : la translation dans la terre de Chanaan des restes des onze frères de Joseph. Act., VII, 15-16. La concision du langage de saint Étienne ne laisse pas deviner s'il entend parler de Sichem ou d'Hébron; mais c'est ce dernier endroit que désigne un de ses contemporains ou du moins de l'auteur du livre des Actes, l'historien Josèphe : « Les frères de Joseph, dit cet écrivain, moururent après avoir vécu heureux en Égypte et leurs corps furent transportés quelque temps après par leurs descendants et leurs fils à Hébron, où ils furent ensevelis. » *Ant. jud.*, II, VIII, 2. Cet historien avait déjà produit la même assertion dans son histoire de la *Guerre de Judée,* IV, IX, 7. Parlant d'Hébron il ajoute : « Les habitants d'Hébron racontent qu'Abraham, l'ancêtre des Juifs, habita cette ville après avoir émigré de la Mésopotamie et que ses enfants descendirent de là en Égypte; on montre jusqu'aujourd'hui leurs monuments dans la même ville, construits d'un très beau marbre et d'un travail magnifique. » Un texte reproduit par Pierre Diacre, bibliothécaire du Mont-Cassin, et considéré par le professeur italien Gamurrini comme un fragment extrait de la relation du pèlerinage de sainte Sylvie d'Aquitaine, mentionne formellement à l'*Abramiri* d'Hébron « les corps des onze fils de Jacob ». *De locis sanctis,* t. CLXXIII, col. 1115; édit. Gamurrini, Rome, 1887, p. 124-125. Saint Jérôme contredit cette tradition. Décrivant le pèlerinage de sainte Paule Romaine, après avoir conduit la sainte pèlerine au puits de Jacob près de l'ancien Sichem, il ajoute : « Et partant de là elle vit les tombeaux des douze patriarches. » *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium,* t. XXII, col. 889. Le saint docteur fait certainement allusion au tombeau de Joseph voisin du puits de Jacob. Les traditions locales juive, samaritaine et chrétienne indiquent le tombeau de Joseph près de Sichem, sans nommer les autres patriarches. Les rabbins ont toujours été d'accord pour assurer que les Israélites en quittant l'Égypte ont emporté avec eux les ossements des pères des tribus, mais ils diffèrent souvent pour désigner l'endroit où ces ossements ont été déposés. Cf. Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte,* Bruxelles, 1847, p. 151-152.

2° *Monument élevé sur le tombeau des patriarches.* — 1. Un monument fut élevé à une époque ancienne au-dessus de la caverne de Macpêlah, qui renfermait les restes des patriarches. Josèphe atteste son antiquité quand, parlant des traditions du peuple d'Hébron par rapport à Abraham, il ajoute : « On montre jusqu'à maintenant leurs monuments dans cette ville, leurs monuments, τὰ μνήμεῖα, construits avec un très beau marbre et d'un travail magnifique. » *Bell. jud.,* IV, IX, 7. « Évidemment, dit Victor Guérin, citant ces paroles, il ne s'agit pas ici de la grotte funéraire qu'Abraham acheta d'Éphron, grotte taillée dans le roc vif et que ne décorait certainement aucun marbre, mais, comme plusieurs critiques le supposent, entre autres F. de Saulcy, Josèphe désigne dans ce passage l'admirable enceinte du Haram d'Hébron, dont les blocs gigantesques sont d'une pierre qui imite la beauté du marbre; entre autres par la régularité de ces assises et l'élégance de ses pilastres engagés, elle atteste un travail des plus remarquables. » *Judée,* t. III, p. 223. Josèphe, en disant que ce monument existe « jusqu'à maintenant », μέχρι τοῦ νῦν, témoigne par là même de son antiquité. Par là Hérode l'Ancien à qui on aurait pu être tenté d'en faire honneur est écarté; Josèphe ne le lui attribue point dans l'énumération des diverses œuvres exécutées par ce prince. Il ne l'attribue pas davantage aux Asmonéens. On ne peut cependant croire l'historien juif quand il fait remonter à Abraham lui-même l'origine du monument. *Ant. jud.*, I, XIV. — Outre les deux points, l'antiquité du monument et son origine judaïque, Josèphe, dans ce passage, en affirme un troisième : la permanence du monument après toutes les destructions de la guerre de Judée. C'est, en effet, dans son histoire de cette guerre écrite à Rome plusieurs années après sa cessation, que l'auteur atteste : « on voit ce monument jusqu'aujourd'hui, » μέχρι τοῦ νῦν... δείκνυται.

2. De la subsistance après la guerre de Judée du monument dont parle Josèphe, sans doute il ne résulte pas que le monument actuel est le même; toutefois deux cents ans après cet historien, vers le commencement du IVe siècle, on constate qu'un monument sépulcral, également remarquable, s'élevait encore sur le tombeau des patriarches à Hébron. Eusèbe de Césarée (265-c. 340) l'affirme positivement dans son *Onomasticon* : « Arbô : c'est Chébron... On y contemple le mausolée, τὸ μνῆμα, d'Abraham. » Au mot Ἀρβώ, p. 54, ce mausolée (*memoria*), ajoute le pèlerin de Bordeaux en 333, est disposé en carré et fait de pierre d'une grande beauté. *Itinerarium,* t. VIII, col. 792. Cf. S. Jérôme, *Onomastic.*, p. 55; *De loc. et nominibus locorum hebraic.*, au mot *Arboc,* t. XXIII, col. 862; *Epist.*, XLVI, t. XXII, col. 491. (Les Hébreux prétendaient alors, d'après une interprétation de Jos., XIV, 15, généralement abandonnée aujourd'hui, qu'Adam avait été enseveli à Macpêlah, qui devint ainsi après la sépulture de Jacob, le tombeau des *Quatre* [patriarches], d'où serait venu à Hébron le nom de *Qariat-Arbé*, « la ville des Quatre. » Ce sentiment semble avoir été accepté par saint Jérôme et suivi par un grand nombre d'autres après lui. *Epist.*, CVIII, 23, col. 862; *Quæst. in Gen.*, ibid., col. 978; cf. HÉBRON, t. III, col. 561.)

Lorsque, vers l'an 570, le pèlerin de Plaisance, Anto-

nin, vint « au lieu où reposent Abraham, Isaac et Jacob, Sara et aussi les ossements de Joseph, il y avait une basilique en forme de portique rectangulaire (*quadriporticus*). Au milieu était une cour découverte, divisée par une balustrade, en deux parties dont une était réservée aux chrétiens, l'autre aux juifs, qui venaient y pratiquer de nombreux encensements. Le jour d'après la Nativité du Seigneur, on célébrait la [fête de] la déposition de Jacob. La solennité, à laquelle on accourait en masse de toute la Judée, était célébrée par tous avec une grande dévotion ». *Itinerarium*, t. LXXII, col. 909. Ce pèlerin, ni aucun autre ne dit sous quel règne ni par qui fut exécutée la basilique intérieure; on l'a attribuée plus tard à sainte Hélène, mais sans aucune raison. Antonin paraît être le premier à indiquer les ossements de Joseph à Macpêlah. On ignore la cause de cette assertion si souvent répétée depuis et consacrée depuis plusieurs siècles par un monument spécial. Divers auteurs ont prétendu, mais sans preuves, que les reliques du saint patriarche auraient été transférées à Hébron, vers cette époque; quelques-uns y voient le sépulcre d'Abner; d'autres croient qu'un personnage, du nom de Joseph, différent du fils de Jacob, aura voulu avoir son tombeau dans le voisinage de Macpêlah et a été l'occasion de cette confusion. Cf. Mudjir ed-Dîn, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron*, édit. du Caire, p. 56. Cette dernière hypothèse semble la plus vraisemblable. « Les ossements de Joseph sont ensevelis à part, dans une église spéciale, » est-il dit au *Liber locorum sanctorum* de Pierre Diacre, t. CLXXIII, col. 1115.

3. Soixante-dix ans environ après ce pèlerinage d'Antonin, le sanctuaire d'Hébron était passé aux mains des Arabes musulmans devenus les maîtres de la Palestine (637). Ils avaient trouvé debout le monument de Macpêlah. Chosroès, il est vrai, quelques années auparavant (614), s'était jeté sur les églises des chrétiens pour les détruire, mais il avait respecté les monuments vénérés des Juifs qui se trouvaient en grand nombre dans son armée. Les Arabes ne modifièrent pas l'état général du sanctuaire. Trente ans plus tard (vers 670), « saint Arculfe étant venu dans la vallée où est le champ renfermant la double caverne achetée par Abraham, dit l'abbé Adamnan au livre de sa vie, le saint visita le lieu des sépulcres d'Arbé, c'est-à-dire des quatre patriarches, Abraham, Isaac, Jacob et Adam, le premier homme... L'endroit de ces sépulcres est entouré d'un mur peu élevé. Adam est séparé des trois autres, mais non loin, au nord du mur de pierre quadrangulaire... enseveli en terre et recouvert de terre. Les autres patriarches ont leurs tombes surmontées d'un monument; Sara, Rébecca et Lia sont ensevelies aussi en terre avec des monuments plus humbles. » Adamnan, *De locis sanctis*, l. II, c. IX, t. LXXXVIII, col. 797-798. Ces monuments étaient vraisemblablement l'œuvre des musulmans, et El-Muqaddasi, géographe arabe du Xe siècle, semble en effet les leur attribuer, tout en leur refusant l'honneur de la muraille : « A Habra' (Hébron), le bourg d'Abraham l'ami de Dieu, dit cet auteur, est une muraille très forte; elle est l'œuvre des *djinns*, on le sait. Elle est construite avec de grandes pierres taillées. Au milieu de l'enceinte s'élève, bâti depuis le temps de l'islam, un dôme en pierre qui recouvre le tombeau d'Abraham. La tombe d'Isaac est plus avant, celle de Jacob est à l'extrémité opposée de l'enceinte. Les [tombeaux des] femmes sont vis-à-vis [de ceux] des prophètes. L'enceinte a été transformée en mosquée et on a construit autour des habitations pour les pèlerins. » *Géographie*, édit. Gœje, Leyde, 1877, p. 172; cf. El-Istakhry (951), édit. du même, 1870, p. 57; Ibn Hauqal (978), it., 1878, p. 113. De cette époque aussi est le petit mur crénelé dont a été rehaussée la grande enceinte. C'est du moins ce que paraît indiquer le musulman persan Nassir i-Khusrau (1047). « Le lieu saint, dit ce pèlerin, est environné d'une enceinte rectangulaire de 80 coudées de longueur et 40 de largeur sur 20 de hauteur, dont la partie supérieure a 20 coudées. » La disposition et l'ornementation de la mosquée d'Abraham décrite par ce voyageur étaient à peu près telles que les décrivent dans le *ḥaram* actuel les visiteurs contemporains. Cf. *Sefer Nameh* ou *Journal de voyage*, trad. Schefer, Paris, 1881, p. 53-58. La plupart des écrivains musulmans de toutes les époques attribuent également la muraille aux génies (*djânn*), mais comme exécuteurs des ordres de Salomon; les autres écrivains arabes l'attribuent simplement à ce prince. Cf. Ibn Baṭûṭâh, *Voyages*, édit. Defrémery et Sanguinetti, Paris, 1879, t. I, p. 114-115; Mudjir ed-Dîn, *Histoire*, p. 55; Yaqout, *Dictionnaire géographique*, édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1856, t. II, p. 194, etc.

4. Pendant les Croisades, en 1099, avec les Francs vainqueurs, le christianisme rentre en possession de Macpêlah. De mosquée, le sanctuaire redevient une église qui sera célèbre sous le nom de Saint-Abraham. Un chapitre de chanoines y fut installé avec un prieur pour la garde du sanctuaire et le service divin. Cf. de Rozière, *Cartulaire du Saint-Sépulcre*, p. 120, 142, 171, etc. Plus tard (1167), l'église érigée en cathédrale est mise sous la direction d'un évêque du titre de Saint-Abraham ou d'Hébron. Guillaume de Tyr, *Hist. transm.*, l. XX, c. III, t. CCI, col. 781. — Dès le principe, les pèlerins avaient afflué : l'Anglo-Saxon Sœvulf (1102). *Peregrinatio*, dans le *Recueil de voyages et mémoires*, t. IV, Paris, 1849, p. 844; l'higoumène russe Daniel (1106), *Vie et pèlerinage*, édit. Khitrowo, Genève, 1889, p. 46. Cf. Benjamin de Tudèle (1133), *Itinéraire*, édit. de Leyde, 1733, p. 48; Petachia de Ratisbonne (vers 1174). *Voyages*, édit. de Jérusalem, 5632 (1872), p. 11; l'auteur anonyme du *Tractatus de inventione sanctorum patriarcharum Abraham, Isaac et Jacob* (1119), voir Riant, *Invention de la sépulture des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hébron, le 25 juin 1119,* dans les *Archives de l'Orient latin*, in-4°, Gênes, 1883, t. II, p. 411-421; *Journal officiel*, 30 janvier 1883, p. 528; Bolland., *Acta sanctorum, S. Abraham*, 9 oct., édit. Palmé, octobris t. IV, p. 683-691; *Inventio ss. patriarchorum*, d'après le codex de Douai, qui complète la relation publiée par Riant, n. 851, fol. 93v-103v; cf. *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1901, t. XX, p. 464. Une multitude d'écrivains musulmans confirment ces récits pour le fait de l'invention, la date et le replacement des reliques dans la caverne, bien qu'ils diffèrent un peu pour les détails. Cf. Ibn el-Atir (1153), *Chroniques*, année 513; Ali de Hérat (1173), *Les Lieux de pèlerinages*, dans Riant, *Archives; el-Nodjoum, Extraits*, dans le *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*, t. III, p. 499; Yaqout, *loc. cit.*, p. 458; Mudjir ed-Dîn, *loc. cit.*, p. 45; Benjamin de Tudèle, *Itinéraire*, p. 48-49; Riant, *Exuviæ sacræ Constantinopolitanæ; Archives*, p. 213.

5. Après les Croisades, Saladin, vainqueur des Francs à la bataille de Hattin (15 juillet 1187) et en possession d'Ascalon (5 sep.), avant même de monter contre Jérusalem, n'eut rien de plus empressé que de faire occuper le sanctuaire d'Abraham en même temps que les localités principales du sud de la Palestine. Ibn el-Atir, *Kamel et-Tevarikh*, dans le *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*, t. I, p. 697. Il se contenta de prendre possession de l'église, en l'affectant au culte musulman. « A Ebron, il y a une très belle église, écrivait, après son voyage de 1217, trente ans après l'occupation du lieu par Saladin, le pèlerin Thietmar confirmant cette assertion; elle est tenue en grande vénération par les Sarrasins, surtout à cause d'Abraham. » *Peregrinatio*, édit. Laurent, Hambourg, 1857, p. 29. — Pendant quelques années, les juifs et les chrétiens purent visiter Macpêlah sans être molestés. En 1210, le prince de la Captivité étant venu à Hébron muni de lettres de recommandation du kha-

life de Bagdad, fut introduit à l'intérieur même de la caverne. Ses compagnons, parmi lesquels était Bar Simson à qui nous devons ces détails, n'osèrent cependant pas le suivre. Ce dernier se rendit aux sépulcres pendant la nuit, guidé par un des gardiens gagné par des présents. *Itinéraire de Palestine,* dans Carmoly, Bruxelles, 1847, p. 129. Le dominicain Buchard (1283), après avoir été introduit dans l'enceinte, semble y avoir passé encore la nuit. *Descriptio Terræ Sanctæ,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 91. Vers la même époque, le rabbin Estorinha-Parchi visita Hébron et attribue le grand mur quadrilatéral à Salomon. *Tebuoth ha-Arez,* p. 300. Trois siècles plus tard, un autre Juif, Uri de Biel (1564), attribue l'édifice au roi David. *Jichus ha-Aboth,* dans Carmoly, p. 434-435. Après Boniface Stefani de Raguse, custode de Terre-Sainte en 1551 et en 1563, le franciscain Quaresmius, au commencement du XVIIe siècle, voit dans l'église l'œuvre de sainte Hélène, et constate l'interdiction faite aux chrétiens d'y pénétrer; « les Maures eux-mêmes, ajoute-t-il, n'entrent pas dans la caverne sépulcrale. » *Elucidatio Terræ Sanctæ,* Anvers, 1639, t. II, p. 773. Aux patriarches ensevelis à Macpêlah, les pèlerins de cette période ajoutent Ève, la mère du genre humain, hypothèse de convenance pour la réunir à Adam. — Quant aux écrivains arabes, ils se complaisent à décrire minutieusement tous les embellissements apportés à la mosquée d'Abraham, exécutés par leurs princes de Syrie ou d'Égypte depuis le départ des Francs, et à énumérer toutes les réparations. Une d'elles est de nature à arrêter l'attention par le problème qu'elle soulève : c'est la restauration accomplie par Bibars. Vers la fin de l'an 1267, ce sultan, au dire des historiens Makrizi et Mudjir ed-Din, « remit à neuf le tombeau d'Abraham » et l'année suivante releva la ville d'Hébron. La ville avait été prise et ruinée en l'an 1244 par les Kharesmiens unis aux Égyptiens pour combattre el-Malek Sâléh Ismaïl, souverain de Damas et maître de la Palestine, et les chrétiens ses alliés. Cette horde sauvage et indisciplinée avait porté à travers tout le pays la désolation et la ruine; la mosquée d'Hébron et les tombeaux paraissent donc avoir été détruits alors. En même temps que les sépulcres furent violés, les reliques ne furent-elles pas profanées et dispersées ? Voir Riant, *Archives de l'Orient latin,* t. II, Gênes, 1883, p. 420-421. C'est là, croyons-nous, une crainte exagérée. Les Kharesmiens, parmi tous les ennemis des sanctuaires chrétiens de la Terre-Sainte, se sont montrés, il est vrai, les plus acharnés et les plus intraitables; mais, il ne faut pas l'oublier, ces peuples féroces étaient venus alors comme auxiliaires des Égyptiens qui les avaient appelés. Les Égyptiens étaient musulmans convaincus; princes et sujets n'avaient cessé de venir visiter le sanctuaire d'Hébron et d'y apporter leurs présents. A la tête de l'armée dévastatrice kharesmo-égyptienne était ce même Bibars, mais alors simple mamelouk d'el-Malek Sâléh Aïoub, souverain de l'Égypte, qui, plus tard son successeur, restaurera la mosquée. Aboul-Féda, *Annales,* année de l'hégire 642. Cette circonstance explique sans doute la conduite des Kharesmiens. Bibars fut toujours le plus farouche ennemi du nom chrétien; mais cette haine était l'effet de ses convictions musulmanes, de son fanatisme. Il pouvait envelopper dans la même haine les alliés des chrétiens et exercer sa fureur sur leurs biens privés, leurs habitations et leurs villes; mais le sanctuaire d'Abraham n'était pas une propriété du prince de Damas ou des chrétiens, c'était un fief de l'islam, son troisième sanctuaire, plus vénéré même, au dire de quelques historiens, que le ḥaram de la Mecque. Il n'est pas admissible que Bibars, avec ses Égyptiens, ait pu se porter contre ce sanctuaire à un acte de profanation.

6. Dès le commencement du XIVe siècle, le fanatisme jaloux des musulmans ne permit plus à aucun étranger à leur religion de pénétrer dans l'enceinte sacrée; il ne leur permettait pas même, semble-t-il, d'en approcher. Ishaq Helo (1334), *Les chemins de Jérusalem,* dans Carmoly, *Itinéraires,* p. 243. Au XIXe siècle seulement ce zèle outré a commencé à se relâcher un peu. Le Dr Fränkel, en 1843, put pénétrer à prix d'argent dans la caverne. Il y vit des sarcophages sur lesquels sont gravés en lettres d'or, en hébreu et en arabe, les noms des patriarches; des tapis de damas vert les recouvrent. Fränkel, *Nach Jerusalem,* 1858, t. II, p. 478-479. — Le Piémontais Pierotti pénétra trois fois dans le *ḥâram,* habillé en Arabe, le 8 novembre 1856, le 9 et le 25 août 1855, sans résultat important pour la connaissance de la caverne de Macpêlah. Le 20 novembre 1863, MM. Mauss et Salzmann, architectes du gouvernement français, s'étaient crus autorisés à franchir le seuil de la porte de l'enceinte, ils durent bientôt s'enfuir devant les menaces de la population ameutée. Les princes ont sollicité des autorisations de la Porte. Muni d'un firman du sultan, le prince de Galles, aujourd'hui roi d'Angleterre, visita, en 1862, l'intérieur de l'enceinte accompagné de Stanley, doyen de Westminster, et du Dr Rosen, consul de Prusse, mais il ne put pénétrer dans la caverne. Le marquis de Bute, anglican converti, malgré le firman dont il était porteur, ne fut pas plus heureux en 1866. En 1869, le prince héritier de Prusse, devenu, en 1888, empereur d'Allemagne, sous le nom de Frédéric III, ne put aussi visiter que l'intérieur de l'enceinte, de même que les princes de la famille royale d'Angleterre, avec le capitaine Conder, en 1882. Espérons cependant que le jour n'est plus très éloigné où il sera possible de vérifier l'état de la grotte et d'obtenir des renseignements précis sur les sépultures et les restes des patriarches.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Ali bey el-Abassi (Domingo Badia y Leblich), *Travels, 1803-1809,* in-8°, Londres, 1876, p. 232-233; G. H. von Schubert, *Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837,* in-8°, Erlangen, 1838-1839, p. 473; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* in-8°, Boston, 1841, t. II, p. 443-440; Fränkel, *Nach Jerusalem,* 1858, t. II, p. 478-479; Pierotti, *Macpéla ou tombeaux des patriarches,* in-8°, Lausanne, 1869; J.-J.-L. Bargès, *Hébron et le tombeau des patriarches,* dans le *Bulletin de l'œuvre des pèlerinages d'Orient,* Paris, 1862-1863, p. 150-190; M. de Vogüé, *Les Églises de la Terre-Sainte,* in-4°, Paris, 1860, p. 344-345; D. Rosen, *Die Patriarkengruft zu Hebron deren Besuch durch den Prinzen von Wales und ihre Bedeutung für die biblische Archäologie,* in-8°, Berlin, 1863; Id., dans la *Zeitschrift für allgemeine Erdkunde,* Berlin, 1864, p. 160-162; A. P. Stanley, *The Cave of Macpelah,* appendix II, dans *Jewish Church,* Londres, 1864, t. I, p. 448-510; Fel. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* le *Haram d'Hébron,* Paris, 1865, t. I, p. 155-159; Mauss et Salzmann, *Excursion à Hébron,* dans l'ouvrage précédent, appendice VI, t. II, p. 328-332; Renan, *Mission de Phénicie,* in-f°, Paris, 1864, p. 799-807 (cf. Pierotti, *Makpéla,* p. 112-115); Laurent de Saint-Aignan, *Description du sépulcre d'Abraham,* dans *Annales de la philosophie chrétienne,* 1870, p. 379-396; W. M. Thomson, *The Land and the Book, I. South Palestine,* in-8°, Londres, 1881, p. 268-282; Cl. Regn. Conder, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 333-346; Id., *Report on the visit of the princes Albert, Victor and Georges of Wales to the Hebron Haram an 5 apr. 1882,* dans *Palestine Explor. Fund Quarterly Statement,* 1882, p. 197-213; Wilson, *Notes on the Hebron Haram, ibid.,* 1882, p. 213-214; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art,* Paris, 1881-1884, t. IV, p. 274, 277, 340; Fr. Liévin de Hamme, O. M., *Mosquée d'Abraham,* dans le *Guide indicateur de la Terre-Sainte,* 3e édit., Jérusalem, 1887, t. II, p. 379-396; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 512-533; A. M. Luncz, *La caverne*

de Makpêlah, appendice, dans J. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* Jérusalem, 1900, p. 486-489. L. HEIDET.

MACRI Dominique, commentateur italien, né à Malte en 1604, entré à l'Oratoire, puis chanoine de Viterbe où il mourut en 1672. Son premier ouvrage, *Hierolexicon,* in-f°, Rome, 1677; Vienne, 1712; 6e édit., 2 in-4°, Bologne, 1765-1767, sorte de dictionnaire biblique, fut composé avec la collaboration de son frère. Mais il est surtout connu par son *Trattato delle contradizioni apparenti della S. Scrittura,* in-12, Venise, 1645, 1653, traduit en latin par Lefebvre, Paris, 1685, et plusieurs fois réédité. Voir *Journal des Savants,* t. I, 1665, p. 112-113. A. INGOLD.

MACTHESCH (hébreu : *ham-Makṭêš,* « le mortier; » Septante : ἡ κατακεκομμένη; Vulgate : *Pila*). Nous lisons dans Sophonie, I, 11 : « Gémissez, habitants de *Makṭêš,* parce que tout le peuple de Chanaan (les marchands, les Phéniciens) est détruit, et que tous ceux qui portaient de l'argent sont exterminés. » Il résulte de ce passage que *Makṭêš* était un lieu habité par des trafiquants. D'après les uns, on appelait ainsi une localité des environs de Jérusalem, une vallée, ayant la forme d'un mortier, Gesenius, *Thesaurus,* p. 725; la vallée de Siloé, dit saint Jérôme, *In Sophon.,* I, 11, t. XXV, col. 1349, rapportant sans doute une tradition juive sur ce point; la vallée du Cédron, d'après le Targum (Walton, *Polyglott.,* Soph., I, 11, t. III, p. 96). D'après d'autres, c'était un quartier même de Jérusalem, le quartier commerçant, le quartier phénicien, où tous les trafiquants du pays habitaient ensemble, selon la coutume orientale. Keil, *Die kleinen Propheten,* 1866, p. 460, suppose, avec plusieurs modernes, que ce quartier était situé dans la vallée du Tyropœon, mais son hypothèse, non plus que plusieurs autres, ne s'appuie sur aucun argument positif.

MADABA, orthographe, dans la Vulgate, I Mach., X, 36, 37, du nom de la ville appelée ailleurs Médaba. Voir MÉDABA.

MADAÏ (hébreu : *Mâdai;* Septante : Μαδοί, Gen., IX, 2; et I Par., I, 5, Μαδαΐμ; *Alexandrinus :* Μαδαΐ), troisième fils de Japheth. Gen., X, 2; I Par., I, 5. Son nom est placé entre celui de Magog et celui de Javan. Gen., X, 2; I Par., I, 5. Madaï est l'ancêtre éponyme de la nation des Mèdes. La forme assyrienne du nom est *Madai.* Dans les annales de Salmanasar III, le mot est écrit *Amadai,* par l'adjonction de l'*a* prothétique, *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1re série, t. XV, p. 242. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, in-4°, Paris, 1899; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 340. Voir MÈDES et MÉDIE. E. BEURLIER.

MADAN (hébreu : *Medân;* Septante : Μαδαλ; Μαδάμ, dans I Par., I, 32, où il est interverti avec Μαδιάμ), troisième fils d'Abraham et de Cétura. Gen., XXV, 2; I Par., I, 32. Le texte sacré ne fait pas connaître sa descendance. Elle dut habiter le nord-ouest de l'Arabie. Dans Gen., XXXVII, 36, le texte hébreu appelle מְדָנִים, *Medânîm* ou Médanites les marchands qui vendirent Joseph en Égypte, mais au ℣. 28, elle les a appelés מִדְיָנִים, *Midyanîm,* Madianites, et les versions ont lu dans les deux passages Μαδιηναῖοι, *Madianitæ,* et c'est probablement la vraie leçon. Nous ne savons donc rien de l'histoire de Madan. Quelques interprètes croient, mais sans aucune preuve, que Madan et Madian sont un seul et même personnage. Le nom de Madan n'est pas d'ailleurs inconnu dans la géographie arabe. On a rapproché ce nom d'une vallée de *Medân* mentionnée par le géographe arabe Jakut et située dans le voisinage des ruines de *Daidan.* Une tribu arabe préislamite adorait aussi un dieu *Madân.* S. Margoliouth, dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible,* 1900, t. III, p. 309. Voir aussi ARABIE, t. I, col. 859.

MADELEINE (grec : ἡ Μαγδαληνή; Vulgate : *Magdalena, Magdalene*), Matth., XXVII, 56, surnom donné à une des Maries mentionnées dans les Évangiles. Voir MARIE-MADELEINE.

MADIA (hébreu : *Ma'adyâh;* Septante : Μααδίας), un des prêtres qui revinrent avec Zorobabel de la captivité de Babylone en Palestine. II Esd., XII, 5. Au ℣. 17, il est appelé Moadia.

MADIAN (hébreu : *Midyan;* Septante ; Μαδιάμ, Μαδιάν), nom du père des Madianites, de ses descendants et du pays qu'ils habitèrent.

1. **MADIAN,** fils d'Abraham et de Cétura, seconde femme d'Abraham. Il eut lui-même pour fils Epha, Opher ou Epher, Hénoch, Abida et Eldaa. Gen., XXV, 1, 4; I Par., I, 32-33. On ne sait rien de plus de sa personne. Ses descendants sont désignés sous le même nom de Madian ou sous celui de Madianites. Voir MADIANITES.

2. **MADIAN,** nom employé collectivement dans l'Écriture pour désigner les Madianites. Gen., XXXVI, 35; Exod., III, 1, etc.; Num., XXII, 4, 7; XXV, 18; Jud., VI, 1, etc.; I Par., I, 46; Judith, II, 16; Ps. LXXXII (hébreu, LXXXIII), 10; Is., IX, 4; X, 26; LX, 6; Hab., III, 7. Voir MADIANITES.

3. **MADIAN (TERRE DE).** Le pays qu'habitaient les Madianites est appelé dans l'Écriture « terre de Madian », Exod., II, 15; Hab., III, 7; Act., VII, 29; « Madian, » III Reg., XI, 18. Le nom de Madian n'a été trouvé ni en Égypte ni en Assyrie. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* in-12, 1881, p. 304, croit seulement qu'on peut identifier les *Ḫayâpaâ* des inscriptions cunéiformes avec les descendants d'Epha, fils de Madian. Voir ÉPHA 1, t. II, col. 1830. Les écrivains arabes connaissent une contrée et une ville de Madian. La ville n'est jamais mentionnée dans la Bible.

Les renseignements que nous fournissent les Livres Saints sur la terre de Madian sont assez vagues. Comme les Madianites étaient un peuple nomade et comme il est probable que certains rameaux étaient séparés du gros de la tribu, il est difficile de préciser la région où ils habitaient. L'ensemble des textes indique que le plus grand nombre des Madianites habitait à l'est du golfe Élanitique et qu'il remontait de là, à l'époque de la sortie d'Égypte, jusque dans les plaines du Moab. — 1° L'Exode, II, 15, raconte que Moïse, après le meurtre de l'Égyptien, se réfugia « dans la terre de Madian ». On place communément cette « terre de Madian », dans la péninsule sinaïtique, mais on ne saurait affirmer qu'elle était près du mont Sinaï. Moïse, selon la coutume des nomades pasteurs, pouvait mener les troupeaux de Jéthro à une certaine distance de l'habitation de son beau-père. Lorsque, après avoir traversé la mer Rouge, il retourna avec Israël au pied du mont Sinaï, Jéthro était assez loin de là. Exod., XVIII, 1, 5, 27; Num., X, 29-30. De ces données, on peut donc conclure, seulement, que le « Madian » de Jéthro se trouvait à l'est de l'Égypte, non loin du Sinaï. — 2° Le texte de I (III) Reg., XI, 18, indique le pays de Madian comme intermédiaire entre Édom et Pharan, sur la route de l'Égypte. Vu la position d'Édom, Madian, d'après ce texte, pourrait être placé également et sur la rive orientale du golfe Élanitique et au nord-est du désert sinaïtique. — 3° Les récits des Nombres et des Juges sont plus explicites. Il en résulte clairement que, avant et après la conquête de la terre de Chanaan, les Madianites se trouvaient à l'orient de

la Palestine. Dans les Juges, vi, 3-33, Madian est associé avec Amalek et les fils de l'Orient. Cf. Gen., xxv, 6. Il est vrai que les récits des Juges, vi-viii, 3, semblent se rapporter plutôt à des peuples nomades, remarque qui s'applique aux Madianites de l'histoire de Balaam; on ne peut donc déduire de là rien de précis sur leur vraie patrie. Mais, à en juger par la régularité de leurs incursions, Jud., vi, 1-3, il est peut-être légitime de les supposer habitant une région qui n'était pas trop éloignée, et d'où, en des saisons déterminées, selon la coutume d'autres nomades, ils partaient pour faire des razzias sur les territoires étrangers. Ajoutons que, selon l'avis de presque tous les critiques, le récit des Juges, viii, 4-12, semble clairement supposer un peuple à demeure plus ou moins stable. H. Winckler, *Geschichte Israels*, t. i, p. 48, croit que les Madianites ont habité la région de Moab avant les Moabites. Une partie d'entre eux eût été assujettie par les Iduméens, et ceux-ci auraient régné longtemps sur le futur domaine de Moab. Les Madianites en auraient été chassés, ou bien se seraient dispersés ou fondus avec d'autres tribus au commencement de la domination israélite. Winckler s'appuie spécialement sur Gen., xxxvi, 35, où il est parlé d'une défaite des Madianites sur la terre de Moab. Mais ceci ne prouve pas que les Madianites aient séjourné d'une manière stable en ce pays; pour expliquer le fait allégué, il suffit qu'ils aient campé près de ce pays, en venant d'une région plus ou moins éloignée.

La tradition arabe est unanime pour placer la patrie originaire des Madianites sur la rive orientale du golfe d'Élam, dans la 23e station du pèlerinage de La Mecque, appelée *Maghā'ir Schŏcaib*, au 28e degré de latitude, au nord de *Aïn Unne*. L'Itinéraire arabe cité par U. J. Seetzen (voir von Zach, *Monatl. Correspondenz*, 1809, t. xx, p. 310) dit: « Madajin était une cité sur le bord de la mer, où aujourd'hui encore on trouve les restes d'anciens édifices. Il y a là un grand puits mauvais, et tout près un étang, où Moïse abreuva les troupeaux de *Scho'aib* (nom donné par le Coran au prêtre madianite, beau-père de Moïse). Dans une grotte voisine, dite *Mgar* (*Maghā'ir*) *Scho'aiib*, les pèlerins font leur prière et puis ils continuent leur chemin. » Cf. Aboulfeda, *Géographie*, Paris, 1840, p. 88; Edrisi, *Géographie*, trad. A. Jaubert, 2 in-4o, Paris, 1836-1840, t. i, p. 5, 328-330, 333. — Ptolémée, vi, 7, connaît aussi dans ces régions un lieu appelé Μαδιάμα, à 28° 15' de latitude, et une autre ville de nom presque semblable: Μαδιάνα ou Μοδοῦνα, plus vers le sud, sur le bord de la mer, ville qui pourrait bien être la même que la précédente. Eusèbe et saint Jérôme (*Onomastica sacra*, édit. Lagarde, p. 276, 136) parlent aussi d'une cité de Μαδιάμ, *Madian*, au sud de la province romaine d'Arabie, à l'orient de la mer Rouge, vers le désert des Sarrasins. Cf. S. Jérôme, *In Is.*, lx, 6, et *Ezech.*, xxv, t. xxiv, col. 590; t. xxv, col. 233. Il semble difficile de refuser tout fondement réel à cette tradition arabe. En tout cas, la position assignée à Madian par Ptolémée et les géographes arabes ne contredit pas les données bibliques de l'Exode et des Juges, mais les explique plutôt. On comprend, en effet, sans difficulté que les Madianites, peuple semi-nomade, tout en ayant une demeure relativement fixe sur les côtes orientales du golfe d'Akabah, aient fait des apparitions dans la péninsule sinaïtique, placée en face, séparée à peine par un petit bras de mer, comme aussi à l'est du Jourdain, et cela sans parler en outre de clans vraiment nomades qui de temps à autre ont pu quitter la patrie originaire pour chercher fortune dans d'autres régions. Le pays à l'est du golfe d'Akabah, riche en eau, se prêtait d'ailleurs fort bien à une demeure stable. Il a été visité récemment à deux reprises par l'Anglais Richard F. Burton, qui nous en a donné une description exacte. L'irrigation y est assez bonne; les collines et les montagnes alternent avec des vallées nombreuses et fertiles. Les mines y abondent, il y a des traces nombreuses de mines d'argent et de cuivre, et vers le sud aussi de mines d'or. Selon M. Burton, les ruines de *Maghā'ir Scho'aib* seraient les restes de l'ancien Μαδιάμα; elles se trouvent de fait presque à la même latitude indiquée par Ptolémée. Les *cavernes* ont une frappante ressemblance avec celles de Pétra. On peut donc conclure que le siège principal des Madianites était à l'est du golfe Élanitique.

Voir Th. Nöldeke, *Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten*, in-8o, Gœttingue, 1864; Rich. Burton, *The gold Mines of Midian*, in-8o, Londres, 1878; Id., *The Land of Midian revisited*, 2 in-8o, Londres, 1879; Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., in-8o, Giessen, 1883, p. 146, 273; Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, in-8o, Berlin, 1890, t. ii, p. 445; H. Winckler, *Geschichte Israels*, 2 in-8o, Leipzig, 1895-1900, t. i, p. 47, 172, 194, 210; Id., *Die Keilinschriften und das A. T.*, 1902, p. 143. J. Bonaccorsi.

MADIANITES (hébreu: *Midyan*; une fois: *Midyānī*; Septante: Μαδιανεῖται, Num., x, 29; plus souvent *Midyānîm*, au pluriel, Gen., xxxvii, 28; Num., xxv, 17 [Septante: Μαδιηναῖοι]; xxxi, 2 [Septante: Μαδιανεῖται], et aussi Gen., xxxvii, 36 [Septante: Μαδιηναῖοι], où *Medanim* est certainement une simple variante de *Midyānîm*), descendants de Madian, fils d'Abraham et de Cétura.

I. Histoire. — 1o Les Madianites sont nommés pour la première fois dans la Genèse, xxxvi, 35; elle raconte qu'ils furent battus, dans le pays de Moab à une époque qui n'est pas précisée, par le quatrième roi d'Édom, Adade, fils de Badad. — 2o Ils apparaissent ensuite dans l'histoire de Joseph. Gen., xxxvii, 25-36. Ce sont des marchands qui se rendent en Égypte pour vendre leurs marchandises. Plus tard, ils offrent l'hospitalité à Moïse fuyant l'Égypte. Jéthro, prêtre des Madianites, accueille Moïse, lui donne sa fille Séphora en mariage, et lui confie ses troupeaux. Exod., ii, 15-21. Quand Moïse, devenu le chef du peuple d'Israël, se trouve campé près du mont Sinaï, Jéthro lui amène sa femme et ses deux fils, et plein d'admiration pour la merveilleuse délivrance d'Israël, offre un sacrifice à Dieu. Après être resté quelque temps auprès de Moïse, et lui avoir donné de sages conseils, il retourne dans sa patrie. Exod., xviii, 12-27. Voir Jéthro, t. iii, col. 1521. Hobab, Madianite de la même famille, consentit à accompagner les Israélites, et à leur servir de guide à travers le désert. Num., x, 29-33. Voir Hobab, t. iii, col. 725. — 3o Quand les Israélites sont arrivés dans le voisinage de Moab, nous rencontrons de nouveau des Madianites, mais bien différents de ceux de Jéthro. Ce sont des idolâtres alliés de Moab contre Israël. Num., xxii, 4, 7. Leurs filles, parmi lesquelles Cozbi, contribuèrent à séduire les Israélites à Settim et à les initier au culte de Béelphégor. Num., xxv, 6-15. A cause de ce crime, Dieu les voua à l'extermination. Num., xxv, 16-18. Moïse exécuta la vengeance divine. Par ses ordres, douze mille hommes, sous la conduite de Phinéas, qui avait mis à mort Cozbi et son complice, attaquèrent les Madianites; ils tuèrent leurs cinq rois: Évi (ou Hévéen), Récem, Sur, Hur et Rébé (voir ces noms), ainsi que tous les combattants, firent les femmes et les enfants prisonniers et s'emparèrent d'un grand butin. Moïse leur reprocha d'avoir épargné les femmes mariées et les enfants mâles, il ordonna de leur ôter la vie comme aux hommes adultes et de ne réserver que les jeunes filles vierges. Le butin fut en partie distribué aux vainqueurs, en partie offert à Dieu. Num., xxxi, 1-53. Balaam, qui s'était trouvé en ce moment avec les Madianites, périt avec leurs chefs. Num., xxxi, 8. Les cinq princes de Madian qui avaient été tués dans cette bataille sont nommés aussi dans le livre de Josué, xiii, 21, comme

vassaux (*nesikîm*, voir Keil, *Josua*, 1863, p. 103), de Séhon, roi des Amorrhéens, qui fut également battu par les Israélites. Voir Séhon. — 4° Au commencement de l'histoire des Juges, quelques descendants de Hobab, appartenant à la tribu des Cinéens, habitent pacifiquement au milieu des Israélites ou dans leur voisinage. Jud., I, 16; IV, 11, 17. Voir Jéthro, t. III, col. 1521; Cinéens, I, 3°, t. II, col. 768. — 5° Plus tard, nous trouvons de nouveau les Madianites parmi les ennemis les plus acharnés d'Israël. Dieu avait livré les Israélites à Madian durant sept ans. Les Madianites, à qui se joignirent les Amalécites, firent de continuelles incursions sur le territoire des Hébreux. Ceux-ci, appauvris et vivant dans de perpétuelles anxiétés, s'adressèrent enfin au Seigneur, qui leur suscita un libérateur dans Gédéon. La victoire remportée par ce juge fut complète et le butin énorme. Les chefs ennemis, Oreb et Zeb, Zébée et Salmana, qui s'étaient enfuis, ne purent échapper à la mort. Jud., VI, 1-VIII, 28. Le souvenir de ce grand triomphe resta profondément gravé dans la mémoire d'Israël. Is., IX, 3; X, 26; Ps. LXXXIII, 9. — 6° Après Gédéon, les Madianites disparurent, pour ainsi dire, de l'histoire. On trouve seulement la mention du pays auquel ils avaient donné leur nom dans I (III) Reg., XI, 18. Voir Adad 3, t. I, col. 166. — Isaïe, LX, 6, annonce que les caravanes de Madian et d'Epha (t. III, col. 1830) apporteront un jour leur tribut à Jérusalem. — Habacuc, III, 7, parle de la terreur que cause la venue du Seigneur aux tentes de Madian, ce qui, d'après les uns, se rapporte au passé, Num., XXXI, 2, et d'après les autres, en plus grand nombre, se rapporte à l'avenir, et prédit aux Madianites le châtiment qui les menace. — Le livre de Judith, II, 16, raconte que « les fils de Madian » furent pillés, tués ou faits prisonniers par Holoferne. — Le nom de Madian n'est mentionné qu'une fois dans le Nouveau Testament, Act., VII, 29, dans le discours de saint Étienne, qui rappelle que Moïse s'était réfugié « dans la terre de Madian et y avait engendré deux fils ». — Dans la suite des temps, les Madianites se sont complètement fondus avec les Arabes. Ils nous apparaissent dans ce que nous savons de leur histoire, en partie nomades, en partie sédentaires, habitant sous la tente et ayant aussi des villes et des places fortes. Num., XXXI, 10. Ils se livraient au commerce des caravanes, Gen., XXXVII, 21, et s'enrichissaient aussi par la guerre et par le pillage. Jud., VI, 3-5. Leurs troupeaux étaient considérables, ils avaient une multitude de brebis, de bœufs, d'ânes, Num., XXXI, 32-24, et aussi de chameaux. Jud., VI, 5; VII, 12; VIII, 21-26. Les mœurs, d'une partie au moins d'entre eux, paraissent avoir été très dissolues, puisque Cozbi, la fille d'un de leurs chefs appelé Sur, se livrait, avec d'autres filles madianites, à la prostitution pour nourrir Béelphégor.

II. Ethnographie. — Les critiques modernes voient pour la plupart dans les Madianites une tribu arabe. Guthe, dans Herzog, *Realencyklopädie*, 3e édit, t. XIII, p. 60, en fait des Araméens nomades. H. Winckler, *Geschichte Israels*, Leipzig, 1895-1900, t. I, p. 49, et Fr. Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen*, in-8°, Munich, 1892 sq., t. III, p. 304, croient que Madian est le nom du peuple qui habita la terre de *Muṣri*, mentionnée dans les inscriptions cunéiformes. Selon Glaser, *Skizze der Geschichte Arabiens*, 1890, p. 449, quelques autres, les Madianites seraient de même race que les Ismaélites. Cette dernière opinion trouve un appui dans Gen., XXXVII, 25-28, où les marchands qui achetèrent Joseph sont appelés tantôt Madianites, tantôt Ismaélites, et dans Jud., III, 24, où le grand nombre des anneaux pris aux vaincus madianites se trouve expliqué par le fait que les Ismaélites ont coutume de porter des anneaux. Mais quoique les deux noms s'emploient indifféremment dans ces passages, voir Ismaélites, t. III, col. 792, on ne saurait confondre rigoureusement les uns avec les autres; dans Jud., VIII, 24, le nom d'Ismaélites peut être un terme générique, synonyme des riches marchands des caravanes. Lagrange, *Le livre des Juges*, in-8°, Paris, 1903, p. 150.

La parenté de race entre Madian et Israël, affirmée par la généalogie dans la Genèse, XXV, 1, est hors de doute. Il est à croire qu'il y eut des unions plus ou moins fréquentes entre les deux peuples. Ainsi les noms des trois fils de Madian se rencontrent souvent dans les généalogies israélites: Épha, I Par., II, 46-47; Épher, I Par., IV, 17; V, 24; Hénoch est le nom du fils aîné de Ruben. Gen., XLVI, 9; Exod., VI, 14; I Par., V, 3. Les noms de Jéthro et de Raguël sont aussi assez fréquents en Israël. Le mariage de Moïse avec une Madianite est raconté dans la Bible sans aucune marque de désapprobation. Exod., II, 21.

J. Bonaccorsi.

MADMEN (hébreu : *Madmên*, « fumier »), ville du pays de Moab, nommée avec Hésébon. Dans sa prophétie contre ce pays, Jérémie, XLVIII, 2, faisant un jeu de mots sur le nom de cette ville, comme dans plusieurs autres passages de cet oracle, dit : *Madmên ṭidmî*, « Madmen, tu seras détruite. » Les Septante et la Vulgate ont traduit Madmen comme un substantif commun : παῦσιν παύσεται; *silens conticesces;* mais le contexte ne permet guère de douter que ce ne soit un nom propre. Le site en est inconnu. Il est possible que le *mem* initial de *Madmên* provienne d'une répétition fautive du *mem* qui termine le mot précédent *gâm*. Dans ce cas, on pourrait lire, *Dimôn*, c'est-à-dire *Dibon*, comme Isaïe, XV, 38 (Septante : Δειμώ). Il s'agirait alors de la ville de *Dhibân*. Voir Dibon 1, t. II, col. 1410.

MADMÉNA (hébreu : *Madmannâh ;* Septante : Μαδμηνά), orthographe, dans I Par., II, 49, du nom de la ville du sud de la Palestine qui est appelée par la Vulgate Medémena dans Jos., XV, 31. Voir Medémena.

MADON (hébreu : *Mâdôn*, « discussion ; » Septante : Μαρών; *Alexandrinus :* Μαδών), ville chananéenne du nord de la Palestine. Elle avait, à l'époque de la conquête de la Terre Promise par les Hébreux, un roi appelé Jobab qui s'unit à Jabin et aux autres rois du pays pour résister à l'invasion. Jos., XI, 1. Il fut battu par Josué avec tous les autres rois confédérés. Jos., XII, 19. — Dans II Reg., XXI, 20, il est question d'un géant que le texte hébreu appelle *'iš mâdôn*. Les Septante ont traduit ces deux mots par ἀνὴρ Μαδών, « homme de Madon. » On traduit ordinairement, avec plus de vraisemblance, « un homme de haute stature, » en prenant *mâdôn* comme substantif commun. Il est question dans ce passage d'une guerre qui eut lieu à Geth. Le guerrier de la race d'Arapha (t. I, col. 878), qui brava les Israélites à cette occasion, était donc probablement de la Palestine du sud et non du nord.

Le site de Madon est très controversé. Un certain nombre de critiques admettent que les Septante ont conservé la vraie leçon sous la forme *Maron*, mais la question de son identification n'est pas résolue par là. Schwarz, *Das heilige Land*, p. 138, a proposé de reconnaître Madon dans le *Kefar Menda* des Talmuds, le *Kefr Menda* actuel, mais Madon, observe Ad. Neubauer, *La géographie du Talmud*, 1868, p. 270, « doit se placer, d'après les contextes, dans la Galilée supérieure. » D'après Conder, *Tent Work in Palestine*, 2 in-8°, Londres, 1878, t. II, p. 338, Madon pourrait être le *Khirbet Mâdin* actuel, à un demi-kilomètre au sud de Hattin, près du lac de Tibériade. On y voit des monceaux de ruines et de pierres taillées. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. I, p. 365, 403. C'est là une simple hypothèse, mais si l'on maintient *Mâdôn*, elle ne manque pas de probabilité. Si l'on préfère *Mârôn*, cette localité pourrait être placée au nord-ouest de Safed, à *Meiron*, qui est la *Merôn* des Talmuds. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 228. —

Plusieurs égyptologues ont lu le nom de Mâdon dans une inscription de Thothmès III racontant ses campagnes en Asie (G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 4e édit., 1886, p. 202), mais la lecture était inexacte. M. Maspero, dans la nouvelle édition de son *Histoire,* t. II, 1897, p. 268. lit avec raison Mitâni, contrée de la Babylonie occidentale. Cf. E. A. W. Budge, *History of Egypt.,* t. IV, *Egypt and her Asiatic Empire,* 1902, p. 38, 54, 87, 165. F. VIGOUROUX.

MAÉLETH (hébreu : *Maḥălat;* Septante : Μαελέθ), mot hébreu que les Septante et la Vulgate ont transcrit, sans le traduire, dans le titre du Ps. LII (LIII), 1, et du Ps. LXXXVII (LXXXVIII), 1. Dans ce dernier Psaume, la Vulgate écrit *Maheleth.* — La signification de ce mot est incertaine. D'après les uns, il signifie maladie, sens du mot *maḥălêh,* II Par., XXI, 15; Prov., XVIII, 14, ou *maḥălâh,* Exod., XV, 26; XXIII, 25; I (III) Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28, et s'applique à deux Psaumes composés à l'occasion d'une maladie. Mais si cette application convient au Ps. LXXXVII, elle ne convient pas également au Ps. LII. D'après d'autres, il désigne un instrument à cordes. Gesenius, *Thesaurus,* p. 476; Id., *Wörterbuch,* 12e édit. (Fr. Buhl, 1895, p. 412); d'après d'autres encore, un chant ou un air particulier. Frz. Delitzsch, *Psalmen,* 4e édit., 1883, p. 409, l'entend d'un air triste. Aquila a rendu *maḥălaṭ* par ἐπὶ χορείᾳ; Symmaque, par διὰ χοροῦ; Théodotion, par ὑπὲρ τῆς χορείας; saint Jérôme, dans sa traduction sur l'hébreu, par *per chorum.* Cités dans Origène, *Hexapl., in loc.,* t. XVI, part. I, col. 847-850. Cette indication « pour la danse » n'est pas en rapport avec le contenu des Psaumes. En résumé, la signification de *maḥălaṭ* est douteuse, comme celle de plusieurs autres mots qu'on lit dans le titre des Psaumes. Cf. Frd. Baethgen, *Die Psalmen,* 1892, p. XVIII.

MAES André, en latin Masius, commentateur catholique, né à Linnich, près de Bruxelles, le 30 novembre 1514, mort à Levenaar le 7 avril 1573. Il voyagea beaucoup en Allemagne et en Italie et fut le secrétaire de Jean de Weze, évêque de Constance, archevêque de Lunden et abbé de Reichenau. Il eut à remplir diverses légations à Rome et devint conseiller du duc de Clèves, Guillaume. Il a composé un important commentaire sur le livre de Josué : *Josue imperatoris historia illustrata atque explicata,* in-f°, Anvers, 1574. A la fin se trouve : *In Deuteronomii c. XVI et seq. Annotationes.* Cet ouvrage de A. Maes a été inséré dans le t. II des *Critici sacri* et Migne l'a reproduit dans les t. VII et VIII de son *Cursus completus Scripturæ Sacræ.* On a aussi de lui : *De paradizo commentarius,* in-12, Anvers, 1569, traduit du syriaque de l'évêque Moïse de Bar-Cépha, accompagné de plusieurs pièces; il a été réimprimé dans la 2e édition des *Critici sacri ; Disputatio de Cœna Domini,* Anvers, 1575. — Voir Valère André, *Bibliotheca Belgica,* 1643, p. 51; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* 1766, t. IX, p. 197; *Biographie nationale,* Bruxelles, 1894-1895, t. XIII. col. 119-125. B. HEURTEBIZE.

MAGALA (hébreu : *ham-ma'egâlâh;* Septante : στρογγύλωσις, « rondeur, rond »). Le terme hébreu ne désigne pas une localité de ce nom, comme l'a compris la Vulgate, mais le camp de l'armée israélite que Saül avait conduite contre les Philistins. David se rendit au camp pour porter des provisions à ses frères qui étaient au nombre des soldats de Saül. I Reg., XVII, 20. Un peu plus loin, XXVI, 57, la Vulgate a traduit le même mot *ma'egâlâh* par « tente », mais là aussi il signifie « camp » du roi Saül. Cette expression, dérivée de *'âgal,* « rouler » comme une roue, ou de *'ăgâlâh,* « char, » se disait d'un campement, sans doute parce qu'on le fortifiait en plaçant tout autour des chariots qui lui servaient de retranchement et de défense. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 989.

MAGALHAENS Côme, né à Braga en 1553, mort à Coïmbre le 9 octobre 1624. Admis dans la Compagnie de Jésus en 1567, il enseigna sept ans les humanités et la rhétorique, huit ans la théologie morale et quatre ans l'Écriture Sainte. Ses ouvrages d'exégèse sont nombreux et importants. Ce sont : 1° *Commentarii in Canticum primum Mosis,* Lyon, 1609; 2° *De ecclesiastico principatu libri tres; in quibus Epistolæ tres B. Pauli Apostoli quæ pontificiæ vocari solent, commentariis illustrantur,* Lyon, 1609; 3° *In sacram Josue historiam commentariorum tomi duo,* Tournon, 1612; 4° *In Mosis cantica et benedictiones patriarcharum commentariorum libri quatuor,* Lyon, 1619; 5° *In sacram Judicum historiam explanationes et annotationes morales,* Lyon, 1626. Il nous reste encore de lui en manuscrit *Explanatio panegyrica in cap. XII Apocalypsis « Signum magnum apparuit in cælo ».* P. BLIARD.

MAGDAL, MAGDALUM (hébreu : *Migdôl;* Septante : Μαγδώλον), nom d'une seule localité d'Égypte, selon les uns; de deux localités, selon les autres. La Vulgate a rendu le nom hébreu *Migdôl* par *Magdalum* dans Exod., XIV, 2; Num., XXXIII, 7, et Jer., XLIV, 1; XLVI, 14; par *turris,* « tour, » dans Ezech., XXIX, 10; XXX, 6, où elle traduit; *a turre Syenes usque ad terminos Æthiopiæ,* « depuis la tour de Syène [jusqu'aux frontières de l'Éthiopie]. » au lieu de : « Depuis Migdol jusqu'à Syène [et aux frontières de l'Éthiopie]. » Le mot est sémitique et signifie « tour ». Il entre dans la composition de plusieurs noms propres de lieux : Magdalel, Magdalgad, *Migdol-'Eder.* On le trouve assez fréquemment en Égypte, sous la forme, *pe-mâktal,* dans les inscriptions de la XIXe et de la XXe dynasties, époque où les pharaons introduisirent dans leur langue un certain nombre de mots empruntés aux Sémites. Plusieurs tours ou forteresses ainsi nommées furent construites sur la frontière orientale de l'Égypte. On les distinguait les unes des autres en ajoutant au mot *maktel,* le nom du roi qui les avait bâties, Séti Ier, Ménephtah, Ramsès II. Une Magdal est nommée dans une des lettres trouvées à Tell el-Amarna, et écrite au pharaon d'Égypte par le roi d'Accho (plus tard Ptolémaïde). Voir W. Budge, *History of Egypt,* 1902, t. IV, p. 228.

1. MAGDAL, forteresse égyptienne située à la pointe septentrionale du golfe de Suez, près de Phihahiroth. Exod., XIV, 2; Num., XXXIII, 7. Les Israélites campèrent dans son voisinage, immédiatement avant le passage de la mer Rouge. Il est impossible d'en déterminer la position d'une manière plus précise. Elle faisait probablement partie de la ligne de fortifications qui défendait alors la frontière orientale de l'Égypte contre les invasions des tribus pillardes du désert. Une inscription de Séti Ier nous apprend que ce pharaon, à son retour de Syrie, passa par un endroit ainsi nommé lorsqu'il entra dans son royaume. H. Brugsch, *Geographische Inschriften,* Leipzig, 1857-1860, Tafel XLVIII, n° 1266 b. Cf. Chabas, *Mélanges égyptologiques,* IIe série, p. 128-129.

2. MAGDAL, localité d'Égypte mentionnée dans Jérémie, XLIV, 1; XLVI, 14, et dans Ézéchiel, XXIX, 10; XXX, 6. Jérémie nous apprend que, de son temps, des Juifs demeuraient à Magdal et dans plusieurs autres villes d'Égypte; il leur reproche leur conduite et leur prédit qu'ils n'échapperont pas à Nabuchodonosor, roi de Babylone, non plus que le pays où ils ont voulu chercher un refuge. Ézéchiel annonce que l'Égypte sera dévastée depuis Magdal jusqu'à Syène. Syène marquant la frontière méridionale, Magdal doit marquer la frontière

septentrionale. C'est une locution correspondant à la phrase égyptienne « depuis les étangs de papyrus jusqu'à Abu (Éléphantine) ». W. Budge, *History of Egypt,* 1902, t. VII, p. 9. La Magdal de Jérémie et celle d'Ézéchiel sont-elles la même? C'est vraisemblable. Puisqu'ils étaient contemporains, ils ont dû désigner la même ville par le même nom. Cette Magdal est-elle la même que celle de l'Exode ou une forteresse ainsi appelée et encore plus septentrionale? Il n'est pas possible de trancher la question avec certitude. Tout ce que l'on peut observer, c'est que l'Itinéraire d'Antonin (*Recueil des itinéraires anciens,* in-4°, Paris, 1845, p. 46) mentionne un *Magdala* situé plus au nord que la Magdal proche de Phihahiroth, à douze milles romains au sud de Péluse, et que sa situation convient à ce que dit Ézéchiel. F. L. Griffith, dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. III, p. 367.

F. VIGOUROUX.

MAGDALA (grec : Μαγδάλα, forme araméenne correspondant à l'hébreu *migdal,* ou *migdol,* « tour » ou « forteresse »), ville de Galilée, sur la rive occidentale du lac de Tibériade (fig. 168).

I. MAGDALA DANS L'ÉVANGILE. — Le nom de *Magdala* se lit dans un grand nombre de manuscrits grecs des Évangiles onciaux ou minuscules, dans la version syriaque sinaïtique, dans plusieurs des manuscrits des versions syriaque Peschito, arménienne, éthiopienne et copte, à la place de *Magedan, Magadan* ou autres variantes qui se lisent dans les autres manuscrits. Matth., XV, 39. *Magdala* et *Magdalan* se trouvent encore au lieu de *Dalmanutha,* Marc., VIII, 10, dans la version gothique et une multitude de manuscrits de la version copte. Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce, editio 8a critica major,* Leipzig, 1872, t. I, p. 92, 295. *Magdala* ou ses variantes dans saint Marc est universellement considérée comme une correction. Pour saint Matthieu les sentiments sont partagés. Les critiques, se fondant plus particulièrement sur l'autorité du nombre des manuscrits, paraissent généralement favorables à *Magedan.* Les exégètes, les géographes surtout, frappés de l'existence sur la rive du lac de Génézareth d'une Magdala attestée par les écrivains juifs et par la persistance du nom dans le village actuel d'*el-Medjdel,* inclinent plutôt pour la leçon *Magdala.* Quelques-uns, tout en acceptant *Magedan* pour la leçon authentique, pensent que saint Matthieu a cependant eu en vue la Magdala des Talmuds et de l'histoire, patrie de Madeleine et identique au Medjdel moderne. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, p. 277-278; de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte,* Paris, 1877, p. 215; V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 203-208; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, p. 365, 369; Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 226, etc. La difficulté provenant du site de Dalmanutha n'existe pas pour ceux qui, avec Fürrer, placent cette localité à la ruine appelée *Minich,* ou pour ceux qui, comme V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 205, croient pouvoir la chercher dans quelques-unes des ruines voisines d'*el-Medjdel.* Voir DALMANUTHA, t. II, col. 1209-1211.



168. — Magdala. D'après une photographie de M. L. Heidet.

II. SITUATION. — Quoi qu'il en soit, Magdala est une localité implicitement désignée par l'Évangile dans le nom de Marie-Madeleine, *Maria Magdalene,* qui équivaut à « Marie de Magdala » ou de « Migdal ». Les auteurs qui acceptent la leçon *Magdala* s'accordent à reconnaître comme identiques la Magdala près de laquelle aborda le Sauveur après la multiplication des sept pains et des deux poissons, et la Magdala, patrie de Madeleine. — Saint Matthieu, XXVII, 55-56, saint Marc, XV, 40-41, et saint Luc, XXIII, 49, 55, indiquent la patrie de Madeleine indirectement en Galilée, quand ils nomment Marie-Madeleine parmi les saintes femmes venues de Galilée qui suivaient le Sauveur. Les Évangélistes ne fournissent au-

cun indice permettant de distinguer la patrie de la sainte des nombreux Migdal épars en Galilée. Les Talmuds connaissent une Magdala dans le voisinage de Tibériade, à moins d'une mesure sabbatique, selon Talm. de Jérus., *Eroubin,* v, 1; ou *Migdal Nounia,* « le Migdal des poissons, » à un mille de la ville, Talm. de Babyl., *Pesahim,* 46 *b.* Le Midrasch *Ekka,* II, 2, ajoutant que cette ville fut détruite à cause de la profonde corruption de ses habitants, fait peut-être une allusion générale aux faits signalés d'une manière particulière et mystérieuse par les évangiles quand ils parlent de Marie. Marc., XVI, 9; Luc., VIII, 2. Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 216-218; J. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* édit. Luncz, Jérusalem, 1901, p. 228. La tradition topographique des saints lieux n'a point cessé, depuis le IVe siècle, de désigner aux pèlerins, comme patrie de Madeleine, Magdala, sur la rive du lac au nord de Tibériade et à la limite sud-ouest du *Ghoueir,* l'antique plaine de Genésar, l'*el-Medjdel* des Arabes.

III. TRADITION HISTORIQUE. — Au IVe siècle, Pierre de Sébaste, frère de saint Basile le Grand, dans son « Livre de la Démonstration » dont le texte grec est perdu, mais dont Eutychius, patriarche melchite d'Alexandrie, nous a conservé des fragments traduits par lui en arabe, en appelait à l'église de Medjdel en témoignage de la divinité de Jésus : « L'église d'el-Medjdel, voisine de Tibériade, disait-il, atteste que le Messie a chassé les sept démons qui se trouvaient en Marie-Madeleine. » *Eutychius patriarca Alexandrinus,* auctore Abramo Echellensi maronita à Libano, Rome, 1661, p. 234-236; dans *El-machriq,* Ve année, 1902, p. 485. Vers 330, Theodosius indique « de Tibériade à Magdalum d'où fut Marie Madeleine, deux milles (environ trois kilomètres); de Magdal jusqu'aux Sept-Fontaines, cinq milles (sept kilomètres et demi) ». *De Terra Sancta,* dans Tobler et Molinier, Genève, 1877-1880, t. I, p. 72. Saint Willibald, compagnon de saint Boniface, vers 780, après avoir visité Tibériade « suit le littoral, et arrive au village de Madeleine. De là il se rend au bourg de Capharnaum, puis il poursuit jusqu'à Bethsaïde ». *Hodœporicon, ibid.,* p. 260. Au IXe siècle l'église semble avoir été ruinée, le *Commemoratorium de Casis Dei,* rédigé vers 808, ne la cite pas parmi les « Maisons de Dieu » de la Galilée. Cf. *ibid.,* p. 301-304. Le moine Épiphane hagiopolite, au Xe siècle, constate de nouveau, que, « à deux milles environ d'Heptapegon (les Sept-Fontaines), il existe une église et la maison de la Madeleine, dans la région appelée Magdala, où le Seigneur la guérit; en quittant cet endroit on va à Tibériade. » *Descriptio Terræ Sanctæ,* t. CXX, col. 270. L'higoumène russe Daniel, en 1106, fait également mention de la maison de Marie-Madeleine que Jésus délivra de sept démons, non loin de l'église consacrée aux apôtres [à l'Heptapegon]; l'endroit se nomme Magdalia. *Vie et Pèlerinage,* dans *Itinéraires russes en Orient,* édit. Khitrowo, Gen., 1889, p. 64. Cf. aussi Fretellus, *Liber locorum sanctæ terræ Jerusalem,* t. CLV, col. 1043-1044; Jean de Würzbourg, *Descriptio T. S., ibid.,* col. 1071; Eguesippe, *Tractatus de distantiis locorum, Terræ Sanctæ, Pat. gr.,* t. CXXXIII, col. 995; anonyme, dans M. de Vogüé, *Les Églises de la Terre-Sainte,* Paris, 1860, p. 422-423; Theodoricus, *Libellus de Locis sanctis,* édit. Tobler, Saint-Gall et Paris, 1865, p. 102; Ricoldo, *Liber peregrinationis,* dans *Peregrinationes medii ævi quatuor,* 2e édit. Laurens, Leipzig, 1873, p. 106; cf. Burchard du Mont-Sion, *Descriptio Terræ Sanctæ, ibid.,* p. 40; Odoric de Pordonone, en Frioul, *De Terra Sancta, ibid.,* p. 147

IV. ÉTAT ACTUEL. — Le village d'*el-Medjdel* est situé à quatre kilomètres, au nord-ouest de Tibériade, à la même distance au sud-ouest du *Khirbet Minièh,* lui-même à un kilomètre et demi vers l'ouest des fontaines d'*Aïn-Tabagha,* l'*Heptapegon* ou « les Sept-Fontaines » des anciens, sur le bord du lac, à l'endroit où le rivage fléchit vers le nord-est, à l'extrémité du *Ghoueir* qui se développe devant lui comme un immense et plantureux jardin arrosé de nombreux ruisseaux, au pied de la montagne escarpée qui ferme au midi l'*ouâd' el-Hamâm,* la célèbre vallée d'Arbèle. Voir ARBÈLE, t. I, col. 886. Une trentaine de maisons au plus composent le village. Carrées et petites, bâties grossièrement avec des pierres noires de basalte, et disposées sans ordre, elles sont ordinairement surmontées de tentes de feuillages ou de roseaux sous lesquelles les habitants viennent chercher un peu de fraîcheur surtout pendant les nuits d'été. Le petit monument à coupole bâti au sud-ouest recouvre le tombeau d'un personnage musulman vénéré de la population. A travers le plateau resserré entre la montagne et le lac sur lequel s'élève le village, on remarque de nombreux mais informes débris de vieux murs. On croit reconnaître sur le rivage du lac, dans deux fragments de muraille très épais, les restes d'une ancienne tour. Au nord, une ruine assez grande et de forme rectangulaire semble avoir appartenu à une autre forteresse. Rien de caractéristique n'indique l'emplacement de l'antique église. Deux ou trois séders, un vieux figuier et un palmier sont les seuls arbres dont l'ombre s'étend sur Medjdel. La population est d'environ cent vingt personnes, composée d'éléments d'origines diverses, bédouins, fellahîn, égyptiens, perses et autres, et toute musulmane.

L. HEIDET.

MAGDALEL (hébreu : *Migdal-'Êl,* « la tour de Dieu ; » Septante : Μεγαλααρίμ, par suite de l'altération du nom de Magdalel et de la juxtaposition du nom suivant Horem; voir HOREM, t. III, col. 753), ville forte de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 38. Elle est nommée entre Jéron et Horem. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 270, 271, l'appellent Magdiel et la placent entre Dor (*Tantourah*) et Ptolémaïde, à neuf milles romains, dit Eusèbe, à cinq milles, dit saint Jérôme, de Dor, c'est-à-dire qu'ils l'identifient avec l'*Athlit* actuelle, ancienne place forte connue du temps des Croisades sous le nom de *Castellum Peregrinorum.* Voir V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 285-292. Cette identification n'est pas admissible, parce qu'Athlit ne faisait pas partie du territoire de Nephthali : — Conder croit que Magdalel est le *Mudjeidel* actuel. *Tent Work in Palestine,* t. II, p. 338; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. I, p. 91, 137. C'est un village bâti en pierre, où se trouvent plusieurs maisons ruinées. Il se trouve sur une colline couverte de figuiers et d'oliviers. On y remarque d'anciens pressoirs taillés dans le roc et comprenant deux compartiments, des tombeaux également taillés dans le roc et des sarcophages. Le village a une source, des citernes et des piscines. Cf. V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 406-409. F. VIGOUROUX.

MAGDALGAD (hébreu : *Migdal-Gâd,* « tour de Gad ou de la Fortune ; » Septante : Μαγαδαλγαδ), ville de la tribu de Juda, dans la Séphéla. Jos., XV, 37. Elle est nommée entre Hadassa, t. III, col. 323, et Déléan, t. II, col. 1340, dans le second groupe des villes de la plaine. Eusèbe et saint Jérôme la mentionnent sous le nom de Magdala. *Onomastica sacra,* édit. Larsow et Parthey, p. 268, 269. On y avait rendu probablement un culte au dieu Gad, la Fortune. Voir GAD, II, 2°, t. III, col. 25. Son nom se retrouve encore aujourd'hui dans le village d'*el-Medjdel,* à demi-heure de marche environ à l'est d'Ascalon. *El-Medjdel,* que nous avons visité en 1899, est un des plus importants villages de l'antique plaine des Philistins. Il est situé au milieu de jardins qui se distinguent par leur riche végétation, par leurs grands sycomores et par leurs beaux palmiers. Les rues sont plus larges qu'elles ne le sont communément ailleurs en Orient; les maisons sont en pierre et spacieuses. On remarque autour de la mosquée et de plusieurs maisons

des colonnes antiques et des pierres sculptées. Ce village a un bazar assez bien approvisionné. V. Guérin, pour établir l'identification de Magdalgad et d'*el-Medjdel,* s'appuie, *Judée,* t. II, p. 131, sur la ressemblance du nom moderne avec le nom ancien et aussi sur sa position. C'est cependant à cause de son site que plusieurs savants rejettent cette opinion; ils pensent que Magdalgad ne devait pas être si loin à l'ouest, en plein pays des Philistins. Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* 2e édit., p. 1013. Quelques-uns croient retrouver Magdalgad dans les ruines d'*el-Medjeléh,* à huit kilomètres au sud de *Beitdjibrin* (cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 362), ou dans celles de *Khirbet Medjdil,* à vingt-un kilomètres au sud de *Beitdjibrin,* deux noms qui rappellent les tours ou *migdôl* qui se sont élevées autrefois en ces lieux. — Quelques commentateurs croient que Magdalgad est le Magdolos auprès duquel Néchao II gagna une bataille contre les Syriens, vers l'an 610, d'après Hérodote, t. II, 159.

F. VIGOUROUX.

MAGDALUM. Voir MAGDAL.

MAGDIEL (hébreu : *Magdî'êl;* Septante : Μαγεδιήλ), l'avant-dernier des chefs (*'allûf*) du pays d'Édom, parmi les descendants d'Ésaü, nommés dans la Genèse. Il succéda à Mabsar et eut lui-même pour successeur Hiram. Gen., XXXVI, 43; I Par., I, 54.

MAGE (grec [au pluriel] : μάγοι; Vulgate : *magi*), nom des personnages qui vinrent d'Orient à Bethléhem pour adorer l'enfant Jésus. Matth., II, 1-12. Dans les versions, Lev., XIX, 31; XX, 6; I Reg., XXVIII, 3, 9; II Par., XXXIII, 6; Dan., I, 20; II, 2, 10, 27; IV, 4; V, 7, 11, 15, et dans les Actes, VIII, 9; XIII, 6, 8, ce nom revient plusieurs fois, mais pour désigner de simples magiciens. Voir MAGIE.

I. LES MAGES EN MÉDIE ET EN PERSE. — 1° *Leur origine et leur genre de vie.* — Dans son récit de la prise de Jérusalem, Jérémie, XXXIX, 3, 13, nomme, parmi les grands officiers qui accompagnaient Nabuchodonosor, un certain Séréser, qualifié de *rab-mâg,* ce dont les versions font un nom propre : Ῥαβμάγ, *Rebmag.* L'hébreu *mâg* correspond à l'assyrien *maḫḫû,* qui devient *magu* dans l'ancien perse et *moghu* dans l'ancien bactrien. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 418. Le *rab-mâg* est le chef des mages. — Les mages étaient, chez les Mèdes, les descendants d'une des anciennes peuplades qui avaient servi à constituer la nation. Hérodote, I, 101. Isolés peu à peu des autres, ils formaient une caste très distincte, qui avait dans ses attributions le service du culte. Tous les mages ne devenaient pas ministres de ce culte, mais tous les ministres du culte appartenaient à la caste des mages. Cf. Porphyre, *De abstin.,* IV, 16. Les mages se divisaient en plusieurs classes ayant leurs privilèges et leurs devoirs distincts. Il y avait parmi eux des interprètes des songes, de véritables magiciens, et, dans les rangs élevés de la caste, des sages parmi lesquels on choisissait le chef suprême. Ceux qu'on vouait au service du culte y étaient préparés dès l'enfance par une instruction appropriée et recevaient ensuite une initiation spéciale. Ils menaient une vie austère, étaient assujettis à un grand nombre de règles de pureté concernant leur persanne et les objets du culte, gardaient un extérieur digne et modeste, ne mangeaient pas de viande ou du moins en restreignaient l'usage, etc. On leur reprochait les mariages qu'ils contractaient malgré les liens les plus étroits de la parenté; mais l'ensemble de la caste avait une tenue et même pratiquait des vertus qui lui conciliaient l'estime des grands et du peuple tout entier. Le roi seul, en sa qualité de représentant direct d'Ormuzd, pouvait se dispenser de leur ministère pour offrir des sacrifices. Cf. Hérodote, I, 132; Xénophon, *Cyropæd.,* VIII, III, 9; Rapp, *Die Religion und Sitte der Perser,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch.,* 1866, t. XX, p. 68-94; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. III, 1899, p. 592-595.

2° *Leur histoire.* — A l'époque de Nabuchodonosor, la Chaldée n'avait plus en face d'elle, au nord et à l'est, que l'empire mède, comprenant la Perse, la Médie, l'Élam et l'Arménie. Mais précédemment, sous Assurbanipal, l'empire assyrien englobait dans son domaine l'Élam et une bonne partie de la Médie. La caste des mages avait donc pu étendre son action religieuse dans cet ancien empire et la continuer sous la domination chaldéenne; autrement il faudrait admettre que le nom de « mages » était passé à des prêtres assyriens ou chaldéens. Toujours est-il que, dans les inscriptions, le nom de *rab-mâg* est attribué comme qualificatif, sous la forme *ru-bu-u i-im-ga,* au père de Nabonide, roi de Babylone. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.,* 1883, p. 417-421. Il n'est donc pas étonnant que cette appellation se lise dans Jérémie, XXXIX, 3, 13. L'influence des mages, prédominante chez les Mèdes, surtout sous le règne d'Astyage, fut moins tolérée par les Perses, sous Cyrus et sous son fils Cambyse. En 521, une révolution éclata contre ce dernier. Un mage nommé Gaumâta, doué d'une ressemblance étonnante avec Smerdis, frère de Cambyse, depuis longtemps disparu, se fit passer pour Smerdis lui-même. Peu de mois après, l'imposture fut découverte, Gaumâta mis à mort et Darius, fils d'Hystaspe, installé roi à sa place. Une fête, appelée μαγοφόνια, fut alors instituée en Perse, en souvenir du massacre des mages qui avait eu lieu dans le palais. Hérodote, III, 67-79; Ctésias, *Persic.,* 10-15. Les mages n'en gardèrent pas moins une haute situation dans l'empire des Achéménides. Ce furent eux qui interprétèrent un songe de Xerxès et le déterminèrent à son expédition contre la Grèce. Hérodote, VII, 19. Pendant l'expédition, ils firent un sacrifice de chevaux blancs sur les bords du Strymon et y accomplirent des rites magiques. Hérodote, VII, 113, 114. Cicéron, *De leg.,* II, 10, les accuse d'avoir poussé à la destruction des temples de la Grèce.

3° *Leur religion.* — La religion des mages était celle qu'un sage, Zoroastre, sur l'existence et l'action duquel on n'a que des données problématiques, avait consignée dans l'Avesta. Cette religion reconnaissait un dieu suprême, Ahuramazda ou Ormuzd, ayant au-dessous de lui six Amschaspands préposés aux règnes de la nature et, à un degré inférieur, des milliers de Yazatas ou Izeds, veillant au bon fonctionnement des êtres. A la tête de ces derniers se trouvait Mithra, le ciel lumineux, plus tard identifié avec le soleil. A Ormuzd s'opposait le génie du mal, Angromainyus ou Ahriman, commandant aux Devas ou démons. Cf. Le Hir, *Études bibliques,* Paris, 1869, t. II, p. 187-212. Sous sa forme élémentaire, cette religion avait été commune aux Perses, aux Mèdes et aux Bactriens. Les mages de Médie la réformèrent et en codifièrent les dogmes et les pratiques. Ces dernières étaient multiples et compliquées. Les mages regardaient le feu comme le fils d'Ormuzd et la production divine par excellence. Ils l'entretenaient perpétuellement sur des autels; ils s'abstenaient, comme d'un sacrilège, de le souiller par le souffle de l'haleine humaine ou par le contact d'un cadavre ou d'un objet impur; ils tenaient au contraire pour œuvre pie la peine qu'on prenait de l'alimenter. Le prêtre était appelé *atharvan,* « homme du feu. » Ce culte entraînait celui du soleil, « œil d'Ormuzd. » On attribuait aussi une vertu bienfaisante à la lune, aux astres et aux signes du zodiaque. La constellation du Chien jouissait d'une considération particulière, parce que l'Avesta respectait le chien à l'égal de l'homme. La même religion, caractérisée par le culte d'Ormuzd et l'absence d'idoles, régnait chez les Perses et chez les Mèdes, à quelques différences près. La principale consistait en ce que les mages de Médie se contentaient d'exposer à l'air les cadavres, pour ne

souiller ni la terre, ni le feu, ni l'eau, tandis que les Perses les enterraient. Cf. Döllinger. *Paganisme et Judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. II, p. 177-204; J. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman,* Paris, in-12, 1877; Id., *Essais orientaux,* in-8°, Paris, 1883; Id., *Études iraniennes,* in-8°, Paris, 1883, t. II; Id., *Études sur l'Avesta,* in-8°, Paris, 1883; Id., *Le Zend-Avesta,* traduction nouvelle avec commentaire, 3 in-4°, Paris, 1892-1893; C. de Harlez, *Les origines du Zoroastrisme,* dans le *Journal asiatique,* Paris, août-septembre 1880; *Religion mazdéenne ou avestique,* dans le *Dict. apologét.* de Jaugey, Paris, 1889, p. 2759-2766; de Broglie, *Cours de l'histoire des cultes non chrétiens,* Paris, 1881, p. 20-42; Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 571-595; Lagrange, *La religion des Perses,* dans la *Revue biblique,* janvier 1904, p. 27-55.

4° *Leurs rapports avec les Juifs.* — Bien que la religion des mages ait eu à souffrir de l'invasion successive des Grecs et des Parthes, le culte d'Ormuzd ne disparut pas et les temples du feu continuèrent à subsister dans les pays occupés par la race iranienne. La captivité et ensuite la dépendance de l'empire perse sous laquelle ils vécurent pendant deux cents ans, avaient fourni aux Juifs l'occasion de se familiariser avec les doctrines et les pratiques des mages, qui, en beaucoup de points, ressemblaient assez aux leurs. Cf. S. Jérôme, *In Dan.,* X, 13, t. XXV, col. 555. Il y eut une certaine influence réciproque, et, chez les Israélites « tout indique, non une imitation, mais un développement original des idées juives, qui a pu être, il est vrai, provoqué et accéléré par le voisinage d'idées analogues ». De Broglie, *Cours de l'hist. des cultes non chrét.,* p. 42. Cf. de Harlez, *La Bible et l'Avesta,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1896, p. 167-172; E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum,* Leipzig, 1898. La vie ascétique des mages ne laissa pas de causer aux Juifs quelque admiration. Philon, *Quod omnis probus liber,* 11, 12, édit. Mangey, t. II, p. 456-457, en parle avec éloges et lui compare celle des gymnosophistes et des esséniens. On a même cru que ces derniers avaient subi l'influence du parsisme. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J.-C.,* Leipzig, 1898, t. II, p. 574. Néanmoins quelques pratiques singulières des mages, celles surtout auxquelles se livraient les mages inférieurs, leur attirèrent mauvais renom; c'est ce qui fit que le nom de μάγοι, *magi,* servit à désigner la magie et les magiciens.

II. LES MAGES A BETHLÉHEM. — 1° *Ce qu'ils étaient.* — 1. Saint Matthieu parle des mages sans donner aucune explication sur leur qualité. Il suppose donc que le nom seul suffit pour les désigner à ses contemporains. Les mages étaient des personnages appartenant à cette caste qui fournissait les ministres du culte aux Mèdes et aux Perses, et qui d'ailleurs étaient renommés dans le monde connu alors. Hérodote, VII, 37, etc.; Xénophon, *Cyroped.,* VIII, 1, 23; Lucien, *Macrob.,* 4, etc. Quelques Pères ont pris ce nom de mages en mauvaise part et ont vu en ceux que désigne l'évangéliste de purs magiciens, plus ou moins adonnés aux sortilèges et en rapport avec les démons. Cf. S. Justin, *Cont. Tryphon.,* 78, t. VI, col. 660; Origène, *Cont. Cels.,* 1, 60, t. XI, col. 769; S. Augustin, *Serm.* XX, *de Epiph.,* II, 3, 4, t. XXXVIII, col. 1030; S. Jérôme, *In Is.,* XIX, 1, t. XXIV, col. 250. Rien, dans le récit évangélique, n'autorise cette manière de voir. Les mages devaient être bien plus vraisemblablement des hommes sages et pieux, choisis parmi les meilleurs et les plus religieux de leur caste, dignes représentants de cette religion qui fut « l'une des plus semblables au judaïsme et au christianisme qui aient jamais existé ». De Broglie, *Cours de l'hist. des cultes non chrét.,* p. 36. Strabon, XI, IX, 3; XV, III, I, dit que les mages composaient l'un des deux grands conseils du roi des Parthes, et qu'ils s'adonnaient à une vie de piété. Peut-être qu'en les appelant, Dieu voulait récompenser leur nation de la délivrance et de la protection jadis accordées à son peuple, de même qu'en se rendant en Égypte, le Sauveur marquait sa gratitude pour l'hospitalité autrefois offerte aux Hébreux. — 2. Les mages n'étaient pas des rois. L'opinion populaire qui leur prête ce titre s'appuie sur le texte du Psaume LXXII (LXXI), 10 : « Les rois de Tharsis et des îles lui paieront tribut, les rois de Séba et de Saba offriront des présents, tous les rois se prosterneront devant lui. » Ce texte revient d'ailleurs à plusieurs reprises dans l'office de l'Épiphanie. Le Psaume d'où il est tiré se rapporte littéralement au règne de Salomon et spirituellement au règne du Messie, auquel les rois et les grands de la terre rendront hommage dans la suite des siècles. Mais les mages ne sont pas spécialement visés, bien qu'ils aient été les prémices de tous ces adorateurs venus de la gentilité. L'on ne peut donc pas conclure de ce texte qu'ils étaient rois, pas plus du reste qu'on ne pourrait, en vertu du même principe, les faire venir de Saba ou de Tharsis. L'idée de la royauté des mages est d'ailleurs étrangère à tous les anciens Pères; on ne la trouve exprimée que dans des textes apocryphes. Tertullien, *Adv. Jud.,* 9; *Cont. Marcion.,* III, 13, t. II, col. 619, 339, dit seulement qu'en Orient les mages étaient presque des rois, *fere reges,* ce qui est conciliable avec la grande autorité dont jouissaient les plus élevés d'entre eux. De même en effet que sous Nabuchodonosor il y eut un *rab-mâg,* chef des mages, qui prenait rang parmi les premiers officiers du royaume, Jer., XXXIX, 3, ainsi y eut-il plus tard, sous les Sassanides, un gouverneur de province qui portait aussi le nom de *masmaghan,* chef des mages. Cf. Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli,* Florence, 1874, t. I, p. 322; Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1880, t. I, p. 88.

2° *Leur pays d'origine.* — Saint Matthieu, II, 1, 2, 9, fait venir les mages de l'Orient. Il n'y avait de mages que dans les anciens pays de Perse, de Médie et peut-être d'Assyrie et de Chaldée, qui alors faisaient partie de l'empire des Parthes. Or, ces pays sont exactement à l'est et un peu au nord-est de la Palestine, dont ils sont séparés par le désert de Syrie, entre Damas et la vallée de l'Euphrate. Bien que le mot « Orient » puisse désigner bien d'autres contrées situées à l'est de la Palestine, on ne peut évidemment pas songer à celles où il n'existait pas de mages. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, 15, t. VIII, col. 777; Diodore de Tarse, dans Photius, t. CIII, col. 878; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Is.,* XLIX, 12, t. LXX, col. 1061; Prudence, *Cathemer.,* XII, 25, t. LIX, col. 902, etc., font venir les mages de Perse. Saint Maxime de Turin, *Homil.,* XVIII-XXVIII, *in Epiph.,* t. LVII, col. 262; Théodote d'Ancyre, *Hom. de Nativit.,* I, 10, t. LXXVII, col. 1364, etc., croient qu'ils sont de la Chaldée ou Babylonie. Saint Justin, *Cont. Tryph.,* 77, 78, t. VI, col. 657; Tertullien, *Adv. Jud.,* 9; *Adv. Marcion.,* III, 13, t. II, col. 339, 619; saint Épiphane, *Expos. fidei,* 8, t. XLII, col. 785, et d'autres en font des Arabes. L'Arabie est au sud-est de la Palestine, mais il n'y avait pas de mages en Arabie. On peut encore moins songer à l'Éthiopie, ni à d'autres pays indiqués par quelques auteurs.

3° *Leur nombre et leurs noms.* — 1. Les Pères supposent ordinairement que les mages ont été au nombre de trois. Cf. S. Maxime de Turin, *Hom.,* XVII, *de Epiph.,* 1, t. LVII, col. 259; S. Léon, *Serm.,* XXXI, 36-38, *de Epiph.,* t. LIV, col. 235, 254, 257, 260; et plusieurs sermons en appendice à ceux de saint Augustin, t. XXXIX, col. 2008, 2014, 2018. Cette fixation du nombre des mages à trois a été naturellement inspirée par le nombre des présents offerts. Mais, étant donné le silence de saint Matthieu sur ce point, on ne peut logiquement conclure du nombre des présents à celui des mages. La tradition

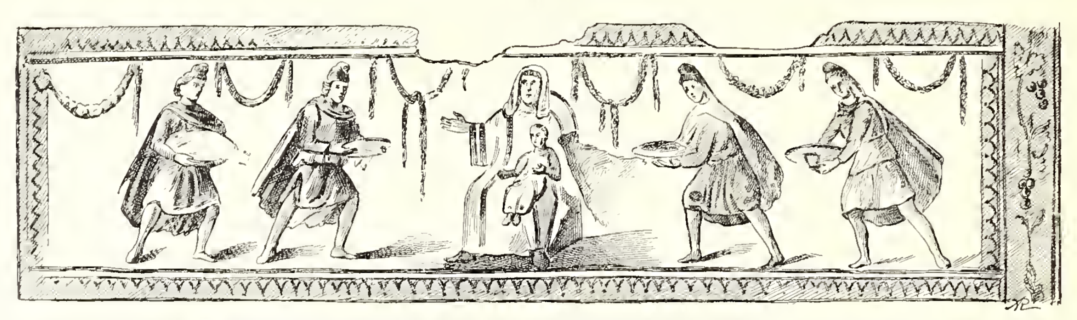
syrienne et la tradition arménienne portent le nombre des mages à douze. Cf. Assemani, *Bibl. orient.*, Rome, 1719-1728, t. III, 1, p. 309, 316; *Journal asiatique*, février-mars 1867, p. 159. Parmi les anciens monuments, il en est qui représentent trois mages (fig. 169). Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, Paris, 1877, p. 441, 442; Pératé, *Archéol. chrét.*, Paris, 1892, p. 312; Marucchi, *Éléments d'archéol. chrét.*, Paris, 1899, t. I, p. 197. Ailleurs on voit deux mages, comme dans la peinture du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin (fig. 170), ou quatre, comme dans la peinture du cimetière de Domitille (fig. 171). Cf. Marucchi, *Éléments*, t. I, p. 318. Sur un vase du musée Kircher, on en compte jusqu'à huit. Ces personnages ne sont pas habillés en rois, mais ils portent le bonnet phrygien et le costume des riches Persans. Cf. Marucchi, *Éléments*, t. I, p. 304. — 2. On n'est pas mieux renseigné sur le nom des mages. Un manuscrit de la fin du VIIe siècle, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris, les appelle Bithisaréa, Melchior et Gathaspa. Un auteur italien, du commencement du IXe siècle, les nomme Gaspar, Balthasar et Melchior. Cf. Muratori, *Rerum italic. scriptores*, Milan, 1723-1751, t. II, p. 114, t. CVI, col. 620. Dans des écrits attribués à Bède, t. XCIV, col. 541, ils sont encore appelés Melchior, Caspar et Balthasar. Les Syriens leur donnent des noms tout différents : Zarvandad, Hormisdas, Guschnasaph, Arschac, etc. Cf. Assemani, *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 316. Chez les Arméniens, ces noms deviennent Kaghba, Badadilma, Badadakharida. Cf. *Journal asiatique*, février 1867, p. 160. Zacharias de Chrysopolis, t. CLXXXVI, col. 83, et Pierre Comestor, t. CXCVIII, col. 1542, donnent les noms grecs Appelius, Amerius et Damascus, et les noms hébreux Magalath, Galgalath et Sarakin. Dans Bezold, *Die Schatzhöhle*, Leipzig, 1883, on trouve les noms syriens Hormizd, Jazdegerd et Peroz. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 74-81. Tous ces noms sont probablement fantaisistes et d'ailleurs importent peu. Cf. *Acta sanctorum*, maii t. I, 1780, p. VII-VIII. — 3. On a aussi cherché à trouver dans les trois mages des représentants des trois races qui descendent de Noé. Balthasar, nom chaldéen, désignerait les descendants de Sem, qui peuplèrent la Chaldée; Melchior, de *malkî-'ôr*, « roi de la lumière, » représenterait les hommes du midi, les Égyptiens et les Éthiopiens, fils de Cham; enfin Caspar, habitant des bords de la Caspienne, ou Gaspard, équivalant au nom indien de Gudnapar, rappellerait la race de Japhet. On n'a aucune raison de croire que les mages soient venus de pays si différents; tous, du reste, représentaient également le genre humain appelé à saluer son Sauveur.



169. — Mages au nombre de trois. Musée de Latran. D'après une photographie.

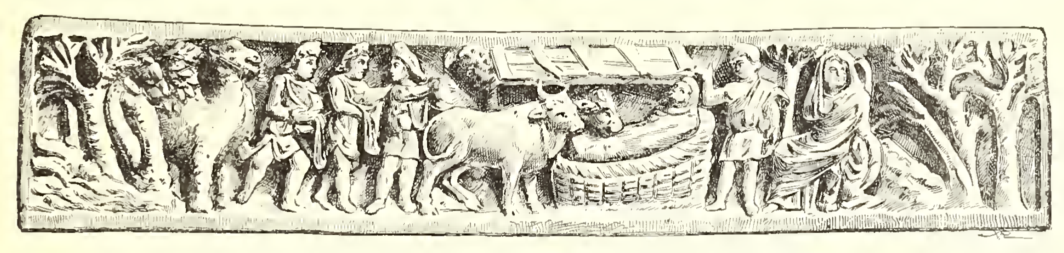

170. — Mages au nombre de deux. Peinture du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin. D'après une photographie.

4° *La raison de leur voyage.* — 1. Les mages viennent adorer le Sauveur parce qu'ils ont vu « son étoile » en Orient. Voir ÉTOILE DES MAGES, t. II, col. 2037. Cette étoile était un signe approprié aux idées religieuses des mages, qui pratiquaient le culte du feu et considéraient les astres comme des images de la divinité. — 2. Par elle-même, l'apparition du météore ne pouvait que les étonner. il faut donc supposer une inspiration intérieure qui donna aux mages le sens de cette apparition. Cf. S. Léon, *Serm.*, XXXIV, *in Epiph.*, IV, 3, t. LIV, col. 245. — 3. Enfin l'ensemble du récit évangélique demande encore qu'on prête aux mages la connaissance de la venue future du Messie et le désir de le voir, de le connaître et de l'adorer. Saint Irénée, *Adv. hær.*, III, 9, 2, t. VII, col. 870; Origène, *In Num.*, homil. XIII, 7; XV, 4, t. XII, col. 675, 689, et beaucoup d'autres Pères croient que les mages attendaient le Messie sur la foi de la prophétie de Balaam. Num., XXIV, 17 : « Une étoile sort de Jacob, un sceptre s'élève d'Israël. » Mais cette prophétie n'était pas fort claire par elle-même; d'ailleurs elle datait de trop loin pour qu'à l'époque de la naissance de Notre-Seigneur on pût encore en tenir compte en dehors de la Palestine. Il est beaucoup plus probable que le séjour des


171. — Mages au nombre de quatre. Peinture du cimetière de Domitille. D'après une photographie.

Israélites en Perse durant la captivité avait servi à faire connaître aux mages les grandes prophéties messianiques et que cette connaissance avait été entretenue et développée par les nombreux Juifs restés dans ce pays après la captivité. Voir t. II, col. 239-240. Il n'est pas étonnant d'ailleurs que l'attente d'un Sauveur, alors générale dans le monde entier, cf. Tacite, *Hist.*, V, 13; Suétone, *Vespas.*, 4, eût saisi plus particulièrement l'esprit d'hommes aussi religieux et aussi réfléchis que les mages.

5° *Époque de leur arrivée.* — 1. Les mages arrivèrent à Jérusalem « aux jours du roi Hérode » et à une époque où Hérode se trouvait dans sa capitale. Matth., II, 1, 3, 7. Or Hérode mourut à Jéricho vers la fin de mars de l'an 750 de Rome (4 avant J.-C.). Il était resté quelque temps dans cette ville et auparavant avait séjourné aux eaux de Callirrhoé. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5-VIII, 1; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 6-8. C'est donc tout au plus à la fin de 749 ou au commencement de 750 que les mages ont pu le trouver à Jérusalem. — 2. Il est impossible de savoir exactement depuis combien de temps le Sauveur était né quand ils arrivèrent. La date assignée à la fête de l'Épiphanie, treize jours après celle de la Nativité, ne préjuge en rien la question; car l'adoration des mages a suivi de deux ans la naissance. Cf. Eusèbe, *Quæst. evang. ad Steph.*, t. XXII, col. 933; S. Épiphane, *Hær.*, LI, 9, t. XLI, col. 904; Juvencus, *Hist. evang.*, I, 259, t. XIX, col. 95; S. Jérôme, *Chron. Euseb.*, an. 3, t. XXVII, col. 562, etc. La conclusion n'est pas rigoureuse, parce que, pour ne point manquer sa victime, Hérode a fort bien pu faire massacrer des enfants un peu plus âgés que celui qu'il voulait atteindre. De fait, à part une représentation de l'enfant Jésus encore dans sa crèche quand les mages l'adorent (fig. 172), cf. Pératé, *Archéol. chrét.*, p. 312, les anciens monuments montrent toujours le divin Enfant sur les genoux de sa mère, souvent même déjà assez grandi. Cf. Garrucci, *Storia dell' arte christiana*, Rome, 1872, t. I, p. 363; Lehner, *Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1880, p. 334; Cornely, *Introd. special. in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 203-205. — 4. Du côté des mages, les probabilités semblent aussi favoriser une arrivée assez tardive à Jérusalem. L'Évangile ne dit pas à quel moment l'étoile leur apparut. On croit généralement qu'elle commença à se montrer au moment de la naissance; saint Justin, *Cont. Tryph.*, 106, t. VI, col. 724, avance même son apparition à l'époque



172. — Adoration des mages. Sarcophage du musée de Latran. D'après une photographie.

on sait qu'au courant du IVe siècle les Églises d'Orient célébraient à la fois, le 6 janvier, la naissance du Sauveur, son adoration par les mages et son baptême, tandis qu'à la même époque, en Occident, on fêtait la naissance le 25 décembre. Les deux usages furent ensuite combinés. Saint Jean Chrysostome, dans un sermon de 386, t. XLIX, col. 351, atteste que la fête du 25 décembre n'était célébrée à Antioche que depuis dix ans. Elle ne fut adoptée que plus tard à Jérusalem et à Alexandrie. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 247-249. L'usage liturgique ne peut donc nullement prouver que les mages soient arrivés à Jérusalem treize jours après la naissance du Sauveur, comme le croyait saint Augustin, *Serm.*, CCIII, 1, 3, t. XXXVIII, col. 1035, 1036; *De consens. Evang.*, II, 5, 17, t. XXXIV, col. 1082. — 3. Voici ce qui paraît se dégager de plus net des récits évangéliques. Il est impossible d'admettre que l'adoration des mages ait eu lieu avant la présentation de l'enfant Jésus au Temple; car, l'éveil étant donné à la haine d'Hérode, cette présentation eût été impraticable. Cf. B. Triebel, *De magis post Jesu in templo repræsent. advenientibus*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 111-118. De plus, saint Luc, II, 39, d'après certains commentateurs, suppose un voyage de la sainte Famille à Nazareth après la présentation, sans doute en vue des mesures à prendre pour un établissement définitif à Bethléhem, séjour que saint Joseph croyait imposé par les circonstances à l'Enfant et à ses parents. Cf. Grimm, *Leben Iesu*, Ratisbonne, 1876, t. I, p. 329. C'est seulement après ce retour à Bethléhem que les mages se seraient présentés. La précaution prise ensuite par Hérode de faire massacrer les enfants de Bethléhem jusqu'à l'âge de deux ans, « selon le temps dont il s'était informé auprès des mages, » Matth., II, 16, a porté plusieurs Pères à penser que de l'incarnation, par conséquent neuf mois auparavant. Il n'y a aucun motif pour l'avancer davantage. Or les mages venaient de Perse; à les supposer partant de Persépolis, le voyage jusqu'à Jérusalem était d'environ 2000 kilomètres par la vallée de l'Euphrate et celle du Jourdain. Les mages durent employer un certain temps à faire leurs préparatifs de départ. Leur caravane, vraisemblablement assez nombreuse, s'ébranla et voyagea avec la lenteur habituelle aux Orientaux. Le chameau peut, il est vrai, fournir une course de 40 à 50 kilomètres par jour, voir CHAMEAU, t. II, col. 521, ce qui eût déjà exigé au moins quarante jours de marche de Perse en Judée. Mais les mages n'allaient pas de ce train; rien d'ailleurs ne les pressait. Bien que l'on ne puisse rien préciser, il ressort de toutes ces remarques que les mages ne parurent à Jérusalem qu'un temps notable après la naissance du Sauveur, temps qui peut aller de trois mois à douze ou quinze. Cf. Greswell, *Dissertations on a Harmony of the Gospel*, Oxford, 1840, t. II, diss. XVIII.

6° *Leur séjour en Judée.* — 1. Les mages avaient vu l'étoile dans leur pays et étaient partis après son apparition. Matth., II, 2. Arrivés à Jérusalem, ils se heurtèrent à l'ignorance du peuple juif qui ne savait rien de la naissance de son Messie et à la malveillance cauteleuse d'Hérode. On les renseigna à l'aide d'une prophétie de Michée, V, 2, et ils partirent pour Bethléhem, qui n'est qu'à une dizaine de kilomètres de la capitale. A leur grande joie, l'étoile se montra de nouveau à leurs yeux, et les précéda vers le terme de leur voyage. Les mages reconnurent que, malgré l'ignorance surprenante dans laquelle ils avaient trouvé les Juifs, eux-mêmes n'étaient pas le jouet d'une illusion. A Bethléhem, et non à Nazareth, comme quelques-uns l'ont imaginé contrairement à toute vraisemblance (cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, Paris, 1693, t. I,

not. 4), ils virent l'Enfant non plus dans l'étable, ainsi que quelques-uns l'ont pensé à la suite de saint Augustin, *Serm. cc, in Epiph.*, I, 2, t. XXXVIII, col. 1029, mais, comme dit formellement le texte, dans une maison, εἰς τὴν οἰκίαν. Toutes sortes de raisons autorisent, en effet, à supposer que le séjour du divin Enfant dans l'étable ne se prolongea pas. Les mages se prosternèrent en signe d'adoration, comme en présence de la divinité. Bien qu'employé parfois pour exprimer l'hommage offert à un homme, Gen., XXVII, 29; XXXIII, 3, 6, 7; XXXVII, 7, etc., et la prostration des Perses devant leur roi, cf. Hérodote, VII, 136, le verbe προσκυνεῖν est habituellement employé par les Septante et les évangélistes pour indiquer l'acte d'adoration envers Dieu. Exod., IV, 31; Lev., XXVI, 1; Num., XXV, 2; Matth., IV, 10; Luc., IV, 8; Joa., IV, 21, etc. Cf. ADORATION, t. I, col. 234. — 2. Non contents d'adorer, les mages offrirent des présents, conformément à la coutume invariable des Orientaux quand ils veulent rendre hommage à un personnage marquant. Rien ne permet d'affirmer que les mages aient attaché un symbolisme spécial à leurs présents. Mais les Pères signalent ce symbolisme. D'après eux, l'encens figure la divinité de celui auquel on l'offre, cf. ENCENS, t. II, col. 1772-1774, l'or sa royauté et la myrrhe son humanité destinée à la mort et à la sépulture. Cf. S. Irénée, *Adv. hær.*, III, 9, 2, t. VII, col. 871; Origène, *Cont. Cels.*, I, 60, t. XI, col. 772; S. Hilaire, *In Matth.*, I, 15, t. IX, col. 923; S. Ambroise, *In Luc.*, II, 44, t. XV, col. 1569; S. Jérôme, *In Matth.*, I, 2, t. XXVI, col. 26; S. Grégoire, *Hom. in Evang.*, X, 6, t. LXXVI, col. 1112; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CLVIII, CLX, t. LII, col. 619, 622, etc. Saint Maxime de Turin, *Hom.*, XXI, t. LVII, col. 270, voit aussi dans l'encens le symbole du sacerdoce du Christ. D'autres admettent la même signification ou en imaginent de différentes, avec diverses applications morales. Cf. Patrizi, *De evangeliis*, diss. XXVII, p. 348; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 94.

7° *Leur retour.* — Sans rien dire de la longueur de leur séjour à Bethléhem, saint Matthieu raconte seulement que les mages furent avertis en songe d'avoir à s'en retourner par un autre chemin. Il leur fut aisé de regagner la mer Morte et le passage du Jourdain sans repasser par Jérusalem. Voir la carte de JUDA, t. III, col. 1760. D'après un auteur dont l'écrit se trouve dans les œuvres de saint Jean Chrysostome sous le titre de *Opus imperfectum in Matthæum*, homil. II, t. LVI, col. 644, les mages, de retour dans leur pays, furent ensuite baptisés par saint Thomas et associés à sa prédication. Cet auteur, d'après Montfaucon, t. LVI, col. 607, était arien, et son écrit primitivement composé en latin, selon toute probabilité, n'est pas antérieur à la fin du VIe siècle. Lui-même déclare qu'il s'inspire du livre apocryphe de Seth, et il y puise plusieurs traits légendaires sur les douze mages qui, de père en fils, observaient les étoiles sur le mont Victorial pour reconnaître celle du Messie, sur l'apparition de l'étoile en forme de petit enfant avec des rayons en forme de croix, sur le voyage qui dura deux ans, etc. Cf. Brunet, *Les évangiles apocryphes*, Paris, 1845, p. 212; *Journal asiatique*, mars 1867. Le martyrologe fait mémoire de saint Gaspard le 1er janvier, de saint Melchior le 6, de saint Balthazar le 11. Cf. *Act. sanctor. Bolland.*, t. I, p. 8, 323, 664. Voici ce qu'on raconte au sujet des reliques des mages actuellement conservées à la cathédrale de Cologne dans un magnifique reliquaire. Retrouvées en Perse par les soins de sainte Hélène, dit-on, elles furent transportées à Constantinople et de là à Milan, à la fin du Ve siècle, par l'évêque de cette ville, Eustorgius, auquel l'empereur Anastase Ier les avait données. En 1163, l'empereur Barberousse, après s'être emparé de Milan, accorda les reliques à Renauld de Dassèle, archevêque de Cologne, qui les emporta dans sa ville épiscopale, où elles sont restées depuis lors, sauf de 1794 à 1804, où on les emporta au delà du Rhin, pour les soustraire aux armées révolutionnaires. Cf. Migne, *Dict. des pèlerinages religieux*, Paris, 1851, t. I, col. 481-486.

III. CARACTÈRE HISTORIQUE DU RÉCIT. — 1° Pour les rationalistes, le récit de l'adoration des mages appartient aux « légendes de l'enfance », postérieures au corps même de l'Évangile et dignes d'être mises au même rang que les évangiles apocryphes. Le caractère légendaire du récit est encore accusé, prétendent-ils, par son apparence de joli conte oriental et par le silence que les trois autres évangélistes gardent à son sujet. — 2° Mais l'adoration des mages est un récit aussi fermement attesté que les autres récits de saint Matthieu; il n'y a d'hésitation à cet égard ni dans les versions, ni dans les anciens manuscrits, ni dans les citations des Pères. Ce récit se relie nécessairement à ceux du massacre des innocents, de la fuite en Égypte et du retour à Nazareth. L'allégation de saint Luc, II, 39, faisant retourner la sainte Famille à Nazareth aussitôt après la présentation au Temple, s'explique tout naturellement, en admettant que saint Joseph n'est allé en Galilée avec Marie et l'Enfant que pour revenir aussitôt après s'établir définitivement à Bethléhem. Mais, même en dehors de cette hypothèse, il n'y aurait pas à s'étonner que saint Luc passât complètement sous silence un fait suffisamment raconté déjà par saint Matthieu, de même que celui-ci ne dit rien de l'annonciation, des conditions de la naissance à Bethléhem, de la circoncision, de la présentation et d'autres événements qui ne se lisent que dans le troisième évangéliste. Le silence de saint Marc et celui de saint Jean ne prouvent pas davantage contre l'historicité du récit de saint Matthieu, puisque l'un et l'autre ne commencent leur narration qu'avec la vie publique de Notre-Seigneur. Saint Jean connaissait certainement ce récit, et saint Irénée, *Adv. hæres.*, III, 9, 2, t. VII, col. 870, représentant fidèle de la tradition johannique, s'y réfère avec une pleine assurance. Le seul miracle que mentionne ici saint Matthieu, l'apparition d'un météore lumineux, que la science du temps ne lui permettait pas d'appeler autrement qu'une « étoile », est un miracle analogue à ceux de la lumière éclatante qui apparut aux bergers, Luc., II, 9, de la nuée brillante de la transfiguration, Matth., XVII, 5, des ténèbres de la Passion, Matth., XXVII, 45; Marc., XV, 33; Luc., XXIII, 44, de la lumière qui aveugla Paul sur le chemin de Damas, Act., IX, 3, etc. La démarche des mages n'a rien que de naturel, si l'on tient compte de leur condition sociale, de leurs préoccupations religieuses et aussi de la grâce de Dieu qui agit en eux. L'ignorance des docteurs de Jérusalem et d'Hérode par rapport à la naissance du Sauveur rentre également dans l'ensemble des données historiques; quelle attention auraient pu prêter les personnages importants de la capitale au récit d'une apparition angélique, arrivée dans les environs d'une petite bourgade, attestée seulement par quelques pauvres bergers ignorants, et déjà ancienne de quelques semaines ou peut-être de quelques mois! Le massacre des Innocents, qui est la conséquence de la visite des mages, est aussi un fait en parfaite harmonie avec ce que l'on sait du caractère d'Hérode. Voir INNOCENTS (SAINTS), t. III, col. 880. Il n'y a donc vraiment pas de raison plausible pour élever des doutes sur l'historicité du récit évangélique.

H. LESÊTRE.

MAGÉDAN, nom de lieu écrit diversement dans les manuscrits grecs, qui portent les uns Μαγαδάν, d'autres Μαγεδάν, d'autres encore Μαγδαλάν ou Μαγδαλά, tandis que la Vulgate a *Magedan*. Matth., XV, 39. Voir C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, edit. octava minor, 1892, p. 60. S. Marc, VIII, 10, au lieu de Magédan ou Μαγδαλά, porte Dalmanutha. Voir ce mot, t. II, col. 1209.

MAGEDDO (hébreu : *Megiddo* et *Megiddôn*, Zach., XII, 11; Septante : Μαγεδδώ ordinairement; Μαγεδώ, Jud., I, 27; Μαγεδδών, *Alexandrinus*, Jos., XII, 21; on trouve encore Μαγεδών, Μεγεδδώ et en outre plusieurs variantes erronées comme Μαρεθώθ, *Vaticanus*, Jos., XII, 21; Μαγεδδώρ, *Alexandrinus*, Jos., XVII, 11; Μεμαγεδχώ, *Alexandrinus*, III Reg., IV, 12; Μακεδδώ, IV Reg., IX, 27, etc.; Vulgate : *Mageddo*, et dans Zach., XII, 11, *Mageddon*), nom d'une ville, d'un cours d'eau et d'une plaine. — Deux fois en outre, on rencontre dans les Septante le nom de Mageddo, mis par erreur pour Magron. La première fois il est écrit Μαγδών, I Reg., XIV, 2; le copiste a pris le ר, *r*, pour ד, *d*. La seconde fois, on lit Μαγεδώ. Is., X, 28.

1. MAGEDDO, ville attribuée à Manassé, bien que située dans le territoire de la tribu d'Issachar.

I. NOM. — Les Septante, dans Zach., XII, 11, ont traduit le nom de *Megiddon* par le participe ἐκκοπτομένος, le considérant comme un participe du verbe גָּדַד, *gâdad*, ayant la signification de « coupé ». Gesenius le fait dériver de la même racine, lui reconnaissant ici le sens de « presser, accumuler », qu'on lui trouve à la forme *hithpahel*, à laquelle il est employé avec la signification de « s'amasser en foule en un lieu », par exemple Jer., V, 7; Mich., IV, 14. Le nom גְּדוּד, *gedûd*, dérivé du même verbe, signifie aussi, « troupe, corps d'armée. » Le nom de Mageddo serait ainsi le nom de lieu où s'exerce l'action, c'est-à-dire le « lieu de la réunion des troupes », *locus turmarum*. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebraicæ*, p. 265. — Quelle que soit l'étymologie véritable, les grandes armées de l'Orient et de l'Occident, depuis le pharaon Thothmès Ier (plus de quinze siècles avant J.-C.), jusqu'à Bonaparte (1799), semblent l'avoir choisi pour le rendez-vous où elles voulaient se livrer les plus terribles combats. C'est cette dernière idée que saint Jean, dans l'Apocalypse, paraît attacher à Mageddo en l'employant, XVI, 16, dans le nom composé d'*Armagédon* (*har*, « montagne, » et Mageddo), pour désigner l'endroit où, dans la grande lutte finale du monde impie contre le Tout-Puissant, doivent se réunir les rois de la terre stimulés par les esprits infernaux. Voir ARMAGÉDON, t. I, col. 967. Le nom de Mageddo se retrouve fréquemment sur les monuments de l'Égypte et dans les inscriptions cunéiformes. Sur les pylones de Karnak il est orthographié : … et …, et … au temple de Radesiéh; on trouve encore deux ou trois autres variantes peu importantes. Les égyptologues transcrivent ordinairement *Makta*, quelquefois *Maketi* ou *Miketti*. Cf. F. Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine*, etc., in-4°, Chalon-sur-Saône et Paris, 1866, p. 110, 208, 357; Max Muller, *Asien und Europa*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 195-196. Dans une des lettres d'Acco trouvées parmi les tablettes cunéiformes de Tell el-Amarna, le nom de Mageddo est écrit *Megid[u]* et *Makdoni*, qui s'approche de Megiddon. On lit ailleurs *Magadun* et *Magidun*; mais, selon C. R. Couder, dans ces derniers cas, ce n'est pas Mageddo qui serait désignée, mais Macéda de Juda. Cf. H. Winkler, *Thontafelfund von el-Amarna*, Berlin, 1890, n. 95; Conder, *The Tell Amarna Tablets*, 2e édit., Londres, 1894, p. 118-111, 120-129; Max Muller, *loc. cit.*, p. 85-86.

II. SITUATION ET IDENTIFICATION. — Le nom de Mageddo est fréquemment joint à celui de Thanach, Jos., XII, 21; XVII, 11; Jud., V, 19; III Reg., IV, 12; I Par., VII, 29. Il semble déjà par là que les deux villes étaient voisines. Cette proximité est indiquée plus clairement dans le cantique de Débora, célébrant la victoire remportée par les Israëlites sur les Chananéens dans la plaine, appelée ailleurs « plaine de Mageddo ».

> Les rois de Chanaan sont venus et ont combattu;
> Les rois de Chanaan ont combattu
> A Thaanak près des eaux de Mageddo. Jud., V, 19.

La ville de Mageddo ne pouvait être éloignée des eaux appelées de son nom et voisines elles-mêmes de Thanach. N'est-il pas nécessaire d'ailleurs de rechercher dans la « grande plaine » ou sur son périmètre la ville dont elle a pris le nom? Le nom de Mageddo ne se retrouve plus, il est vrai, nulle part au *merdj ibn 'Amer*, ancienne plaine de Mageddo; mais celui de Thaanak (hébreu : *Ṭa'ănâk*) s'est conservé à travers les âges, sans subir de modification, et est encore attaché aujourd'hui à une colline et à un petit village bâti à sa base et situés sur la lisière du *merdj*, à l'occident, à dix kilomètres au nord-ouest de Djénin, près du chemin conduisant de cette ville à Caïpha et à Akka, en longeant le Carmel, à sa base orientale. Au nord-ouest de cette colline, nommée *Tell Ta'nâk* ou *Ta'nêk*, et du village du même nom, à six kilomètres environ de distance, se trouve un territoire arrosé par des sources nombreuses et où se voient des ruines étendues et considérables : il est connu sous le nom d'*el-Ledjûn*. La plupart des palestinologues sont d'avis qu'il faut chercher ici le site de Mageddo. Cf. Jos. Schwarz, *Tebuoth ha-Aréz*, nouvelle édit., Jérusalem, 1900, p. 184; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, t. III, p. 180; V. Guérin, *Samarie*, Paris, 1874-1875, t. II, p. 232-238; Rich. von Riess, *Biblische Geographie*, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 62; Id., *Bibel Atlas, ibid.*, 1882, p. 20; A. P. Stanley, *Sinaï and Palestine*, Londres, 1871, p. 336-339; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte*, Paris, 1877, p. 216; Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 209. Eusèbe et saint Jérôme semblent donner le nom de *Legio* (*Legionis*), dont le Ledjoûn des Arabes est la dérivation, pour celui qui a remplacé celui de Mageddo, quand ils appellent la plaine nommée dans l'Écriture plaine de Mageddo, « la grande plaine de *Legio*. » *Onomastic.*, au mot *Gabbathon*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 130 et 131 : *De situ et nominibus loc. hebraïc.*, t. XXIII, col. 901. L'identité de Legio et de Ledjûn est du reste attestée par les nombreuses indications topographiques données par ces deux Pères. D'après les principales, Legio est à quatre milles de Thaanak; à six milles au sud de Cimona (Καμμωνά), à quinze milles à l'occident de Nazareth et entre Legio et Scythopolis. Cf. *Onomasticon*, aux mots Θανακή et *Thanach*, p. 214 et 215; aux mots Καμών et *Camon*, p. 246 et 247; aux mots Ναζαρέθ et Nazareth, p. 296 et 297; aux mots Ἰεζραέλ et *Jezrael*, p. 230 et 231. Toutes ces indications conviennent à *Ledjûn* qui est à six kilomètres (4 milles) au nord de *Ta'nâk*, à douze kilomètres (8 milles) au sud-est de *Tell Keimûn*, à dix-huit ou dix-neuf kilomètres (12 milles), au sud-ouest de *Naṣrah* et en face, à l'ouest et de l'autre côté du *Merdj ibn'Amer*, de *Zeraïn*, situé lui-même à l'ouest inclinant au nord de *Beisân*, la Scythopolis des Grecs. Il est inutile d'insister pour faire remarquer l'identité des localités modernes avec celles qui sont désignées par l'*Onomasticon*. L'identité de *Ledjûn* et de *Legio* et celle de Legio et de Mageddo est d'ailleurs formellement attestée par le célèbre géographe arabe Yaqout (XIIe et XIIIe siècles) : « *Ledjûn*, dit cet auteur, est l'ancienne ville de Mageddo qui reçut sous la domination romaine le nom de *Legio*. Elle est située dans la province du Jourdain, à dix milles (arabes) de Tibériade et à quarante milles de Ramléh. » *Kitâb mo'âdjem el-boldân*, édit. Ferd. Wüstenfeld, in-4°, Leipzig, 1860, t. III, p. 351. Voir aussi le rabbin Estori (XIVe siècle). *Cafftor va-phérach*, nouvelle édit., Jérusalem, 1897-1899, p. 293. Cf. Burchard

(1280), *Descriptio Terræ Sanctæ,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 176; Marin Sanuto, *Liber secretorum fidelium,* l. III, pars XIV, c. 3, p. 249, à la suite des *Gesta Dei per Francos,* édit. de Bongars. Voir encore la carte de la Terre-Sainte du même dans le même ouvrage, ou celles publiées par Röhricht, dans la *Zeitschrift des deutchen Palästina Vereins* de Leipzig, t. XIV (1891), carte 1; t. XVIII (1895), carte 5; t. XXI (1898), cartes 2, 6, 7. Voir enfin le *Commentarius in Canticum Deboræ,* Jud., V, 19, *Patr. lat.,* t. XXIII, col. 1327, attribué à tort à saint Jérôme, mais certainement ancien. Les égyptologues placent aussi Mageddo (*Makta*) à la sortie des défilés du Carmel, un peu au nord de Thanach, sur le chemin de cette ville au Thabor au pied duquel passaient, près de *Dabûrièh,* les armées égyptiennes marchant vers le nord de la Syrie. Le récit des annales de Thothmès III, relatant sa campagne de Syrie surtout, paraît décisif. On y voit le monarque égyptien suivre, dans la direction du nord, la route de Mageddo. Il vient camper en un lieu appelé *Aruna* (ou *Aalun*). Au moment où il se remet en marche, son avant-garde est vivement attaquée par un détachement ennemi, qui s'est avancé dans la montagne, tandis que le gros de l'armée syrienne attend dans la plaine, où son aile gauche s'est déployée jusqu'à Thanach au sud, afin de couvrir Mageddo. Thothmès force le passage et une heure après être sorti du défilé du Carmel, arrive sous les murs de Mageddo, où le combat s'engage le jour suivant. Voir H. J. Breasted, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* 1900, p. 96; cf. *Revue biblique,* t. X (1901), p. 155; G. Schumacher, *Die ägyptische Hauptstrasse von den Ebene Saron bis zu Ebene Jesreel,* dans *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins,* 1903, p. 4-10. — La démonstration de Breasted paraît décisive en faveur d'*el-Ledjûn* et achève de ruiner l'identification de C. R. Conder avec *Medjedda'*. Ce dernier nom désigne une ruine d'apparence assez peu ancienne, située à quatre kilomètres à l'est de *Djelbûn,* au pied des anciens monts de Gelboé, à la limite occidentale du Ghôr et à six kilomètres au sud-ouest de *Beisân,* loin du Carmel et de Thanach, loin de la grande plaine, loin du chemin du Thabor. Séduit par l'homophonie des noms qui, sous ce rapport, seraient absolument identiques, si la lettre *'aïn* ne terminait celui de la petite ruine du *Ghôr,* non loin de laquelle sont d'ailleurs des fontaines assez nombreuses, le savant palestinologue anglais s'efforce de démontrer identité de *Medjedda'* avec l'antique Mageddo. Selon lui, la proximité de Mageddo du Jourdain et de Bethsan serait attestée par le récit de l'Égyptien, dans le *Voyage* publié par Chabas. Après avoir nommé *Beth-Sheal* dont le nom semble identique à Bethsan et *Keriath-Aal,* le *mohar* égyptien continue : « Les gués du Jourdain comment les traverse-t-on? Fais-moi connaître l'affaire du trajet pour entrer à Mageddo qui est outre cela. » Voir F. Chabas, *Voyage,* p. 206-207, 314. Cf. C. R. Conder, dans *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 90-92; Id., *Tent Work in Palestine,* Londres, 1879, t. II, p. 338; *Palestine Explorat. Fund, Quarterly Statement,* 1880, p. 220; 1882, p. 333. Cette opinion a peu de partisans. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* 1887, p. 122-123; Guy le Strange, *Palestine under the Moslems,* Londres, 1890, p. 492; Birch, dans *Pal. Expl. Fund, Quarterly Statement,* 1881, p. 201.

III. Description. — *Ledjoûn* est un petit village de douze à quinze maisons de paysans pauvrement construites. Il occupe le sommet d'un petit mamelon s'élevant sur la rive gauche de l'*ouâd'el-Ledjoûn.* Trois moulins s'échelonnent de distance en distance sur les bords de la petite rivière qui court au fond de l'ouadi. Un ancien pont réunit les deux rives. Au sud du village et à droite de la vallée, sur le bord de l'ancienne voie qui vient de la montagne, à l'ouest, et se dirige à travers la grande plaine, par *el-Fûléh,* vers le Thabor à l'est, est un vieux khan ruiné où s'arrêtent quelques rares caravanes de passage. Aux alentours du village, sur un espace de près d'un kilomètre de diamètre dans tous les sens, on heurte à chaque pas des débris d'anciennes constructions. Ce sont des matériaux dont les uns paraissent avoir été utilisés par les Arabes, d'autres préparés par les Romains. Au nord-nord-est, à cent mètres à peine du village, un *tell* d'assez grande étendue commande cet ensemble. Son plateau supérieur et ses pentes ont été occupés par des édifices dont les restes sont cachés sous terre ou perdus au milieu des ronces et des chardons qui couvrent la colline. Parmi ces débris on remarque une vingtaine de tronçons de colonnes en marbre ou en granit et d'innombrables monceaux de fragments de poterie. Un bâtiment, dont il reste quelques-unes des assises inférieures, est orienté d'ouest à l'est, et passe pour avoir été une ancienne église chrétienne. A l'extrémité septentrionale, sur un petit tertre rocheux, était une autre construction ornée de colonnes. Dans les flancs du roc est creusée une grotte dont la voûte est cintrée et d'où jaillit une source abondante. Les indigènes l'appellent *'ain el-Qubbéh,* « la source de la coupole. » La coupole à laquelle ils font allusion est sans doute celle dont parlent les auteurs anciens. « A Ledjoûn il y a un rocher grand et rond, raconte Ibn et-Faqiḥ, géographe arabe du Xe siècle; il est hors la ville, et sur son sommet est un monument à coupole, appelé « la mosquée d'Abraham ». De dessous le rocher sort un fort ruisseau. On raconte qu'Abraham frappa ce roc avec son bâton et il en sortit une eau assez abondante pour tous les besoins des habitants de la ville. » *Géographie,* édit. Goeje, Leyde, 1885, p. 117. Yaqout rapporte la même tradition en termes presque identiques, *loc. cit.* A cent mètres de cette source, parmi d'autres débris, on remarque des sarcophages gréco-romains. Ces ruines sont nommées *Khirbet el-Khaznéh,* « la ruine du coffre; » celles de l'ensemble sont désignées du nom du *Khirbet el-Ledjûn* et le *tell* est connu sous celui de *Tell el-Mutsallim,* qui peut être interprété « la colline du gouverneur ». V. Guérin s'est demandé si cette appellation ne serait pas un souvenir de la résidence de l'officier royal envoyé par Salomon. III Reg., IV, 12. Plusieurs palestinologues ont adopté cette conjecture et ont pensé que le *tell* est réellement l'assiette de la ville ancienne et primitive.

La Société allemande de Palestine, désireuse d'éclaircir la question de l'identité contestée d'*el-Ledjûn* avec Mageddo, a chargé le Dr Schumacher de Caïpha de faire des fouilles en cet endroit. Le docte ingénieur veut bien me faire connaître, par une lettre en date du 11 novembre dernier (1903), les résultats obtenus jusqu'à cette date : « A *Ledjûn,* j'ai commencé les fouilles à Daher ed-Dâr et à Tell el-Mutesellim, au mois d'avril dernier et nous avons recommencé le 20 septembre. A Ledjoûn j'ai trouvé un grand nombre de briques romaines avec les lettres LEG VI P, ce qui prouve que c'est le siège de la VIe légion et que c'était *Legio.* Nous avons en outre trouvé des monnaies romaines et beaucoup de débris arabes. Je poursuivrai les travaux à la colline qui est au voisinage de *Daher ed-Dâr* (l'ancienne *Ledjûn*) et j'espère y trouver le camp romain. Ledjoûn est un nom collectif pour toute la région entre le fleuve et le *Tell el-Mutesellim* et jusqu'aux montagnes du sud... A *Tell el-Mutesellim* j'ai trouvé : un ancien lieu de culte judaïque, avec deux *mazzeboth,* beaucoup de jarres juives renfermant des restes humains d'enfants; une multitude de murs anciens en pierres et en briques, de nombreux débris égyptiens, des scarabées, quelques petits cylindres babyloniens et grecs; des restes céramiques de Chypre de 800 av. J.-C., — rien d'arabe ou de chrétien sur le tell, rien de romain. Nous avons rencontré des traces judaïques à 0m50 déjà au-dessous

de la surface. La cité est double : une cité supérieure et une autre inférieure. Sur un point je suis descendu jusqu'à vingt et un mètres dans l'intérieur du tell, traversant des constructions de cinq ou six périodes différentes sans atteindre le fond, car à la profondeur de vingt et un mètres, je trouvais encore des murs. Actuellement nous enlevons les débris et le sol au sommet et à la surface du tell... Déjà les anciens murs paraissent, avec des pavés. Au printemps, j'espère découvrir un temple au sommet du tell, ou un lieu de culte chananéen ou israélite. — Il nous faudra des années pour achever ces fouilles importantes, mais *Mutesellim-Ledjûn* est un des lieux les plus importants de Palestine et des plus étendus. C'est sans doute Mageddo-Legio. Je n'ai cependant pas rencontré encore de preuve positive. Je vous montrerai bientôt des tablettes égyptiennes. Le tell est environné de vastes nécropoles pratiquées dans le roc. » Voir la suite des fouilles dans la *Zeitschrift* et dans les *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina Vereins.* Si les fouilles n'ont pas démontré encore l'identité du *Tell Mutesellim* avec Mageddo, l'importance des ruines et des débris égyptiens, les tablettes surtout, montrent en cet endroit l'existence d'une station égyptienne, laissent pressentir qu'il était le centre de leur administration en cette région et augmentent considérablement la probabilité de l'identité.

IV. Histoire. — 1° *Avant la conquête de Josué.* — Le nom de Mageddo était célèbre longtemps avant l'arrivée de Josué et des Israélites dans la Terre Promise. Elle était l'une des stations principales sur la route des Pharaons égyptiens dans leurs campagnes en Syrie et, après la conquête, elle devint l'un des plus puissants boulevards de leur domination en ce pays. Thothmès Ier avait tracé la voie et les armées égyptiennes la suivirent dans toutes leurs guerres, sans jamais s'en écarter. « Au sortir d'Égypte, elles marchaient sur Raphia, la plus méridionale des villes syriennes, de là, sur Gaza, Ascalon, Ierza. A la station de Jouhem, la route se divisait en deux branches. La première, de moitié plus courte que l'autre, menait droit au nord, laissant un peu sur la route le grand port de Joppé et ses jardins délicieux; près d'Aaloun, elle s'enfonçait dans les gorges du Carmel, puis reparaissait dans la plaine un peu au nord de Taânak, une des villes royales des Cananéens, et quelques milles plus loin aboutissait à Mageddo... Mageddo, bâtie au bord du torrent de Qina, barrait les voies du Liban et pouvait à volonté ouvrir ou fermer la route aux armées qui marchaient vers l'Euphrate. Aussi jouat-elle dans toutes les guerres des Égyptiens en Asie un rôle prédominant : elle fut le point de ralliement des forces chananéennes et le poste avancé du peuple du nord contre les attaques venues du sud. Une bataille perdue sous ses murs livrait la Palestine entière aux mains du vainqueur et lui permettait de continuer sa marche vers la Cœlésyrie. Au sortir de Mageddo, les Égyptiens franchissaient le Thabor et débouchaient sur les bords de la mer de Galilée, auprès de Kinnéret. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* in-18. Paris, 1875, p. 198-199. Cet itinéraire, les Égyptiens avaient dû le poursuivre plusieurs fois sous le règne de Thothmès Ier, de sa fille Hatasou et de Thothmès II, quand une formidable insurrection des princes de Routen (la Syrie supérieure) obligea Thothmès, monté sur le trône depuis peu de temps, à le reprendre. Arrivé près du bourg de Jouhem, il attendit « les rapports de ses éclaireurs pour régler définitivement son plan de campagne. Le 16, il apprit enfin que les confédérés, commandés par le prince de Kadesh, s'étaient retranchés un peu en avant de Mageddo, au débouché des gorges du Carmel, et couvraient avec des forces importantes la route du Liban. Quelques généraux égyptiens, redoutant les dangers que pouvait présenter une attaque de front, proposèrent de tourner la position par le chemin qui passait à Tsewta et tombait dans la plaine de Jezraël entre Mageddo et le Thabor sur les derrières de l'ennemi. Thothmès rejeta leur avis comme entâché de lâcheté. Trois jours de marche rapide l'amenèrent au bourg d'Aaloun ou Arana que les Syriens avaient négligé d'occuper. Parti d'Aaloun, le 20 de bon matin, il franchit le col sans rencontrer d'autre obstacle que la difficulté du terrain, s'arrêta un instant sur le versant septentrional de la montagne pour rallier son arrière-garde attardée et déboucha en plaine vers la septième heure. Comme il était trop tard pour rien entreprendre le jour même, il établit son camp au bord du Qina, en face du camp ennemi. Le 20, dès l'aube, l'armée égyptienne se rangea en bataille. La droite s'appuyait au torrent de Qina, la gauche s'étendait en plaine jusqu'au nord-ouest de Mageddo, sans doute afin de déborder l'ennemi et de le rejeter sous les murs de la ville : le roi était au centre. Les Syriens, surpris par une brusque attaque, furent saisis de panique. Ils abandonnèrent leurs chars et leurs chevaux et s'enfuirent dans la direction de Mageddo; comme ils se précipitaient pour pénétrer dans l'enceinte, la garnison craignant de voir entrer les Égyptiens après eux, leur ferma les portes. C'est tout au plus si l'on consentit à hisser les généraux sur le rempart au moyen de cordes. Le reste de l'armée se dispersa et gagna la montagne avec tant de rapidité qu'elle n'eut pas le temps d'essuyer des pertes considérables. Il n'y eut que quatre-vingt-trois morts et trois cent quarante prisonniers; mais les Égyptiens trouvèrent sur le champ de bataille deux mille cent trente-deux chevaux, neuf cent quatre-vingt-quatorze chars et tout le butin que les Asiatiques avaient abandonné dans la déroute. Mageddo, qui à elle seule valait « mille villes », tint à peine quelques jours : elle se rendit avec tous les princes qui s'y trouvaient renfermés et sa chute décida du succès de la campagne ». Maspero, *ibid.,* p. 203-204; de Rougé, *Annales de Touthmès III,* p. 8-9, 26-28; Id., *Sur quelques textes inédits du règne de Touthmès III,* p. 35-40. Seti Ier mit de nouveau Mageddo au nombre des conquêtes égyptiennes avec Cadès, Hazor et Émath; il y plaça, ainsi qu'en d'autres villes, une garnison égyptienne chargée de maintenir la population sous le joug des Pharaons. R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten,* t. III, Bl. 140. Cf. F. Chabas, *Voyage d'un Égyptien,* p. 208; Maspero, *Histoire,* p. 215; Brugsch, *Histoire de l'Égypte au temps des Pharaons,* t. I, p. 135; Conder, *The Tell Amarna Tablets,* p. 110-111.

2° *Au temps des Israélites.* — Le roi de Mageddo est compté parmi les rois vaincus par Josué. Jos., XII, 21. Lors du partage de la Terre Promise, Mageddo fut du nombre des villes de la tribu d'Issachar qui échurent aux enfants de Manassé établis à l'occident de Jourdain. Jos., XVII, 11 ; I Par., VII, 29. Cependant, observe le texte sacré, les fils de Manassé ne purent s'emparer de ces villes et les Chananéens continuèrent à les habiter. Les Manassites durent se contenter, quand ils se sentirent assez forts, de les soumettre au tribut. Jos., XVII, 11-13; Jud., I, 27-28. — Au temps de Débora, les Israélites s'étaient groupés au Thabor, autour de la prophétesse et de Barac, résolus de secouer le joug de Chananéens du nord qui les opprimaient. Sisara, général de Jabin, roi de Hazor, les attendait près de Thanach et de Mageddo, comptant sans doute sur la force de ces forteresses et espérant profiter des avantages du terrain ; il devait en réalité rendre Mageddo témoin de sa défaite et du triomphe des Israélites. Le Dieu du ciel, qui dirige les éléments, combattit pour Israël ; les chars de guerre rangés aux eaux de Mageddo furent culbutés et le Cison entraîna les cadavres des Chananéens. Jud., V, 19-22. — Mageddo, avec Thanach et Bethsan, se trouvait dans la cinquième des douze circonscriptions établies par Salomon pour la levée de l'impôt, et elle fut l'une des villes à la res-

tauration desquelles il consacra de grandes sommes. III Reg., IV, 12; IX, 15. — Le roi de Juda Ochozias, poursuivi et blessé par Jéhu à la montée de Gaver, prés de Jéblaam, se réfugia à Mageddo où il mourut; mais son corps fut transporté de cette ville à Jérusalem sur un char. IV Reg., IX, 27-28. — Résolu de reprendre les contrées de la haute Syrie soumises jadis par les rois d'Égypte, le pharaon Néchao avait suivi la route traditionnelle par où ses ancêtres s'étaient acheminés vers l'Euphrate. Arrivé au débouché des gorges du Carmel, non loin de Mageddo, il se trouva en face d'une armée ennemie : c'était le roi Josias accouru de Jérusalem pour barrer le passage à l'adversaire du roi d'Assyrie alors suzerain du roi de Juda. Néchao envoya des messagers à Josias pour lui dire : « Qu'avez-vous à vous occuper de moi, roi de Juda? Je ne viens pas combattre contre vous aujourd'hui, mais je vais attaquer une autre maison contre laquelle Dieu m'a ordonné de marcher en hâte. Cessez de vous opposer au Dieu qui est avec moi, de peur qu'il ne vous tue. » Josias ne se laissa pas convaincre par ces paroles et s'avança pour combattre. La bataille se livra près de Mageddo. Josias fut blessé grièvement et se retira du combat. Tandis que le roi d'Égypte poursuivait sa route vers le nord, Josias se fit rapporter à Jérusalem et il mourut en route (608 avant J.-C.). II Par., XXXV, 20-24; cf. IV Reg., XXIII, 29-30; Maspero, *Histoire,* p. 495. La bataille de Mageddo est racontée par Hérodote, II, 159, qui transcrit par erreur le nom de cette ville par Μαγδόλος : « Nékos, dit l'historien grec, livra aussi une bataille sur terre contre les Syriens, prés de Magdole; après avoir remporté la victoire, il prit Kadytis, ville considérable de Syrie. »

Après la mort du roi Josias, Mageddo disparaît de l'histoire biblique, et si son nom est encore prononcé par les auteurs sacrés, c'est seulement pour rappeler les lamentations qui s'élevèrent à la mort du pieux roi de Juda, Zach., XII, 11, et dans l'Apocalypse, XVI, 16, pour désigner par figure, suivant l'opinion la plus probable, le champ de bataille de l'avenir où s'assembleront les rois de la terre pour faire la guerre au Très-Haut.

3° *Depuis la ruine des Juifs.* — Les écrivains qui rappellent le nom de Mageddo le font pour constater qu'il a été remplacé par celui de Legio. Cette appellation était donnée, on le sait, aux résidences fortifiées, occupées par les légions romaines. Plusieurs endroits de la Palestine ont gardé ce nom jusqu'aujourd'hui. A quel moment l'occupation militaire de Mageddo occasionna-t-elle ce changement de nom? Si l'histoire ne le dit pas, on peut le conjecturer; ce fut sans doute de la fin du Ier siècle au IIIe, quand les armées romaines prirent définitivement possession du sol de la Palestine. La situation stratégique de Mageddo était trop importante pour être négligée par un peuple presque exclusivement militaire. Rien ne la signale à l'attention jusqu'à la période arabe. Devenus à leur tour les maîtres du pays, les Arabes ne dédaignèrent pas cette ville non plus, et en en prenant possession lui laissèrent le nom nouveau adopté par les Byzantins avant eux, en l'accommodant seulement à leur langage. Au Xe siècle, le géographe el-Muqaddassi cite *el-Ledjdjûn* avec *Sûr*, *'Akkâ*, *Qadès*, *Kabûl* et *Beisan* comme une des villes principales de la province du Jourdain, et avec *Beit-Djibrin,* Jérusalem et Naplouse, comme une des villes les plus importantes de la Palestine. Elle était spacieuse, d'un séjour agréable et abondait en eaux courantes. *Géographie,* édit. Goeje, p. 152, 162. Au XIIIe siècle et au XIVe, elle conservait encore son importance, car el-Dimišqi la met au rang des villes principales du gouvernement de Safed. *Cosmographie,* édit. Mehren, Saint-Pétersbourg, 1866, p. 212. Il y a moins de vingt ans, Ledjoûn était une ruine abandonnée aux troupeaux et dont les Bédouins du *Merdj* avaient fait leur cimetière. Les moulins établis sur la rivière de l'ouâd' el-Ledjoûn ont attiré quelques familles qui se sont fixées sur le bord de la vallée et ont rétabli le petit village d'el-Ledjoûn. Sa population, toute musulmane, n'atteint pas encore le nombre de cent habitants.

L. HEIDET.

2. MAGEDDO (EAUX DE) (hébreu : *mê-Megiddô;* Septante, ὕδωρ Μαγεδδώ; *Alexandrinus :* Μεγεδδώ; Vulgate : *aquæ Mageddo*), rivière ou torrent prés duquel les Israélites, sous la conduite de Débora et de Barac, combattirent et vainquirent les Chananéens ligués contre eux et commandés par Sisara, général de Jabin roi d'Asor. Jud., V, 19. — L'identification des « eaux de Mageddo » dépend d'abord de la localisation de la ville de Mageddo elle-même dont la rivière a pris le nom. Conder, pour qui *Medjedda'* est Mageddo, voit les « eaux de Mageddo » soit dans les ruisseaux voisins de *Medjedda',* soit dans le *nahar Djalûd* descendant de la fontaine de même nom vers Beisân et le Jourdain. Voir les écrits de cet auteur cités à MAGEDDO 1, col. 555, et *Handbook to the Bible* du même, Londres, p. 287. — Les autres écrivains qui placent, avec raison, le site de Mageddo à *Ledjûn,* cherchent les eaux de Mageddo soit dans le voisinage immédiat de *Ledjûn,* soit dans la grande plaine voisine, appelée elle aussi du nom de Mageddo. Dans ce dernier cas les « eaux de Maggedo » ne seraient pas différentes du torrent de Cison lui-même. C'est le sentiment de l'auteur du commentaire dont nous avons parlé, MAGEDDO 1, col. 555. Plusieurs d'entre les modernes partagent le même avis. L'appellation de *nahar el-Muqaṭṭa'* donnée actuellement à l'ancien Cison, paraît à quelques-uns le nom même de Mageddo, un peu modifié par la prononciation arabe. Plusieurs cependant rapportent plutôt et plus spécialement l'expression aux cours d'eau qui traversent le territoire de Ledjoûn pour former, sous le nom de *nahar el-Ledjûn,* le plus important des affluents du *nahar el-Muqaṭṭa',* l'ancien Cison (voir CISON, t. II, col. 781), près duquel se décida sans doute le résultat de la bataille. Le *nahar el-Ledjûn* peut du reste être considéré à bon droit comme l'origine du *nahr el-Muquaṭṭa'* et il ne serait pas étonnant que le cours du Cison tout entier ait pu être appelé quelquefois « la rivière de Mageddo ». — Le *nahar el-Ledjûn* est formé par deux ramifications principales : l'une plus au sud, est appelée l'*ouad' es-Sitt,* « la vallée de la Dame, » parce qu'elle est particulièrement alimentée par la source nommée *'aïn es-Sitt.* Ce courant met en mouvement les moulins de Ledjoûn; il est assez fort, surtout en hiver, et l'eau n'y fait jamais défaut. Le petit ruisseau fourni par la source de la Coupole se réunit à lui à l'est du village. Le second bras prend naissance au nord du premier et du *Tell el-Mutasellim* prés du *Khirbet el-Khaznêh.* La source qui le forme, le *'ain Faûâr,* « la source bouillonnante et intermittente, » sort en effet avec une grande impétuosité. Un grand nombre d'autres sources (on en compte près de vingt) forment sur le territoire de Ledjoûn divers ruisseaux qui apportent l'appoint de leurs eaux aux deux principaux courants. Ceux-ci se réunissent à moins de deux cents mètres au delà du *Khirbet el-Khaznêh,* pour rejoindre le *nahar el-Maqaṭṭa',* trois kilomètres plus loin. Parmi les sources du territoire de Ledjoûn, il en est une désignée quelquefois encore du nom de *'aïn er-Rôz,* « la source du Riz, » ce qui indique une des anciennes cultures de la région. Tous les alentours de Ledjoûn au moment de grandes pluies deviennent un labyrinthe de torrents et une immense fondrière dont il est difficile de se tirer. — Quoique les « eaux de Mageddo » puissent désigner plus spécialement le *nahar el-Ledjûn,* il pourrait s'appliquer à tout l'ensemble des sources et ruisseaux.

L. HEIDET.

3. MAGEDDO (PLAINE DE) (hébreu : *biq'aṭ Megiddô,* II Par., XXXV, 22, et *biq'aṭ Megiddôn,* Zach., XII, 11; Septante : τὸ πεδίον Μαγεδδώ, II Par., Μαγεδδών, dans B[1] et A[1]; Mageddo est traduit par ἐκκοπτομένος, « coupé, » dans Zach., XII; Vulgate : *campus Mageddon,* dans Zach.,

et *Mageddo,* dans II Par.), région près de Mageddo où le roi Josias fut mortellement blessé d'une flèche, en cherchant à s'opposer au passage de l'armée égyptienne conduite par le roi Néchao II. Le prophète Zacharie, faisant allusion à ce fait, s'exprime ainsi d'après l'hébreu et la Vulgate : « En ce jour-là il y aura un grand deuil à Jérusalem, pareil au deuil d'Adadremmon, dans la plaine de Megiddon ; » les Septante ont traduit la seconde partie : « pareil au deuil de l'olivier coupé dans la plaine, » ὡς κοπετὸς ῥοῶνος ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου, prenant les deux noms Remmon et Megiddon pour des noms communs. La plupart des interprètes, avec les massorètes et la Vulgate, ont vu, au contraire, dans ces mots les noms propres de deux localités et les prophètes une allusion à la mort de Josias racontée par les Paralipomènes. Cf. ADADREMMON, t. I, col. 167-170. Dans le récit de cette mort reproduit par l'historien Josèphe, au lieu de « dans la plaine de Mageddo » on lit « près de la ville de Menden », κατὰ Μένδην πόλιν. *Ant. jud.*, X, v, 1. Μένδην est, selon toute apparence, une erreur de copiste pour Μέγδην ou Μεγδών. L'expression « près de la ville » n'apporte aucune modification au récit biblique ; elle constate seulement que la plaine de Mageddo, comme il se déduit de son nom même, était toute voisine de la ville de Mageddo dont elle porte le nom. Reland réfute les raisons des exégètes qui pourraient tirer prétexte de l'expression biblique : « Josias accourut à sa rencontre [de Néchao], » pour voir dans la Mageddo nommée en ce passage. une ville différente de la célèbre Mageddo de l'histoire, située en Issachar dans le territoire d'Israël, et prétendre qu'il faut la chercher dans le royaume de Juda. Ces paroles, de leur nature, laissent toute latitude pour la recherche du site, et le royaume d'Israël ayant été détruit, rien ne pouvait empêcher le roi Josias de venir à la grande plaine attendre l'arrivée de l'armée égyptienne. Adrien Reland, *Palæstina,* p. 893-894. — Les écrivains pour qui l'ancienne Mageddo est représentée par *Medjeddâ* localisent en conséquence près de cette ruine, « la plaine » de Mageddo où fut blessé Josias. Elle est pour eux soit la partie du Ghôr s'étendant entre le *Khirbet Medjeddâ* et Beisan, soit la large vallée commençant sous *Zera'in* et aboutissant également à Beisan, parcourue par le nahar Djaloud et appelée de son nom *ouatâ' Djalûd,* « la plaine de Djaloud. » Cf. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 123. C. R. Conder aux passages cités, MAGEDDO 1 et 2. — Pour tous les autres, la « plaine de Mageddo » c'est la grande plaine se développant à l'est, au pied des collines où gisent les ruines appelées *Khirbet-Ledjûn.* Elle s'étend en largeur de cette localité à l'ouest, jusqu'à *Zera'in* à l'est et en longueur de *Somoniniéh* et le groupe de collines unissant les monts de Nazareth au Carmel au nord, jusqu'à *Djénin* au sud. C'est la plaine actuellement appelée le *Merdj ibn 'Amer,* la plaine de Jezraël ou d'Esdrelon de la Bible et « la grande plaine », τὸ μέγα πεδίον, de Josèphe, d'Eusèbe et des Gréco-Romains. Les paroles mêmes de Zacharie fournissent des arguments qui peuvent paraître décisifs. La conclusion des commentateurs faisant une localité d'Adadremmon, parait de beaucoup la mieux fondée. Les palestinologues Van de Velde, V. Guérin et après eux plusieurs autres voient le nom de cette ville conservé avec une légère modification dans celui de *Rummânéh,* petit village arabe dont les citernes attestent l'antiquité. Rummonéh est situé à douze cents mètres, au nord-nord-ouest de *Ta'nâk* et à quatre kilomètres au sud de Ledjoûn, à l'issue des gorges du Carmel et sur la lisière du *Merdj.* Non loin de *Rummanéh* on voit les traces d'une ancienne voie aboutissant au territoire de *Ledjûn,* après avoir suivi la vallée appelée *ouadi 'Arâ',* ainsi nommée elle-même du nom d'une ruine ou *Khirbet 'Ara' :* ce nom qui n'est pas nouveau, puisque Ibn el Khordâbéh (vers 860), le plus ancien des géographes arabes connus, cite l'*ouadi-'Arâ',* par laquelle passe le chemin de *Ledjûn* à Ramléh par *Qalunsaûah, Géographie,* édit. Gœje, Leyde, 1889, p. 144. Le nom de cette vallée et de cette ruine pourrait bien rappeler celui d'*Aruna* ou *Aalûna,* où les documents égyptiens placent la dernière station de Touthmès avant d'atteindre Mageddo. Quoi qu'il en soit, cette ancienne voie, selon toute vraisemblance, parcourait le tracé suivi par les anciens Égyptiens se dirigeant vers le nord. Josias ne pouvait mieux se placer pour attendre le passage de Néchao que près des collines situées au nord-ouest de l'actuelle Rummânéh. Si cette localité, comme il y a tout lieu de le croire, représente réellement l'antique Hadad-Remmon, le *Merdj Ibn 'Amer* est incontestablement « la plaine de Mageddo », de Zacharie et des Paralipomènes, puisqu'il n'y en a pas d'autres en cette région ; il peut au moins revendiquer pour lui toute la probabilité qui s'attache au nom de *Rummânéh* et à sa situation. Il n'est pas nécessaire de le faire remarquer, l'argument a la même valeur pour *Ledjûn.* Si la Bible place le champ de bataille sur lequel tomba Josias à Adadremmon ; si Josèphe, à une époque où le nom de Mageddo n'avait pas péri encore, peut le localiser près de cette dernière ville, n'est-ce pas à cause de la proximité immédiate des deux localités ? Si Rummeneh répond en réalité au site d'Adadremmon, aucune autre localité ne peut mieux représenter Mageddo que *Ledjûn.* Voir ESDRELON, t. II, col. 1945-1949; JEZRAËL 3, t. III, col. 1544.

L. HEIDET.

MAGEDDON. Mageddo est ainsi appelée dans la Vulgate. Zach., XII, 11. Voir MAGEDDO.

MAGETH (grec : Μακέδ, Μακέδ), ville forte de Galaad qui fut prise par Judas Machabée avec Casbon et Bosor. I Mach., v, 26, 36. Judas fit cette campagne pour délivrer des Juifs qui s'y étaient retranchés dans leur quartier afin d'échapper aux Ammonites. Cette ville n'a pas été identifiée.

MAGICIEN (grec : μάγος ; Vulgate : *magus*), celui qui pratique la magie. Le mot *magus* se lit plusieurs fois dans la Vulgate, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, mais aucun mot hébreu ne correspond exactement à notre terme « magicien » et le μάγος n'est nommé avec cette signification dans le texte grec original du Nouveau Testament que Act., XIII, 6, 8, où Barjésu, appelé aussi Élymas (voir t. I, col. 1461), est qualifié de ce titre. Les mêmes Actes, VIII, 9, disent que Siméon de Samarie était μαγεύων, ce que la Vulgate traduit par *fuerat magus.* Dans l'Ancien Testament, le mot *magus,* « magicien, » de la Vulgate rend les mots hébreux suivants : *id'onîm* (Septante : ἐγγαστρίμυθοι), Lev., XIX, 31 ; *'ôb* (Septante : ἐγγαστρίμυθοι), II Par., XXXIII, 6 ; *hâ-'ôbôt* (Septante : ἐγγαστρίμυθοι), Lev., XX, 6 ; I Reg., XXVIII, 3, 9 ; *hâ-'aššafîm* (Septante : μάγοι), Dan, I, 20 ; II, 2, 10, 27 ; IV, 4 ; v, 7, 15. Au ℣. 11, de ce même chapitre, la Vulgate, par suite d'une interversion, a rendu par *magi* le chaldéen *ḥarṭummîn,* tandis qu'elle a traduit par *incantatores* le mot *'âšfîn.* Pour la signification de ces mots hébreux et chaldéens, voir MAGIE ; DIVINATION, t. II, col. 1443-1446.

MAGIE (grec : μαγικὴ τεχνή, Vulgate : *magica ars,* Sap., XVII, 7 ; μαγεία, Vulgate : *magia,* Act., VIII, 11), art prétendu d'obtenir, par certains procédés, des résultats qui sont inaccessibles aux moyens naturels et étrangers à l'intervention divine. La magie n'a pas de nom générique en hébreu ; elle n'est désignée dans cette langue que par les noms de ceux qui l'exercent. Parmi les résultats cherchés et en partie réalisés par la magie, on peut signaler l'assujettissement à la volonté humaine d'esprits, de génies ou de démons, leur évocation et leur conjuration, la production de phénomènes extranaturels, apparitions d'esprits, révélations de choses à venir, in-

fluences irrésistibles sur les volontés ou les sentiments, et enfin le pouvoir exercé sur les éléments de la nature pour opérer des effets extraordinaires, transformations subites, guérisons instantanées, etc. Parfois ces résultats paraissent avantageux, parfois ils sont nuisibles, souvent même ils ne procurent le bien de l'un qu'au détriment d'autrui. Les procédés employés dans la magie ont cette marque caractéristique qu'ils n'ont aucun rapport naturel avec l'effet attendu. Ces procédés consistent en paroles, en gestes, en actes, en emploi d'objets auxquels on attribue une vertu mystérieuse qui ne s'exerce d'ailleurs que dans des conditions données et auxquelles doit rigoureusement se soumettre l'opérateur. Il n'y a donc là que superstition pure. Quant aux résultats, si quelques-uns doivent s'expliquer naturellement, si d'autres ne sont qu'apparents et dus à l'imposture, la plupart ne peuvent être attribués qu'à l'intervention d'esprits que l'ensemble des opérations de la magie oblige à regarder comme des esprits mauvais, c'est-à-dire des démons. La magie, comme toutes les superstitions, est née naturellement de la déformation de la croyance religieuse. Aussi la rencontre-t-on chez tous les peuples de l'antiquité, sans qu'il soit nécessaire de lui chercher une origine unique.

I. La magie chez les Égyptiens. — 1° Le Dieu Thot, dieu-lune d'Hermopolis, dans l'Égypte moyenne, était considéré comme l'inventeur ou le détenteur des formules magiques, auxquelles ne résistent ni les dieux ni les hommes. Il avait réglé et noté la voix juste, *mâ khrôou,* avec laquelle les incantations doivent être proférées pour obtenir leur efficacité souveraine. On regardait les femmes comme particulièrement aptes à faire entendre cette voix juste, et à se mettre en communication avec les êtres invisibles. Aussi la reine devait-elle accompagner le pharaon et le protéger par des pratiques magiques, pendant qu'il sacrifiait. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. I, p. 271-272. Les magiciens formés à l'école de Thot avaient à leur service toutes les divinités. Ils tiraient profit de leur pouvoir, en l'exerçant soit pour satisfaire leurs grossiers appétits, soit pour assouvir les rancunes de ceux qui les payaient. Ils étaient habiles à envoyer des songes qui terrifiaient; la plupart des livres magiques égyptiens renferment des formules pour « envoyer des songes ». Ils effrayaient leur victime par des apparitions et des voix mystérieuses, la livraient à des spectres qui s'introduisaient en elle et la faisaient périr de consomption; ils l'accablaient de maladies, excitaient la haine ou l'amour dans le cœur des autres, etc. Ils composaient des charmes avec quelques parcelles de la personne visée ou de ses vêtements. Ils pratiquaient l'envoûtement. A une poupée de cire habillée comme la victime, ils infligeaient toutes sortes de mauvais traitements que ressentait aussitôt cette dernière. Ramsès III eut à souffrir d'un envoûtement. On a trouvé les poupées de cire et les philtres dont les magiciens avaient fait usage contre lui. On ne pouvait se défendre contre les pratiques magiques que par d'autres pratiques du même genre. Cf. Chabas, *Le papyrus magique Harris*, dans les *Mélanges égyptologiques,* IIIe série, t. II, 1873, p. 242-278; Birch, *Egyptian magical text from a papyrus in the Brit. Mus.,* dans les *Records of the Past,* VI, 1876, p. 113-126; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 58-63, 114-116; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. I, p. 145, 212-214; E. A. W. Budge, *Egyptian magic,* in-16, Londres, 1899; A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind, aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums,* in-4°, Berlin, 1901. Cf. aussi C. Wessely, *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London,* dans les *Denkschriften der Akademie der Wissenschaft, phil. hist. Kl.,* Vienne, 1888, p. 27-208; F. G. Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum,* in-4°, Londres, 1893, p. V-VI, 126-139. — 2° Les devins, *ḥarṭummîm,* et les sages, *ḥăkāmîm,* sont mentionnés par la Sainte Écriture à l'occasion des songes du pharaon contemporain de Joseph. Gen., XLI, 8. On suppose que ceux qui ont le pouvoir d'envoyer des songes ont aussi l'habileté nécessaire pour les interpréter. Voir Divination, t. II, col. 1443, 1444; Songe. A l'époque des plaies d'Égypte, le pharaon appelle à son aide les *ḥăkāmîm,* « les sages, » ceux qui sont censés connaître les causes, et avec eux les *mekaššefîm,* φαρμακοί, *malefici,* « les magiciens » proprement dits, qui agissent au moyen des *lehâtim,* φαρμακίαι, *incantationes,* des incantations, des pratiques magiques. Exod., VII, 11. Ces magiciens sont appelés *ḥarṭummîm,* ἐπαοιδοί, « enchanteurs, » dans le même verset. Ils réussirent, comme Moïse et Aaron, à changer leurs verges en serpents et les eaux en sang et à faire pulluler les grenouilles. Exod., VII, 12, 22; VIII, 3. Ils s'essayèrent en vain à produire des moustiques, Exod., VIII, 18, ne tentèrent rien pour imiter la multiplication des mouches, Exod., VIII, 24, et furent eux-mêmes cruellement atteints par la plaie des ulcères. Exod., IX, 11. Leurs premiers prestiges avaient été efficaces; mais quand leur magie fut impuissante à produire des moustiques, prestige qui en soi n'offrait pas plus de difficultés que les précédents, ils furent obligés de reconnaître le doigt de Dieu. Exod., VIII, 19. Il suit de là que le pouvoir magique ne s'exerce pas d'une manière indépendante, mais que la volonté divine lui impose les restrictions et les limites qu'il lui plaît. Le livre de la Sagesse, XVII, 7, attribue les prestiges des enchanteurs égyptiens à la magie, μαγικὴ τέχνη, *magica ars.* Saint Paul, II Tim., III, 8, a conservé le nom de deux des magiciens qui tinrent tête à Moïse, Jannès et Mambrès. Voir Jannès, t. III, col. 1120.

II. La magie chez les Babyloniens. — 1° Les Babyloniens avaient aussi leur magie très ancienne. Astrologues, devins et magiciens, ils savaient non seulement lire dans l'avenir et interpréter la pensée des dieux, mais encore forcer les démons à leur obéir, détourner le mal et procurer le bien par des purifications, des sacrifices et des enchantements. Diodore de Sicile, II, 29. Cf. Fr. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes,* Paris, 1874 (traduit en anglais, avec des additions de l'auteur, 1877, et en allemand, 1878); *La divination et la science des présages chez les Chaldéens,* Paris, 1875; A. Laurent, *La magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens,* Paris, 1894; Tallquist, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû,* Leipzig, 1895; L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery, being « the prayers of the Lifting of the hand », the cuneiform Text and Translations,* Londres, 1896; Kiesewetter, *Der Occultismus der Altertums,* I, *Akkader-Hebräer,* Leipzig, 1896; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. IV, p. 290-293; Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion,* I. *Die Beschwörungstafeln Surpu,* II. *Ritualtafeln* (deux fascicules), dans l'*Assyriologische Bibliothek,* Leipzig, t. XII, 1897, 1898, 1900; M. Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria,* Londres, 1898; R. C. Thomson, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum,* 2 in-8°, dans Luzac, *Semitic Series,* t. VI et VII, in-12, Londres, 1900; C. Fossey, *La magie assyrienne,* in-8°, Paris, 1903.

2° Les deux premières lois du code de Hammourabi, qui régnait à Babylone environ 2000 avant J.-C., concernent les magiciens ou sorciers. Elles sont ainsi conçues : « 1. Si quelqu'un a ensorcelé un homme en jetant l'anathème sur lui et sans l'avoir prouvé coupable, il est digne de mort. — 2. Si quelqu'un a jeté un maléfice sur un homme, sans l'avoir prouvé coupable, le maléficié se rendra au fleuve et s'y plongera. Si le fleuve le garde, sa maison passe à celui qui a jeté le maléfice; si le fleuve l'innocente et le laisse sain et sauf, son ennemi

est digne de mort, et c'est celui qui a subi l'épreuve de l'eau qui s'empare de la maison de l'autre. » Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, IIe sér., Paris, 1902, p. 22, 23, 133. On avait ainsi une garantie contre les maléfices des magiciens. Elle n'était cependant pas très sûre, car l'ordalie par l'eau du fleuve pouvait bien n'être pas toujours favorable à l'innocent.

3° Balaam, originaire de Péthor, en Mésopotamie, au confluent de l'Euphrate et du Sagur, pouvait être initié aux pratiques de la magie chaldéenne. Voir BALAAM, t. I, col. 1398; H. Zschokke, *Historia sacra*, Vienne, 1888, p. 150.

4° Les magiciens de Babylone sont mentionnés dans le livre de Daniel, à propos des songes de Nabuchodonosor. Outre les *ḥakkîmîn*, les sages et les savants en général, les *ḥartummîm* et les *gâzerîm*, qui sont des magiciens et des devins, voir DIVINATION, t. II, col. 1443, 1444, 1447, le prophète nomme les *'aššâfîm*, φαρμακοί, *magi*, Dan., I, 20; II, 2, 10; les *kaśdim*, χαλδαῖοι, *Chaldæi*, Dan., II, 2, 4, 10; IV, 4, et les *mekaššefîm*, φαρμακοί, *malefici*. Dan., II, 2. Chacun de ces trois noms vise une spécialité dans l'art magique. Les *'aššâfîm*, en assyrien, les *ašiputi*, « les enchanteurs, » chassent par leurs incantations, *šiptu*, le mal physique et le mal moral. Les *kaśdim* constituent une caste sacerdotale qui emprunte son nom aux conquérants du pays. Ce sont des astrologues, cf. t. II, col. 508, 510, tendant à mêler à leur divination d'autres pratiques magiques. Cf. Hérodote, I, 181-183; Arrien, *Anab.*, VII, 17; Diodore de Sicile, II, 20, 24; Cicéron, *De divinat.*, I, 1; II, 42, 88, etc. Les *mekaššefîm* sont des praticiens de la magie ou des sorciers. Cf. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1890, t. II, 1re part., p. 111-114. Sur les formules d'incantations babyloniennes, voir J. Halévy, *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie*, Paris, 1882; Loisy, *Le rituel babylonien*, dans le *Congrès scient. internat. des catholiques*, 1888, t. I, p. 1-16; François Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1900; Id., *Textes religieux*, Paris, 1903, p. 220-298. — 4° Le prophète Isaïe, XLVII, 12-13, interpelle ainsi Babylone au sujet de ses magiciens : « Reste donc avec tes enchantements, *ḥăbârîm*, ἐπαοιδαί, *incantatores*, et le grand nombre de tes sortilèges, *kešâfîm* φαρμακεία, *maleficia*, auxquels tu t'es appliquée depuis ta jeunesse... Qu'ils viennent et te sauvent ceux qui étudient le ciel, observent les astres et annoncent l'avenir par les nouvelles lunes. » De fait, les magiciens de Babylone, déjà incapables d'expliquer les songes de Nabuchodonosor, Dan., II, 10-13, et de Baltassar, Dan., V, 8, 15, et châtiés en conséquence par le premier, ne purent ni prévoir ni empêcher la ruine de la capitale. J. Oppert a publié, dans Ledrain, *Histoire d'Israël*, Paris, 1882, t. II, p. 475-493, la traduction d'incantations assyriennes contre le mauvais sort, de litanies à la lune, de présages, etc.

III. LA MAGIE CHEZ LES HÉBREUX. — 1° Témoins en Égypte des pratiques les plus extravagantes de la magie, les Hébreux devaient les retrouver en pleine vigueur dans le pays de Chanaan. Deut., XVIII, 12. Aussi Moïse voulut-il les prémunir contre le danger par une loi des plus rigoureuses : « Tu ne laisseras point vivre la magicienne, *mekaššefâh*. » Exod., XXII, 18. Les versions, traduisent par le masculin pluriel : φαρμακοί, *malefici*. La magie était souvent exercée par des femmes et n'en devenait que plus à redouter. En portant la peine de mort même contre la magicienne, le législateur donne à entendre que les magiciens sont à plus forte raison compris dans la sentence. C'est ainsi que l'ont entendu les versions. La même peine est d'ailleurs portée dans le Lévitique, XX, 27, contre les nécromanciens qui ont un *'ôb* et contre les *yiddʻoni*, qui pratiquent la magie. Cf. Lev., XIX, 31; XX, 6. La législation est plus explicite encore dans le Deutéronome, XVIII, 9-11. Sans rappeler la peine de mort portée précédemment, le Seigneur défend aux Israélites de faire passer leurs fils ou leurs filles par le feu, voir MOLOCH; d'exercer l'art des *qesâmîm*, μαντεία, *ariolus*, du *meʻônên*, κληδονιζόμενος, *observet somnia*, du *menaḥêš*, οἰωνιζόμενος, *auguria*, du *mekaššêf*, φαρμακός, *maleficus*, du *ḥobêr ḥâbêr*, ἐπαείδων ἐπαοιδήν, *incantator*, du *šo'êl 'ôb*, ἐγγαστρίμυθος, *qui pythones consulat*, du *yiddʻonî*, τερατοσκόπος, *divinus*, et du *dorêš 'él-hammêṭîm*, ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς, *quærat a mortuis veritatem*. Toutes ces choses sont en horreur au Seigneur, ce sont des *tôʻêbôṭ*, βδελύγματα, *scelera*, des abominations, des pratiques criminelles à cause desquelles Dieu exterminera les Chananéens. Deut., XVIII, 12. Les différentes espèces de magiciens sont nommés dans ce texte. Les *qesâmîm* sont ceux qui cherchent par différents procédés à connaître le parti à prendre. Voir DIVINATION, t. II, col. 1444. Le *meʻônên* fait des observations superstitieuses pour découvrir l'avenir ou les choses cachées. Voir t. II, col. 1446. Le *menaḥêš* murmure des incantations pour arriver à savoir l'inconnu. Voir t. II, col. 1445. Le *mekaššêf* est le magicien déjà rencontré en Égypte et en Chaldée. Le *ḥobêr ḥâbêr*, « fascinant la fascination, » exerce son influence magique par des charmes. Voir t. II, col. 597. Le *šo'êl 'ôb* est celui qui interroge les esprits des morts, le nécromancien. Voir t. II, col. 1446; ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 2128. Le *yiddʻonî* est une espèce de sorcier. Voir t. II, col. 1446. Enfin le *dorêš 'él-hammêtîm*, « celui qui interroge les morts, » Is., VIII, 19; XIX, 3, est une variété du nécromancien.

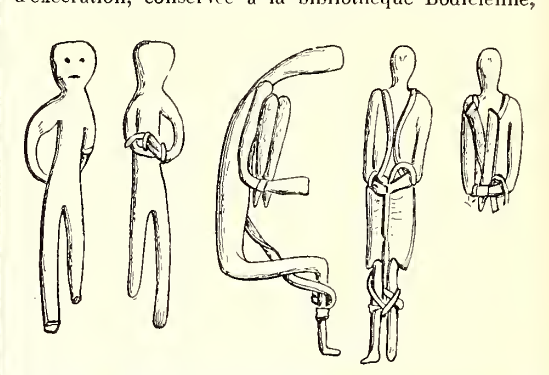
2° Les prescriptions de la loi mosaïque ne furent pas toujours observées. Le penchant qui entraînait les Israélites à l'idolâtrie les poussa aussi à la divination, voir t. II, col. 1448, et aux autres pratiques de la magie. Saül dut chasser les devins et les nécromanciens qui étaient restés dans le pays. I Reg., XXVIII, 3, 9. Dans le livre de Job, III, 8, il est parlé de « ceux qui maudissent les jours », c'est-à-dire des magiciens qui, par leurs maléfices, prétendent rendre néfastes certains jours. Cf. Rosenmüller, *Jobus*, Leipzig, 1806, t. I, p. 85; Fr. Delitzsch, *Das Buch Job*, Leipzig, 1876. Cette pratique était familière aux Chaldéens. Cf. F. Wichmanshausen, *De maledictoribus diei*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 783-787. Par la suite, le roi Manassé s'adonna à la magie, *kiššêf*, ἐφαρμακεύετο, *maleficis artibus inserviebat*, et la pratiqua dans toutes ses variétés. II Par., XXXIII, 6. Isaïe, par ses allusions, donne à penser que la magie était fort à la mode de son temps. Il reproche à la maison de Jacob d'être pleine de l'Orient, c'est-à-dire des superstitions importées de l'Assyrie et de l'Arabie, et d'avoir des *ʻonenim*, « des enchanteurs » comme les Philistins. Is., II, 6. Il signale la présence du *qosêm*, « devin, » du *ḥăkam ḥărâšîm*, « habile en prestiges, » et du *nebôn laḥaš*, « expert enchanteur, » au milieu de son peuple, et, pour donner une idée du crédit dont ils jouissaient, il les met au même rang que le guerrier, le juge, le prophète, l'ancien, le magistrat et le conseiller. Is., III, 2, 3. Il appelle les Israélites *benî ʻonenâh*, « fils de l'enchanteresse, » et les accuse d'immoler des enfants sous les arbres verts, sans doute pour honorer Moloch, peut-être aussi pour employer leur sang à des pratiques magiques. Is., LVII, 3, 5. Ézéchiel, XIII, 18, 20, maudit celles qui fabriquent des *kesâṭôṭ* pour toutes les jointures des mains et des voiles pour les têtes, « afin de tromper les âmes. » Il s'agit ici de magiciennes. Cf. G. Trumph, *De pulvillis et peplis Ezech., XIII, 18*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. I, p. 972-979. Les anciennes versions traduisent le mot hébreu par προσκεφάλαια, *pulvilli*, « coussins, » que l'on met sous les coudes pour faciliter le repos, ce qui désignerait métaphoriquement les aises que l'on prend vis-à-vis de la loi de Dieu et de la morale. A l'encontre des versions, saint Éphrem dit que les *kesâṭôṭ* « sont

comme des amulettes dont elles entouraient leurs bras et dont elles se servaient pour rendre leurs oracles à ceux qui les interrogeaient ». Cf. Rosenmüller, *Ezech.*, Leipzig, 1808, t. I, p. 351. C'est, en effet, le sens qu'il faut attribuer au mot *késèṭ*, au pluriel *kesâṭôṭ*, par comparaison avec l'assyrien *kasû*, qui signifie « lier ensemble ». Les *késâṭôṭ* étaient donc des phylactères magiques. Voir Amulette, t. I, col. 531. Cf. Delitzsch, dans la *Zeitschrift der deutsch., morgenland. Gesellschaft,* t. XLI, p. 607; Rob. Smith, dans le *Journ. of Philol.,* t. XIII, p. 286.

3° La captivité, qui mit un terme à l'idolâtrie des Israélites, ne fit pas disparaître chez eux le goût de la magie. Malachie, III, 15, menace encore du châtiment divin les *mekaššefîm* de son temps, et Zacharie, X, 2, parle de la vanité impuissante des *ṭerâfîm*, des *qôsemîm* et des songes auxquels on ajoutait foi. Plus tard, des livres de magie circulèrent parmi les Juifs sous le nom de Salomon, dont la sagesse, III Reg., V, 12, s'était étendue, prétendait-on, jusqu'à la connaissance complète des recettes magiques. Voici ce qu'en dit Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 5 : « Dieu lui accorda de savoir ce qu'il faut faire contre les mauvais démons, pour l'utilité et la santé des hommes. Il composa des formules d'enchantements pour adoucir les maladies, et laissa d'autres formules d'adjurations, pour lier et chasser les démons sans qu'ils puissent revenir. » L'historien juif ajoute que, de son temps, un certain Éléazar, sous les yeux de Vespasien, de ses fils et des officiers de l'armée, tirait le démon du corps des possédés au moyen d'un anneau renfermant les racines indiquées par Salomon, et, à l'aide des formules de Salomon, enjoignait au démon de ne plus rentrer dans le possédé et de donner des signes extérieurs de son départ. Origène, *Series in Matth.*, 110 (XXVI, 63), t. XIII, col. 1757, mentionne aussi les livres qui renferment les adjurations de Salomon contre les démons. Le pouvoir magique de ce roi est particulièrement affirmé dans l'apocryphe intitulé *Testament de Salomon,* traduit par Conybeare, dans la *Jewish quarterly Review,* octobre 1898. De fait, le nom de Salomon revient fréquemment dans les recueils de recettes magiques. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, Leipzig, 1898, t. III, p. 299-303. En 494, dans un décret sur les livres à recevoir ou à condamner, le pape Gélase mit au nombre de ces derniers l'écrit qui a pour titre : *Contradictio Salomonis,* ainsi que tous les phylactères portant des noms de démons.

4° On a trouvé en 1900 à Tell-Sandahanna, en Palestine, près d'Éleuthéropolis, à mi-chemin entre Bethléhem et Gaza, des poupées de plomb qui ont servi à des envoûtements (fig. 173), ce qui tendrait à démontrer que cette pratique magique, usitée en Chaldée depuis l'époque la plus reculée (cf. Heuzey, *Les statuettes magiques en cuivre du roi Our-Nina*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions,* 1893, t. XXI, p. 228), n'était pas inconnue des Israélites. Cf. Clermont-Ganneau, *L'envoûtement dans l'antiquité et les figurines de plomb de Tell-Sandahanna,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* octobre 1900, p. 332.

5° La magie garda de nombreux adeptes parmi les Juifs, après l'époque évangélique. Simon de Samarie était un magicien, μαγεύων, *magus,* qui abusait le peuple par ses pratiques magiques, μαγείαις, *magiis ;* il considérait probablement le pouvoir de faire descendre le Saint-Esprit comme un pouvoir magique, qui pouvait s'acheter à prix d'argent. Act., VIII, 9, 19. Voir Simon le Magicien. Barjésu, nommé aussi Élymas, que Paul et Barnabé rencontrèrent à Paphos, était un Juif, mage et faux prophète. Act., XIII, 6-8. Voir Barjésu, t. I, col. 1461. Sous le procurateur Fadus, Theudas le magicien, γόης, emmena à sa suite un grand nombre de Juifs jusqu'au Jourdain, qu'il voulait leur faire traverser aisément, au moyen de ses prestiges, et là fut mis à mort par les Romains. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 1. Le même sort menaça, sous Félix, un Égyptien qui avait entraîné la foule sur le mont des Oliviers, en promettant de faire tomber d'un seul mot les murs de Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 6. — La magie juive eut une grande influence sur la magie des autres peuples. Les magiciens de tous les pays se servaient fréquemment de noms hébraïques pour appeler les démons et de formules hébraïques pour faire leurs conjurations. Cf. *Philosophumena,* IV, IV, 1, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 94; Origène, *Cont. Cels.*, IV, 32, t. XI, col. 1345. Dans les textes magiques il est souvent question du Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, du Dieu Sabaoth, etc. : ιαωθ σαβαωθ, αδωναι ελωαι ιαβρααμ, Ἰάω Ἀβρίαω Ἀρβαθιάω Σαβαὼ Ἀδωναί, κ. τ. λ. Cf. Kenyon, *Greek Papyri in the Brit. Mus.*, p. 80; Delattre, *Bulletin de corresp. hellén.*, 1888, XII, p. 294-302, etc. On inscrivait les noms hébreux de Dieu sur les amulettes magiques. Voir t. III, figures 216-218, col. 1225-1226. Dans une formule copte d'exécration, conservée à la bibliothèque Bodléienne,



173. — Poupées magiques en plomb, trouvées à Tell-Sandahanna. D'après le *Palestine exploration fund, Quarterly Statement,* 1900, p. 332.

on lit les noms plusieurs fois répétés : Adonai, Eloe, Eloï, Jao, Sabaoth, Emanuel, El. Cf. W. E. Crum, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* t. XXXIV, 1897, p. 85-89. La kabbale juive eut en grande faveur les recettes et les pratiques magiques. En prononçant certains noms ou certains mots tirés de la Sainte Écriture, ou en les écrivant sur des amulettes, on pouvait s'assujettir les démons, guérir les malades, éteindre les incendies, etc. Cf. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 520; Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar,* Paris, 1901, p. 76-79, 273-278, 506-526; H. Leclercq, *Adjuration,* dans D. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* Paris, 1903, t. I, col. 529-532. — Il existe une abondante littérature sur la magie juive; voir principalement Brecher, *Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten in Talmud,* Vienne, 1850; Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 306-316; Paul Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern,* Ratisbonne, 1877; D. Joel, *Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben,* dans les *Jahresber. des jüdisch.-theol. Seminars zu Breslau,* 1881, 1883; Rob. Smith, *On the forms of divination and magic enumerated Deut.*, XVIII, 10, 11, dans le *Journal of Philology,* 1885, t. XIII, p. 273-287; t. XIV, p. 113-128; Schwab, *Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquite orientale,* dans les *Proceedings of the Society of Bibl. Archæol.*, 1890, t. XII, p. 292-342; 1891, t. XIII, p. 583-595; R. Stübe, *Jüdisch-babylonische Zaubertexte,* Halle, 1895; W. Davies, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews,* in-16, Londres (1898); L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen,* Strasbourg,

1898; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* 3e édit., t. III, 1898, p. 294-304.

IV. La magie chez les Grecs et les Romains. — 1° Des pays d'Orient, la magie passa de bonne heure dans les contrées occidentales. L'usage des amulettes, à inscriptions magiques pour détourner toutes sortes de périls, se rencontre partout. Voir Amulette, t. I, col. 527-531. Les lettres éphésiennes et les lettres milésiennes étaient célèbres sous ce rapport. Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, v, 8, t. IX, col. 72; Wessely, *Ephesia grammata aus Papyrus-Rollen, Inschriften, Gemmen, etc. gesammelt*, Vienne, 1886; *Griechischer Zauberpapyrus, novæ papyri magicæ*, Vienne, 1893. Voir t. I, fig. 129, col. 528. On a trouvé à Carthage, dans une tombe romaine du Ier ou du IIe siècle, une lame de plomb avec une inscription par laquelle on invoque un démon pour qu'il empêche un certain nombre de chevaux, dont les noms sont transcrits, de gagner aux courses. Voir t. II, col. 1366, fig. 491. Les objets de ce genre abondent. La magie faisait partie intégrante des cultes officiels de la Grèce et de Rome. Les philtres, les objets magiques, la nécromancie, les immolations d'enfants dont on offrait les entrailles aux dieux infernaux, la communication avec les démons, toutes les variétés de la magie, en un mot, étaient d'usage courant. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. III, p. 289-299. Tacite, *Annal.*, II, 69, parle des procédés magiques employés pour procurer la mort de Germanicus; on retrouva sur le sol et sur les murs des restes de corps humains, des incantations et des formules pour le vouer aux dieux infernaux, le nom de Germanicus écrit sur des lamelles de plomb, des mélanges de cendre et de sang corrompu, et d'autres maléfices pour livrer les vies aux divinités de l'enfer. Dans toutes les formules magiques, il était souverainement important d'appeler les dieux ou les démons par les noms qui leur plaisaient et de ne s'écarter en rien des textes consacrés, si inintelligibles qu'ils fussent. Cf. *Philosophumena*, édit. Cruice, IV, IV, p. 93-113; A. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, Paris, 1860; Horst, *Von der alten und neuen Magie Ursprung, Idee, Umfang und Geschichte*, Mayence, 1820; Ennemoser, *Geschichte der Magie*, 2e édit., Leipzig, 1844; Eliphas Levi, *Dogme et rituel de la haute Magie*, 2 in-8°, Paris, 1856; Schürer, *Geschichte des jüdisch. Volk. im Zeit. J. C.*, t. III, p. 294-304. — 2° Il n'est guère fait, dans le Nouveau Testament, qu'une seule allusion à la magie grecque. A Éphèse, à la suite des tentatives malheureuses des fils du Juif Scéva pour chasser les démons par le nom de Jésus, un grand nombre d'habitants renoncèrent aux pratiques magiques. Ils étaient τὰ περίεργα πραξάντες, « pratiquant les choses magiques, » cf. Dion Cassius, LXIX, 11, idée qui est affaiblie dans la Vulgate : *curiosa sectati*, « poursuivant les choses curieuses. » Ils apportèrent leurs formulaires magiques et en brûlèrent une quantité qui fut estimée à cinquante mille deniers. Act., XIX, 19; cf. C. Ortlob, *De Ephesiorum libris curios. combust.*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. II, p. 705-714. — Sur la jeune fille de Philippes qui avait un esprit de divination, Act., XVI, 16, voir Python.

H. Lesêtre.

MAGISTRIS (Siméon de), commentateur italien, né à Serra en 1728, mort à Rome en 1802. Entré à l'Oratoire de Rome, il s'y adonna spécialement à l'étude des langues orientales. Pie VI le nomma évêque de Cyrène *in partibus* et le chargea de la correction des livres liturgiques des Églises orientales. On lui doit la plus belle édition de Daniel qui ait été faite : *Daniel secundum Septuaginta ex tetraplis Origenis, nunc primum editus, ex singulari Chisiano Codice annorum supra 1300, græce et latine*, in-f°, Rome, 1774. Le P. de Magistris y a ajouté plusieurs dissertations, le commentaire de Daniel attribué à saint Hippolyte martyr; des fragments du livre d'Esther en chaldéen, du canon des Écritures de Papias, etc.

A. Ingold.

MAGOG (hébreu : *Mâgôg*; Septante : Μαγώγ), fils de Japhet. Il est nommé entre Gomer, qu'on regarde généralement comme désignant les Cimériens, et Madai, c'est-à-dire les Mèdes. Gen., X, 2; I Par., I, 5. — 1° Dans Ézéchiel, XXXVIII, 2, Gog est roi de Magog. Voir Gog, t. III, col. 265. Dieu doit envoyer le feu au pays de Magog, Ezech., XXXIX, 6. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 1, et saint Jérôme, *In Ezech.*, I. XI, t. XXV, col. 356, traduisent Magog par Scythes. Mais ce mot dans le langage des anciens est à peu près aussi vague que Magog, si ce n'est qu'il désigne les peuples situés au nord et à l'est du Pont-Euxin. Magog serait donc un peuple du nord. Si Gog est le personnage qui, d'après Fr. Lenormant, est appelé dans le récit des guerres d'Assurbanipal *Gâgu bel er Sa'hi*, « Gôg, roi des Scythes, » l'étymologie donnée par Josèphe serait confirmée. Fr. Lenormant, *Les origines de l'Histoire*, Paris, 1882, t. II, p. 461. Mais d'autre part nous savons que les Scythes avaient fait, à la fin du VIIe siècle avant J.-C., une formidable invasion en Asie Mineure. Descendus des montagnes du Caucase, ils s'étaient emparés de Sardes, puis de la Médie, avaient battu Cyaxare, roi des Mèdes, et s'étaient dirigés vers l'Égypte. Psammétique Ier était parvenu à les éloigner à force de présents. Revenant sur leurs pas, ils avaient pillé le temple d'Ascalon, puis avaient été battus et détruits, laissant après eux le souvenir de leurs dévastations. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., t. II, p. 748; G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. III, 1899, p. 350-354, 471-474, 480. Magog peut donc désigner les Scythes établis en Asie, comme Gomer les établissements des Cimmériens dans cette même région. Voir Gomer, t. II, col. 270. — 2° Magog, est cité avec Gog dans l'Apocalypse, XX, 7. A la fin du monde, Satan sortira de la prison où il aura été renfermé pendant mille ans, pour séduire les nations qui sont aux quatre coins de la terre Gog et Magog, afin de les rassembler pour la guerre. Ces deux noms n'ont pas ici une signification ethnique, ils représentent en général les ennemis de l'Église.

E. Beurlier.

MAGRON (hébreu : *Migrôn*; Septante : Μαγδών, I Reg., XIV, 2; Μαγεδδώ, Is., X, 28). Ce nom se lit deux fois dans l'Écriture. Il est raconté, I Reg., XIV, 2, que lors d'une guerre contre les Philistins, dans les premiers temps de son règne, « Saül se tenait à l'extrémité de Gabaa (*Gib'âh*), sous le grenadier de Magron. » — Environ trois siècles plus tard, Isaïe, prophétisant l'invasion de Sennachérib en Palestine, décrit ainsi la marche du roi d'Assyrie : « Il vient à Aïath, il traverse Magron, il laisse ses bagages à Machmas, [ses soldats] franchissent le défilé, ils couchent à Gaba (*Ge'ba'*); Rama (*hâ-Râmâh*) tremble; Gabaa (*Gib'âh*) de Saül prend la fuite. » Is., X, 28-29 (d'après l'hébreu). — Une première question qui se pose au sujet de ces deux passages, c'est de savoir s'il s'agit d'un seul Magron. On admet assez communément aujourd'hui que le Magron de Saül n'est pas le même que celui d'Isaïe, parce que le prophète place Magron plus au nord que ne le fait l'historien de Saül, non pas à côté de Gabaa, mais plus haut entre Aïath (Haï, t. III, col. 399) et Machmas (col. 507). La situation du Magron de Saül ne peut être précisée. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 185-187, la cherche à *Khirbet el-Mighram*, à un quart d'heure de marche à l'ouest de *Schafat*. Les ruines d'*El-Mighram* « couvrent un plateau en partie livré à la culture. Des amas de matériaux provenant de constructions renversées jonchent le sol. Une enceinte rectangulaire, longue de quarante pas environ et bâtie avec des blocs assez grossièrement taillés, est encore en partie debout... Çà et là, plusieurs citernes

pratiquées dans le roc ». V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 185. On identifie le Magron d'Isaïe avec les ruines de *Makrûn*, situées au nord de Machmas, sur la route de Haï. Voir K. Bædeker, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1893, p. 121. Cependant ce nom manque dans la grande carte anglaise de la Palestine. F. VIGOUROUX.

MAHALATH (hébreu : *Maḥălât*), nom de deux femmes dans le texte hébreu. La Vulgate écrit le nom de l'une d'entre elles *Mahalath* et l'autre *Maheleth*. Ce même mot se lit dans le titre de deux Psaumes. Voir MAÉLETH.

1. MAHALATH, femme d'Ésaü. Voir MAHÉLETH 1.

2. MAHALATH (Septante : Μοολαθ), fille de Jérimoth et la première des dix-huit femmes de Roboam, roi de Juda, qui était son cousin. II Par., XI, 18. Son père était un des fils de David et par conséquent frère de Salomon, le père de Roboam. Voir JÉRIMOTH 7, t. III, col. 1299. D'après un certain nombre de commentateurs, Mahalath aurait eu pour mère ou grand'mère « Abihaïl, fille d'Éliab, fils d'Isaï », et elle aurait eu trois fils, Jéhus, Somoria et Zoom. Ils suppléent la conjonction ו, « et, » devant Abihaïl et traduisent : « Roboam épousa Mahalath, fille de Jérimoth, fils de David et d'Abihaïl, fille d'Éliab, fils d'Isaï. » Les Septante et la Vulgate, au contraire, font d'Abihaïl la seconde femme de Roboam et la mère de Jéhus, de Somoria et de Zoom. Leur traduction paraît plus naturelle et mieux fondée. II Par., XI, 18-19.

MAHALON (hébreu : *Maḥlôn*, « malade [?] ; » Septante : Μααλών), fils aîné d'Élimélech et de Noémi, de la tribu de Juda et de la ville de Bethléhem. Une famine ayant obligé ses parents à se réfugier dans le pays de Moab, ils l'y emmenèrent avec son frère Chélion, et il y épousa, après la mort de son père, une femme moabite appelée Ruth, tandis que son frère Chélion en épousait une autre appelée Orpha. Ils moururent jeunes l'un et l'autre dans ce pays, au bout de dix ans. Ruth, I, 1-5; IV, 10. Booz devint l'héritier d'Élimélech et de ses deux fils en épousant Ruth, veuve de Mahalon. Ruth, IV, 9-10.

MAHANAÏM (hébreu : *Maḥănaïm ;* avec *hé* local : *Maḥănâimah*, « les deux camps » ou « les deux troupes »; Septante : Μαχαναΐν, III Reg., IV, 14; Μαναΐμ, II Reg., XVII, 24, 27; Μαναέμ, II Reg., II, 8, 12; Μαάν, Jos., XIII, 26, 30; Καμίν, Jos., XXI, 37 (hébreu, 38); ils traduisent par παρεμβολαί, « les camps, » Gen., XXXII, 1; παρεμβολή, « le camp, » II Reg., II, 29; III Reg., II, 8; la Vulgate écrit le nom *Mahanaim*, Gen., XXXII, 1; *Manaim*, Jos., XIII, 26, 30; XXI, 37; III Reg., IV, 14, elle le traduit par *castra*, « les camps, » II Reg., II, 8, 12, 29; XVII, 24, 27; III Reg., II, 8), ville lévitique de la tribu de Gad. La version syriaque l'appelle *Maḥanim*. Dans Josèphe, *Ant. jud.*, VII, I, 3, ce nom est transcrit Μάναλιν ou Μάναλις, « selon les Grecs, » ajoute-t-il, Παρεμβολαί, nom qu'il emploie ordinairement ensuite.

I. ORIGINE ET SITUATION. — Jacob, à son retour de la Mésopotamie, s'étant séparé de Laban, à l'entrée des monts de Galaad, « s'en alla par le chemin qu'il avait pris et les Anges du Seigneur vinrent à sa rencontre. Quand il les eut vus, il dit : C'est le camp (*maḥănéh*) de Dieu et il appela ce lieu du nom de *Maḥănaïm*, c'est-à-dire camp, » ajoute la Vulgate. Gen., XXXII, 1-3. Josèphe, en son récit parallèle, *Ant. jud.*, I, XX, néglige le nom hébreu; il se contente de dire : Il (Jacob) appela ce lieu « l'armée de Dieu », Θεοῦ στρατόπεδον. — De l'ensemble du récit, il apparaît que Mahanaïm se trouvait au sud-ouest du Hauran, dans les anciens monts de Galaad, aujourd'hui le *Djébel-'Adjlûn*, et au nord du Jaboc que Jacob franchira pour se diriger sur Sichem après avoir campé à Mahanaïm. Gen., XXXII, 22. Cette localité était sur la frontière de Gad et de Manassé oriental. Jos., XIII, 26, 30. — L'histoire du combat dans lequel périt Absalom, fils de David, l'indique à l'est ou au nord-est de la forêt d'Éphraïm. II Reg., XVII, 24; XVIII. — Aucun ancien écrivain ne donne de renseignements plus précis sur la situation de cette ville. Un *midrasch* postérieur à la clôture du Talmud remplace Mahanaïm par le nom *Rimâs*, *Ritmâs* ou *Dimâs*, endroit tout à fait inconnu, Midrasch *Yalkout*, II Sam., XVII, 24. Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 250. Estori ha-Parchi, au XIIIe siècle, est le premier auteur connu jusqu'ici qui ait donné une identification de cette localité. Dans *Caftor va-Phérach*, édit. Luncz, Jérusalem, 1897, p. 311, il s'exprime ainsi : « Maḥanaïm, [c'est] *Maḥnéh*. Mahanaïm est à l'est de Bethsan, en ligne droite, à une demi-journée. A une heure, vers le sud, est la ville appelée *El-Estéb*, que l'on dit être la patrie du Thesbite. Au nord de cet *el-Estéb*, se trouve une rivière dont les eaux coulent été et hiver et sur les rives de laquelle se trouvent des jardins et des vergers : on l'appelle *ouadi 'l-Yabâ's*. » *Maḥnéh* auquel fait allusion l'écrivain juif n'a pas changé de nom depuis; il se trouve en effet à trois kilomètres et demi environ vers le sud-ouest de la ruine appelée par les Arabes *Lestib* ou *Lesteb* que l'on voit au pied du sommet nommé *Mar-Eliâs* (voir t. III, fig. 6, col. 53) et considérée par tous les habitants du *Djébel-Adjlûn* comme la patrie du prophète Élie. Lesteb se trouve lui-même à une distance à peu près égale de l'*ouadi 'l-Yâbis*, tenu pour l'ancien Carith. *Maḥnéh* est en effet à l'orient (au sud-est) de *Beisân*, la Bethsan biblique. Le village de *Fârâh*, dont le nom peut rappeler celui d'Éphraïm qui a dû donner son nom à la forêt où périt l'infortuné fils de David, se trouve à six kilomètres environ de Lesteb, vers l'ouest. La situation d'*el-Maḥnéh*, non moins que son nom, correspond certainement aux indications de la Bible. Sa condition seule pourrait laisser quelque doute sur son identité avec la ville de Mahanaïm qui semble s'être élevée plus tard à l'endroit où campa Jacob après s'être séparé de Laban son beau-père.

II. DESCRIPTION. — Le nom de *Khirbet Maḥnéh* ou simplement *Maḥnéh* (fig. 174) est donné à une petite colline couverte de ruines, resserrée entre deux monts qui la dominent au nord-est et au sud, et s'avançant sur la vallée appelée elle-même *ouadi Maḥnéh*. La vallée court du sud-est au nord-ouest pour aller se ramifier à l'*ouadi Yâbis* dans le voisinage de *Ba'oûn*. La colline et tous les alentours étaient, en 1890, recouverts d'une épaisse forêt de chênes et de térébinthes pour la plupart plusieurs fois séculaires, à l'exception d'une étroite clairière où le gazon épais et frais qui tapissait la terre, annonçait le voisinage d'une source. Les grands arbres ont disparu et sont remplacés, là où le sol n'a pas été complètement dénudé, par des buissons assez clairsemés. La ruine ressemble à la plupart de celles de la région : c'est un amas confus de pierres à peine équarries et de quelques pans de murs grossiers. L'étendue du *khirbet* est à peine d'un hectare en superficie. Au-dessus de la colline, à l'est, et dans le flanc de la montagne dont elle est la prolongation s'ouvrent plusieurs tombeaux d'apparence antique, creusés dans le roc. Non loin un cercle de pierres est désigné sous le nom d'*eš-šeiḫ el-Maḥnaûy* et considéré comme le tombeau de ce personnage. — La source, *'Aïn Maḥnéh*, est à deux cents pas au nord-ouest du *khirbet* et dans la vallée; elle jaillit assez abondante au milieu d'un bassin circulaire autour duquel sont disposées plusieurs auges de pierre rongées par le temps, dans lesquelles les bergers viennent abreuver leurs troupeaux (fig. 175). Cette source est la première que l'on rencontre dans la montagne en venant de l'orient et l'on comprend qu'elle ait pu inviter Jacob à planter sa tente en cet endroit.

III. HISTOIRE. — Jacob paraît avoir séjourné un temps

assez long à Mahanaïm. C'est de là qu'il semble avoir envoyé ses messagers à son frère Ésaü résidant en Séir, pour l'avertir de son retour de Mésopotamie, et là aussi vraisemblablement qu'il attendit leur retour. Gen., XXXIII, 1-6. — Mahanaïm faisait partie à l'arrivée des Israélites, du royaume de Basan, gouverné alors par le roi Og; aussitôt après la conquête, elle fut attribuée par Moïse à la tribu de Gad, désignée pour résidence aux lévites de la famille de Mérari et une des quatre villes de refuge de la Transjordane. Jos., XIII, 26-30; XXI, 37-38. Il semble de là, que dès lors il y avait en cet endroit une ville qui prit le nom donné à cette localité par Jacob. — Saül et son fils aîné Jonathas étant tombés sur le champ de bataille, aux monts de Gelboé, Abner cousin du roi et chef de son armée, redoutant sans doute les Philistins et peut-être aussi David aussitôt acclamé roi, à Hébron, par la tribu de Juda, persuada à Isboseth, fils de Saül, de s'établir à Mahanaïm. Isboseth y fut reconnu pour roi par tout Galaad, c'est-à-dire par tout le peuple de la Transjordane et par les autres tribus occidentales. II Sam. (II Reg.), II, 8-10. Mahanaïm devint ainsi la capitale du premier royaume d'Israël. C'est de Mahanaïm deux ans après que partit Abner pour porter la guerre à l'occident, contre le compétiteur du fils de Saül. Battu à Gabaon par Joab, il regagna Mahanaïm avec les débris de sa troupe. II Reg., II, 17, 29. Isboseth régna sept ans à Mahanaïm et y fut assassiné par les deux Bérothains Baana et Réchab. II Reg., IV, 6. — Quelques années plus tard, David, fuyant devant son fils révolté Absalom, vint à son tour chercher un refuge à Mahanaïm. Il y fut assisté par Sobi, fils de Nahas, roi des Ammonites, et par plusieurs Galaadites, parmi lesquels se distingua Berzellaï de Rogelim. Le roi organisa la troupe des fidèles qui l'avaient accompagné ou rejoint, mais après en avoir confié le commandement à Joab, il attendit lui-même à la porte de Mahanaïm la nouvelle de l'issue de la bataille. On sait comment, en apprenant la mort d'Absalom, il se laissa aller à la plus amère douleur et comment, repris durement par Joab, il sécha ses larmes et revint à la porte recevoir les hommages de ses fidèles sujets. Il attendit à Mahanaïm que les principaux de Juda vinssent le rappeler et le ramener à Jérusalem. II Sam. (II Reg.), XVII, 24; XIX, 15. — Lorsque Salomon divisa le pays d'Israël en douze préfectures, la Transjordane en eut trois : une au sud du Jaboc et deux au nord. Mahanaïm fut le chef-lieu de la préfecture occidentale du nord qui devait comprendre à peu près tout le district d'Adjloûn. Elle fut confiée à Abinadab, fils d'Addo. III Reg., IV, 14. Il n'est plus parlé de Mahanaïm dans la suite. *Mahnéh* n'a point d'histoire.

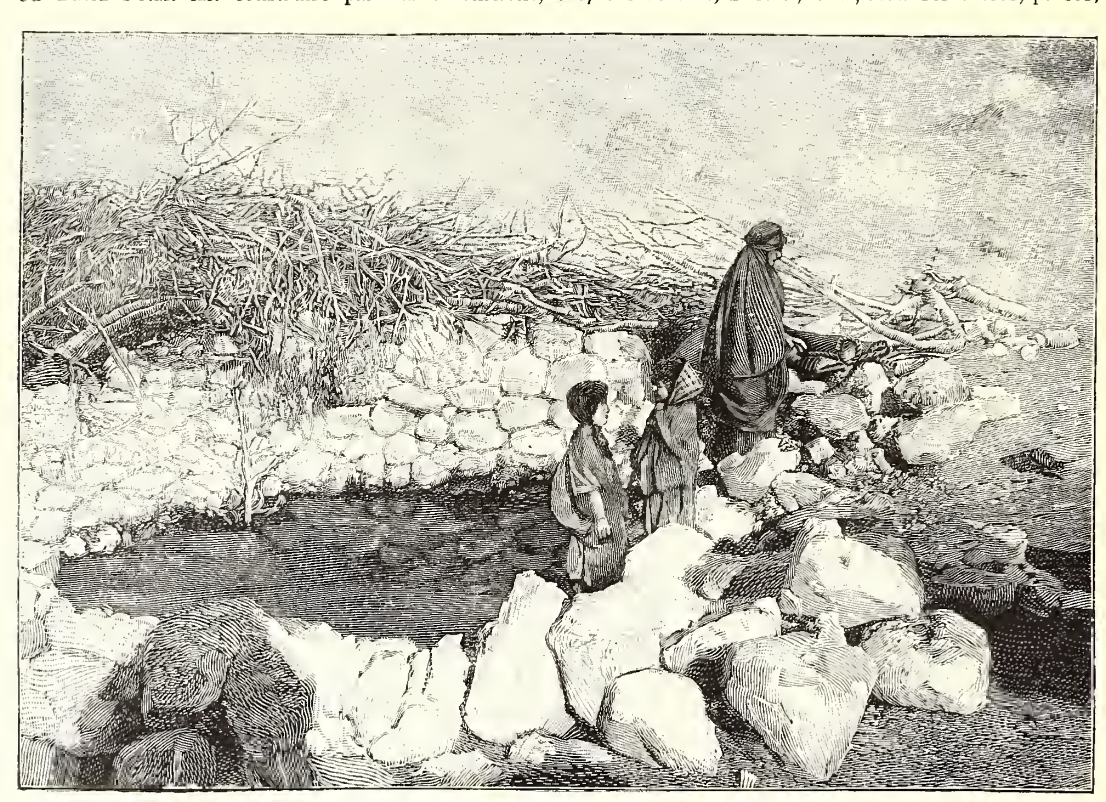


174. — Khirbet *Maḥnéh*. D'après une photographie de M. L. Heidet.

IV. DIFFICULTÉS POUR L'IDENTIFICATION. — Au souvenir de ces faits, en présence de *Maḥnéh*, on se demande : comment une localité d'apparence si commune a-t-elle pu être choisie pour résidence royale et capitale d'Israël, par Abner et par Isboseth? comment dans des conditions si peu aptes à en faire une ville de défense David et les siens menacés par les troupes d'Absalom ont-ils pu la prendre pour le lieu de leur refuge? comment d'ailleurs cette localité si restreinte aurait-elle pu accueillir les uns et les autres avec leur suite? Dans l'état de choses où nous vivons aujourd'hui et avec nos conceptions, l'identité stricte de *Maḥnéh* avec Mahanaïm doit nous paraître en effet inadmissible; tout ce que l'on pourrait concéder, ce serait, ce semble, l'identité des noms, que *Maḥnéh* procède traditionnellement de l'autre. *Maḥnéh*, établi dans la région de Mahanaïm, peut avoir pris d'elle son nom; ou bien, après la destruction de leur ville ses habitants ont pu, comme le fait s'est reproduit en maints endroits, transporter son nom à la nouvelle localité rebâtie un peu plus loin pour remplacer

l'ancienne. L'identité stricte est toutefois moins difficile à accepter, si l'on se met dans les conditions dans lesquelles se trouvaient les anciens, au XIe siècle avant l'ère chrétienne. Les villes fortes d'Israël étaient en réalité des villages, souvent fort petits, protégés seulement par un mur assez rustique, avec une porte, comme on en voit encore plusieurs aujourd'hui en Palestine. Gabaa, le village d'origine de Saül, en tout semblable aux autres, n'avait point cessé jusqu'à sa mort d'être la capitale d'Israël. Les détails sur les circonstances de la mort de son fils et successeur, Isboseth, nous montrent sa demeure, à Mahanaïm, dans les conditions d'une simple maison de villageois. II Reg., IV, 5-6. Si l'on excepte Jérusalem où David s'était fait construire par les Phéniciens, II Reg., V, 11, une habitation plus luxueuse et où il avait commencé à s'entourer d'un personnel plus nombreux, l'aspect des autres villes du royaume n'avait point changé : les détails de l'histoire et les constatations faites sur l'emplacement des cités bibliques les plus célèbres et les plus importantes nous en assurent pleinement. *Maḥnéh* d'ailleurs est situé à l'arrière, à l'orient des ravins rocheux, profonds et escarpés qui déchirent les premiers plans des montagnes de l'Adjloûn, du côté du Ghôr; ces monts étaient jadis comme naguère encore d'immenses et inextricables forêts de chênes où en abattant quelques arbres on pouvait fermer tous les passages mieux que par les fossés les plus larges et les tours les plus élevées; Isboseth et David pouvaient chercher là une retraite plus sûre que dans la forteresse la plus puissante et munie de défenseurs nombreux. Ni l'un ni l'autre n'avaient à installer alors une milice régulière et permanente; leurs armées étaient composées de masses de paysans accourus pour la circonstance, apportant avec eux, ainsi que le pratiquent encore aujourd'hui les Arabes Bédouins, leurs provisions et leurs tentes pour s'abriter en dehors des villes, quand ils ne préféraient pas rester en plein air. Dans ces conditions il n'y a pas à exiger de *Maḥnéh* ce que l'on pourrait demander à des villes de garnison ou aux capitales de notre époque.

Les palestinologues du reste, depuis que Seetzen, en 1806, leur a signalé la survivance du nom de *Maḥnéh*, conviennent que ce nom doit être celui de Mahanaïm légèrement altéré dans sa finale et que son site pourrait être (bien que la plupart nous l'affirment catégoriquement, ils ne connaissent l'endroit que par ouï dire) celui même de Mahanaïm. Voir Seetzen, *Reisen durch Palästina*, in-8°, Berlin, 1854, t. I, p. 385; S. Merill, *East of the Jordan*, 2e édit., in-8°, New-York, 1883, p. 355, 433; Rich. von Riess, *Biblische Geographie*, in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 60; Id., *Bibel-Atlas*, in-f°, ibid., p. 19; de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte*, in-12, Paris, 1877, p. 217; Van Kasteren, *Bemerkungen über einige alte Ortschaften in Ost Jordanland*, dans la *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*, t. XIII, 1890, p. 205; Schürer, *ibid.*, t. XX, p. 2; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament*, in-8°, Londres, 1887, p. 187; Conder, *Heth and Moab*, in-8°, Londres, 1889, p. 177-180; Guthe, *Geographie des Alten Palästina*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 257. L. HEIDET.



175. — La fontaine de *Maḥnéh*. D'après une photographie de M. L. Heidet.

MAHANÉH-DAN (hébreu : *Maḥănêh-Dân;* Septante : Παρεμβολὴ Δάν; Vulgate : *Castra Dan*, « camp de Dan »), nom donné à une localité située près et à l'ouest de Cariathiarim, t. II, col. 273. Elle fut ainsi appelée parce que les Danites y campèrent, lorsqu'ils se rendirent du sud de la Palestine dans le nord pour s'emparer de la ville de Laïs. Jud., XVIII, 12. Mahanéh-Dan était situé entre Saraa et Esthaol, Jud., XIII, 25, et faisait

primitivement partie, par conséquent, de la tribu de Juda, Jos., xv, 33, mais cette portion du territoire avait été cédée à la tribu de Dan. Jos., xix, 41. On ne saurait fixer avec plus de précision le site de Mahanéh-Dan. Conder, *Palestine,* Londres, 1889, p. 258, le marque dans l'ouadi *el-Mutluk.* C'est à Mahanéh-Dan que l'esprit de Dieu commença à agir dans Samson. Jud., xiii, 25. Quelques commentateurs ont voulu faire sans raison du Mahanéh-Dan de Samson et de celui dont il est parlé dans l'histoire de la campagne des Danites contre Laïs deux localités différentes. Voir Esthaol, t. ii, col. 1971.

MAHARAÏ (hébreu : *Mahărai,* « prompt; » Septante : Νοερέ, II Reg., xxiii, 28; Μαραΐ; I Par., xi, 30; *Alexandrinus :* Μοοραΐ; *Sinaiticus :* Νερεέ), un des vaillants soldats (*gibbôrîm*) de David. Il était de Nétophat, ville de la tribu de Juda, II Reg., xxiii, 28; I Par., xi, 30, à laquelle il appartenait comme descendant de Zaraï (hébreu *laz-zarḥi*) ou Zara. David fit de lui un des douze chefs de son armée ; il commandait à vingt-quatre mille hommes, chargés du service pendant le dixième mois de l'année. I Par., xxvii, 13. Dans ce dernier passage, le nom de Maharaï est écrit dans la Vulgate *Marai* et dans les Septante, Μεηρά; *Alexandrinus :* Μοοραΐ.

MAHATH (hébreu : *Maḥaṭ;* Septante : Μαάθ), nom des deux Lévites et d'un ancêtre de Notre-Seigneur.

1. **MAHATH,** Lévite de la branche de Caath, fils d'Amasaï et père d'Elcana, un des ancêtres d'Héman, chef de chœur du temps de David. I Par., vi, 35 (hébreu, 20). Il n'est probablement pas différent, d'après plusieurs interprètes, de l'Achimoth du ℣. 25 (hébreu, 11), mais les versets 25-26 paraissent altérés et il est très difficile de rétablir la leçon originale primitive.

2. **MAHATH,** Lévite, fils d'Amasaï, de la branche de Caath. Il vivait du temps d'Ézéchias et fut l'un de ceux qui purifièrent le Temple sous le règne de ce roi. II Par. xxxix, 12. Ézéchias le nomma plus tard, avec quelques autres, sous-intendant des revenus du Temple. II Par., xxxi, 13.

3. **MAHATH,** fils de Mathathias et père de Naggé, de la tribu de Juda, un des ancêtres de Notre-Seigneur. Luc., iii, 26.

MAHAZIOTH (hébreu : *Maḥăzî'ôṭ;* Septante : Μεαζώθ; *Alexandrinus :* Μααζιώθ), Lévite, le plus jeune des quatorze fils d'Héman, de la famille de Caath. Il vivait du temps de David et fut le chef de la vingt-troisième division des musiciens du sanctuaire. I Par., xxv, 4, 30.

1. **MAHÉLETH** (hébreu : *Maḥălaṭ;* Septante : Μαελέθ), fille d'Ismaël et troisième femme d'Ésaü, dont elle était la cousine. Le frère de Jacob l'épousa dans l'intention de faire plaisir à son père Isaac, qui lui avait vu de mauvais œil prendre ses deux premières femmes parmi les filles de Chanaan. Gen., xxviii, 6-9. Dans la Genèse, xxxvi, 3, Mahéleth est appelée Basemath. Voir Basemath 2, t. i, col. 1492. Le Pentateuque samaritain porte *Maḥălaṭ* dans les deux passages.

2. **MAHÉLETH,** mot hébreu conservé dans le titre du Ps. lxxxvii, 1, par la Vulgate. Voir Maéleth.

MAHER-SCHALAL-KHASCH-BAZ (hébreu : *Mahêr šâlâl ḥâš baz*), nom symbolique et prophétique donné à un fils d'Isaïe. Les Septante le traduisent de la manière suivante : Τοῦ ὀξέως προνομὴν ποιῆσαι σκύλων, Is., viii, 1; Ταχέως σκύλευσον, ὀξέως προνόμευσον, Is., viii, 3; et la Vulgate : *Velociter spolia detrahe, cito prædare,* Is., viii, 1; *Accelera spolia detrahere, festina prædari,* s., viii, 3, « Hâte-toi d'enlever les dépouilles, prend vite le butin. » Dieu commanda au prophète d'écrire sur une tablette, avec un burin d'homme, c'est-à-dire en écriture intelligible : *Mahêr šâlâl ḥâš baz.* Et un fils étant né à Isaïe, Dieu lui dit : « Donne-lui pour nom *Mahêr šâlâl ḥâš baz,* car avant que l'enfant sache dire : mon père, ma mère, on portera les richesses de Damas et les dépouilles (*šâlâl*) de Samarie devant le roi d'Assyrie. » Is., viii, 1-4. Le Seigneur annonçait ainsi à Achaz et à son peuple, épouvantés par la coalition qu'avaient formée contre eux Rasin, roi de Damas, et Phacée, roi d'Israël, qu'ils ne devaient point s'effrayer, puisque ces deux princes allaient être battus et dépouillés par le roi d'Assyrie. En effet, peu après, Rasin fut défait et tué par Théglathphalasar, IV Reg., xvi, 9, et le royaume de Phacée fut ravagé par le même prince, qui emmena captifs une partie des habitants de la Palestine du Nord. IV Reg., xv, 29. — Les noms propres hébreux, étant toujours significatifs, se prêtent aisément aux allusions prophétiques, comme dans cet oracle d'Isaïe. Nous en trouvons d'autres exemples dans Is., vii, 3 (*Še'âr Yâšûb*), et dans Osée, son contemporain. Voir Lo-Ammi, Lo-Ruchamah, col. 317, 363.

MAHIDA (hébreu : *Meḥidâ';* Septante : Μααδά, I Esd., ii, 52; Μιδά, II Esd., vii, 54; *Alexandrinus* et *Sinaiticus :* Μεειδά), chef d'une famille de Nathinéens, dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., ii, 52; II Esd., vii, 54.

MAHIR (hébreu : *Meḥir,* « prix de vente; » Septante : Μαχίρ), fils de Caleb (hébreu : *Kelûb*), le frère de Sua, de la tribu de Juda. Il eut pour fils Esthon. I Par., iv, 11. Voir Caleb 3, t. ii, col. 59.

MAHOL (hébreu : *Mâḥol;* Septante : Μάλ; *Alexandrinus :* Ἀμαδ), père des trois sages Héman, Chalcol et Dorda, auxquels Salomon était supérieur en sagesse. III Reg., iv, 31 (hébreu, v, 11). Le mot *mâḥôl,* en hébreu, signifie « danse ». Ps. xxx, 12; cxlix, 3; cl, 4 (texte hébreu). De là vient que divers interprètes prennent *mâḥôl* pour un nom commun et non pour un nom propre, et traduisent, en conséquence : « Héman, Chalcol et Dorda, pères de la danse, » c'est-à-dire, d'après eux, par hébraïsme, habiles à conduire des chœurs de danse, musiciens célèbres. Cf. Frd. Keil, *Die Bücher der Könige,* 2e édit., 1876, p. 45. On allègue en faveur de cette explication que Chalcol et Dorda sont appelés fils de Zara et non fils de Mahol, dans I Par., ii, 6 cependant, comme dans le passage de III Reg., iv, 31 rien n'indique que le roi Salomon soit présenté comme musicien et chorège et qu'au contraire la comparaison porte sur la sagesse de ce prince, la plupart des commentateurs regardent Mahol comme un nom d'homme. Voir Chalcol, Dorda, t. ii, col. 505, 1492; Héman 2, t. iii, col. 587.

MAHUMITE (hébreu : *ham-Maḥăvîm;* Septante : ὁ Μαωί; *Alexandrinus :* ὁ Μαωείν), surnom d'Éliel, un des vaillants soldats de David. I Par., xi, 46. *Maḥăvîm* paraît être un nom ethnique, désignant la patrie d'Éliel, mais la forme plurielle de ce mot est irrégulière et semble altérée. On croit communément que *Maḥăvîm* signifie « originaire de Mahanaïm » ou Manaïm. Jos., xiii, 26. Il faudrait donc lire : *ham-Maḥanimi.* Voir Éliel 5, t. ii, col. 1677.

MAHUS Jean, d'Oudenarde, commentateur néerlandais, frère mineur, enseigna les saintes Lettres dans le couvent de son ordre à Louvain. Sa réputation de vertu et de science le fit nommer premier évêque de Daventry; mais son grand âge le contraignit à refuser cette

dignité, et il passa les derniers jours de sa vie dans la retraite. Les Gueux, ayant envahi Daventry, s'emparèrent de lui, et, après mille outrages et supplices, le laissèrent mort sur une des places de la ville, en l'an 1572. Il avait donné au public : 1. *Epitome annotationum in Novum Testamentum, ex quinta et ultima editione Erasmi Roterodami,* in-8°, Anvers, 1538; 2. *Compendium commentariorum Francisci Titelmani, minoritæ, in Psalmos,* Anvers; 3. *In Epistolas D. Pauli Epitome,* dont les bibliographes ne décrivent pas l'édition; 4. *Divi Joannis Chrysostomi in Evangelia secundum Matthæum commentaria, ab Arianorum fæce purgata.* Cet ouvrage consiste en 54 homélies, et fut imprimé à Anvers en 1537. Une autre édition sortit des mêmes presses en 1645; une 3e fut donnée à Paris; 5. Il revit et collationna l'Exposition de saint Bonaventure sur saint Luc, dans les mss. des couvents de frères mineurs de Louvain, Bruxelles, Gand et Utrecht. Elle fut imprimée à Anvers en 1539, en un volume in-8°, que les bibliographes franciscains signalent d'après le catalogue de la Bibliothèque royale de Paris. Elle fut réimprimée à Venise en 1574, en un volume in-8°, qui renfermait aussi les Commentaires du même docteur sur les Lamentations de Jérémie. Cette édition fut surveillée et annotée par le Frère Mineur Jean Balain ou Balagni.

P. Apollinaire.

MAIER Adalbert, exégète catholique allemand, né à Villingen, en Bade, le 26 avril 1811, mort à Fribourg-en-Brisgau le 29 juillet 1889. Après avoir fait ses études dans ces deux villes, il fut ordonné prêtre le 27 août 1836 et reçu docteur le 8 novembre de la même année. Il avait été élève de Léonard Hug. Il commença dans l'été de 1837 à faire un cours d'exégèse à l'université de Fribourg sur l'Ancien ot le Nouveau Testament et il célébra en 1886 le jubilé de son long enseignement. Voici la liste de ses œuvres : *Exegetisch-dogmatische Entwickelung der neutestamentlichen Begriffe von* Ζωή, Ἀνάστασις *und* Κρίσις, in-8°, Fribourg, 1840 ; *Commentar über dos Evangelium des Johannes,* 2 in-8°, Fribourg, 1843-1845; *Commentar über den Brief Pauli an die Römer,* in-8°, Fribourg, 1847 ; *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments,* in-8°, Fribourg; 1852; *Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther,* in-8°, Fribourg, 1857; *Commentar über den Brief an die Hebräer,* in-8°, Fribourg, 1861 ; *Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinther,* in-8°, Fribourg, 1865. — Voir Frdk. von Weech, *Badische Biographien,* in-8°, Karlsruhe, t. IV, 1891, p. 254-258.

MAILLE. Voir Cotte de mailles, t. II, col. 1056.

MAÏMAN (hébreu : *Miyâmin;* Septante : Μεϊαμίν), prêtre de la famille d'Éléazar. Il vivait du temps de David et fut le chef de la sixième classe sacerdotale, lorsque le roi divisa les enfants d'Aaron en vingt-quatre groupes. I Par., XXIV, 9.

MAIMOUNI, vulgairement : **MAIMONIDE** Moïse, ou Mose ben Maimon, théologien et exégète juif, né à Cordoue le 30 mars 1135, mort le 13 décembre 1204. On le désigne souvent sous le nom de Rambam, composé des initiales des mots : Rabbi Moïse Ben Maïmon. Après avoir erré en divers pays avec sa famille, il se rendit en 1165 en Palestine et plus tard en Égypte. Il s'y établit à Fostat (vieux Caire), où il fit des cours publics et devint médecin du sultan. Les Juifs le regardent comme le plus grand de leurs rabbins et l'appellent « la Lumière de l'Orient et de l'Occident ». Il s'attacha surtout à commenter le Talmud. Ses principaux ouvrages sont : le *Yad ḥazakah* (« main forte ») ou *Mischnah Thorah* (« seconde loi »), 2 in-f°, sans lieu ni date, exposition systématique des doctrines religieuses du judaïsme (rééditions à Soncino, 1490; Constantinople, 1509, etc.); le *Dalalat al-Haïrin* (*Guide des égarés*), écrit en arabe et plus connu sous le nom de *Moréh Nebouchim,* titre qui lui fut donné par Tob ben Joseph, qui le traduisit en hébreu. Cette version parut d'abord sans lieu, ni date, puis in-f°, à Venise, 1551; in-4°, Berlin, 1791; in-f°, Paris, 1520; in-4°, Bâle, 1629 (par Buxtorf) avec traduction latine. S. Munk en a donné l'édition suivante : *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives,* 3 in-8°, Paris, 1856-1866. Maimonide écrivit cet ouvrage pour un de ses disciples, afin de lui apprendre comment il faut entendre les locutions de l'Écriture Sainte qui s'éloignent de l'usage ordinaire et ne doivent pas s'expliquer dans le sens littéral. — Voir Beer, *Leben und Wirken des Maimonides,* Prague, 1844; Stein, *Moses Maimonides,* in-8°, La Haye, 1846; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* in-8°, Paris, 1859, p. 461; Abr. Geiger, *Moses ben Maimon,* in-8°, Rosenberg, 1850; J. Münz, *Die Religionsphilosophie des Maimonides,* in-8°, Berlin, 1887; L. Bardowicz, *Die rationale Schriftauslegung des Maimonides,* in-8°, Berlin, 1893; W. Bacher, *Die Bibelexegese Moses Maimûni's,* in-4°, Strasbourg, 1897; Ad. Jellinek, *Bibliographie de Maimonide* (en hébreu), in-8°, Vienne, 1893.

1. MAIN (hébreu : *yâd, kaf,* « le creux de la main, » *ḥofnaîm,* « les deux mains formant le creux, » *qomèṣ* et *šo'al,* « la pleine main, » la poignée, *téfaḥ,* « la paume de la main, » mesure, voir Palme; chaldéen : *pas;* Septante : χείρ; Vulgate : *manus, palma;* la main droite : *yâmîn,* δεξιά, *dextera;* la main gauche : *śem'ol,* ἀριστερά, *sinistra*), organe s'articulant à l'extrémité du bras de l'homme, composé de la paume et de cinq doigts, et servant au toucher. à la préhension, etc. Voir Bras, t. I, col. 1909; Doigt, t. II, col. 1461.

I. Au sens propre. — 1° La main est très souvent nommée dans la Sainte Écriture, à propos de toutes sortes d'actes. Gen., XXVII, 22; Exod., IV, 4; Jos., VIII, 18; I Reg., II, 13; Is., XIII, 8; Dan., X, 10; Matth., VIII, 3; Act., III, 7. — 2° La loi ordonnait de couper la main à la femme qui avait commis un acte honteux désigné par le texte sacré. Deut., XXV, 12. — Au temps de Judas Machabée, la tête et la main coupées de Nicanor furent apportées à Jérusalem. II Mach., XV, 30, 32. Chez les anciens, tant Égyptiens que Chaldéens, on coupait la main des prisonniers ou des morts et l'on en faisait le dénombrement après la bataille. Cf. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie,* pl. XIX, CCXXII; Rosellini, *Monumenti storici,* p. XCIV, CXXXII, CXXXV



176. — Dénombrement des mains coupées après la bataille. Thèbes. Du temps de Ramsès II.
D'après Champollion, *Monuments d'Égypte,* pl. CCXXII.

(fig. 176). — Baltassar vit apparaître une main mystérieuse qui traçait des signes sur la muraille de son

palais. Dan., v, 5, 24. — Antiochus fit couper les mains aux frères Machabées. II Mach., vii, 4, 7, 10. — Judas mettait la main au plat, quand Notre-Seigneur le dénonça. Matth., xxvi, 23; Marc., xiv, 20; Luc., xxii, 21. — Saint Paul, après avoir été renversé et aveuglé sur le chemin de Damas dut être conduit par la main, Act., ix, 8, et c'est à sa main qu'une vipère s'attacha dans l'île de Malte. Act., xxviii, 3. — On se servait de la main pour souffleter. Matth., xxvi, 67. Voir Soufflet. — Sur les ablutions des mains chez les Juifs, voir Laver (Se) les mains, col. 136. — 3° La main formant le creux, *kaf,* ou les deux mains réunies de manière à former cavité, *ḥofnaîm,* devenaient des récipients en certaines occasions. On pouvait ainsi porter de la cendre, Exod., ix, 8, de la poussière, III Reg., xx, 10, de l'orge, Ezech., xiii, 19, des charbons ardents, Ezech., x, 2, 7, de la farine, III Reg., xvii, 12, des parfums, Lev., xvi, 12, de l'huile, Lev., xiv, 15, etc. — Les trois cents hommes que Gédéon prit avec lui s'étaient contentés de boire l'eau du torrent dans le creux de leur main. Jud., vii, 6. — Le creux de la main ne serait propre ni à mesurer les eaux, Is., xl, 12, ni à recueillir le vent. Prov., xxx, 4. — La main pleine ou poignée, *qomèṣ,* Lev., ii, 2; v, 12; vi, 8, quelquefois les deux mains pleines, *ḥofnaîm,* Eccle., iv, 6, supposent l'abondance. Pendant sept années, au temps de Joseph, la terre d'Égypte rapporta *liqemâṣîm,* « à poignées, » c'est-à-dire abondamment, δράγματα, *manipulos.* Gen., xli, 47. Une récolte maigre, au contraire, est celle qui n'emplit pas une poignée. Ps. cxxix (cxxviii), 7. — 4° Quand Jéroboam voulut faire saisir le prophète qui maudissait l'autel idolâtrique de Bethel, sa main se dessécha et fut paralysée; mais, à la prière du prophète, elle fut bientôt guérie. III Reg., xiii, 4-6. — Un jour, dans une synagogue, se trouva en présence de Notre-Seigneur, un homme qui avait une main desséchée, ξηρά, *arida.* Matth., xii, 10-13; Marc., iii, 1-5; Luc., vi, 6-10. Saint Jérôme, *In Matth.,* ii, xii, t. xxvi, col. 78, rapporte que, d'après l'Évangile des Nazaréens et des Ébionites, cet homme était tailleur de pierres. Il aurait ainsi formulé sa prière : « J'étais tailleur de pierres, gagnant ma vie avec mes mains. Je te prie, Jésus, de me rendre la santé, pour que je n'aie pas la honte de mendier ma nourriture. » Sa main était desséchée et atrophiée par suite d'une paralysie locale qui empêchait la nutrition et le mouvement dans ce membre. Cependant, sur l'ordre du Sauveur, cet homme eut assez de foi pour mouvoir et étendre la main, et il fut guéri. — 5° Par analogie, le nom de « mains », *yadôṭ,* ἀγκωνίσκοι, *incastraturæ,* est donné à des crochets ou tenons qui doivent, comme des mains, soutenir les ais du tabernacle, Exod., xxvi, 17, 19; xxxvi, 22, 24, et aux essieux, χεῖρες, *axes,* des roues des bassins d'airain, qui retenaient les rayons, comme des mains. III Reg., vii, 32, 33.

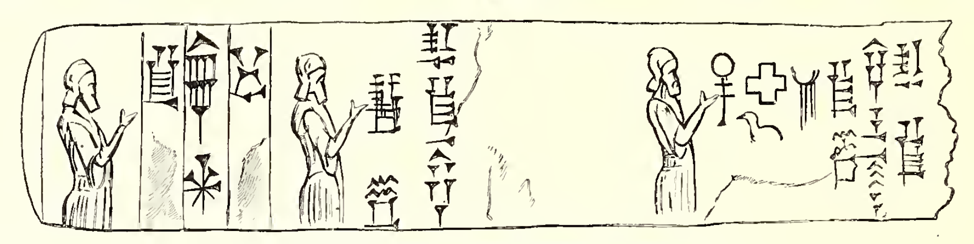
II. Au sens figuré. — 1° Comme la main est un des principaux instruments de l'action chez l'homme, elle figure le pouvoir d'agir, Eccli., xxxviii, 35, la puissance, Jos., viii, 20; Jud., vi, 13; I Par., xviii, 3; Ps. lxxvi (lxxv), 6; Is., xxviii, 2; Jer., xii, 7; I Reg., iv, 3; II Reg., xiv, 16, etc.; la force qui soumet et châtie, I Reg., xxiii, 17; Ps. xxi (xx), 9; Lam., 1, 7, etc. — 2° De là, un certain nombre d'expressions qui se rencontrent souvent. La « main avec » quelqu'un figure l'accord, le concours, etc. Exod., xxiii, 1; I Reg., xxii, 17; II Reg., iii, 12; IV Reg., xv, 19, etc. La « main contre » quelqu'un marque au contraire l'hostilité et le mal fait à un autre. Gen., xxxvii, 27; Deut., xiii, 9; Jos., ii, 19; I Reg., xviii, 17, 21; xxiv, 13, 14; II Reg., iii, 12; IV Reg., xv, 19, etc. — Être « dans la main », c'est être avec quelqu'un, Gen., xxxii, 14; xxxv, 4; Num., xxxi, 49; Deut., xxxiii, 3; Jer., xxxviii, 10, etc., ou en son pouvoir, Gen., ix, 2; xiv, 20; xxxii, 17; xlii, 37; Exod., iv, 21; II Reg., xviii, 2; III Reg., xiv, 27; IV Reg., x, 24; II Par., xxv, 20; Job, viii, 4; Sap., iii, 1; Matth., xxvi, 45, etc., sous sa direction. I Par., xxv, 2, 3, 6; II Par., xxiii, 18; xxvi, 11, 13, etc. Ce qui se fait « sans la main » d'un autre se fait sans son aide ou son concours. Job, xxxiv, 20; Dan., ii, 34; viii, 25; Lam., iv, 6. « Par la main » signifie par l'intermédiaire ou le ministère de quelqu'un. Num., xv, 23; III Reg., xii, 15; II Par., xxix, 25; Esth., i, 12; Is., xx, 2; xxxvii, 24; Jer., xxxvii, 2; Act., v, 12; vii, 25; xi, 30; xix, 11, etc. C'est « de la main » de quelqu'un qu'on reçoit, « de la main » d'un ennemi qu'on est délivré. Gen., ix, 5; xxxiii, 19; Exod., xviii, 9; I Reg., xvii, 37; Ps. xxii (xxi), 21; Job, v, 20; Is., xlvii, 14, etc. — 3° « Mettre la main » sur quelqu'un, c'est s'emparer de lui. Luc., xx, 19; xxi, 12; Joa., vii, 30, 44; Act., iv, 3; xii, 1, etc. « Mettre en main, » c'est donner le pouvoir de disposer d'une chose. Joa., iii, 35; xiii, 3. Être « sous la main », c'est être à la disposition de quelqu'un, I Reg., xxi, 4, être tout préparé. Job, xv, 23. « Selon la main » signifie selon la manière. III Reg., x, 13; Esth., i, 7; ii, 18. Il suit de ce qui précède que la « main courte » marque la faiblesse ou l'impuissance. Num., xi, 23; Is., l, 2; lix, 1, etc. — 4° Comme les mains sont aux deux côtés du corps, « à la main » veut encore dire à côté, ou près, à portée de quelque chose. Exod., ii, 5; Deut., ii, 37; I Reg., xix, 3; Jer., xlvi, 6, etc. « Des deux mains » ou des deux côtés signifie en long et en large. Gen., xxxiv, 21; Ps. civ (ciii), 25. Les mains d'un meuble sont ses panneaux latéraux, III Reg., vii, 35, et celles d'un siège sont ses côtés. I Reg., x, 19; II Par., ix, 18. Les mains désignent encore le rang, Num., ii, 17, l'emplacement, Deut., xxiii, 12 (13); Is., lvii, 8, les parties ou divisions. Gen., xlvii, 24; IV Reg., xi, 7; II Esd., xi, 1; Dan., i, 20. — 5° Les mains servant à l'accomplissement de la plupart des actions, on appelle « œuvres des mains » le travail, Gen., v, 29; xxxi, 42; Tob., ii, 19; Job, i, 10; Ps. xc (lxxxix), 17; cxxviii (cxxvii), 2, et les biens matériels qu'il rapporte. Prov., xxxi, 16, 31. On donne le même nom aux actes d'ordre moral, Prov., xii, 14, bons, Judith, xiii, 7, ou mauvais. III Reg., xvi, 7; Ps. ix, 17; Jer., xliv, 8; Apoc., ix, 20. C'est pourquoi le Seigneur conseille de couper la main, si elle est une occasion de tentation ou de chute, Matth., v, 30, ce qui signifie qu'il faut sacrifier ce à quoi on tient le plus, quand l'intérêt du salut l'exige. La pureté des mains consiste à ne point commettre d'actions mauvaises. Gen., xx, 50; xxxvii, 27; Ps. xviii (xvii), 21. Dans le cas contraire, on a l'iniquité ou l'injustice dans les mains. Job, xvi, 17; xxxi, 7; Ps. xxvi (xxv), 10; Is., lix, 6; Jon., iii, 8. — Les idoles sont appelées « œuvres de la main des hommes », par opposition avec le Dieu incréé et créateur. Deut., xxvii, 15; Ps. cxiv (cxiii), 4; Bar., vi, 50; Act., vii, 41, etc. — 6° Dans saint Paul, I Cor., xii, 15, 21, la main, partie du corps, figure tel ou tel fidèle, partie du corps mystique de l'Église.

III. Au sens symbolique. — Certains gestes de la main ont, naturellement ou par convention, un sens symbolique en harmonie avec les idées ou les sentiments qu'ils expriment. — 1° La main sur la bouche, comme pour la fermer, signifie le silence qu'on entend garder ou imposer. Job, xxi, 5; xxxix, 34; Prov., xxx, 32; Sap., viii, 12; Eccli., v, 14. On fait aussi un geste de la main pour imposer le silence et l'attention à une assemblée. Act., xii, 17; xxi, 40; xxvi, 1. Mettre ses mains sur sa tête, comme si l'on y recevait un coup grave, est un signe de grande douleur. II Reg., xiii, 19; Jer., ii, 37. On bat des mains soit par moquerie, Nah., iii, 19; Lam., ii, 15, soit pour marquer la joie et l'admiration. IV Reg., xi, 12; Judith, xiv, 13; Ps. xlvii (xlvi), 2; xcviii (xcvii), 8. Pour conclure un contrat, on frappe dans la main de celui avec qui l'on traite. Prov., vi, 1; xi, 15; xvii, 18; xxii, 26. Donner la main marque parfois qu'on s'engage, qu'on fait alliance ou qu'on se

soumet. IV Reg., x, 15; I Par., xxix, 24; II Par., xxx, 8; I Esdr., x, 19; Lam., v, 6; Ezech., xvii, 18. Une vie qu'on tient entre ses mains est une vie exposée, que l'ennemi peut ravir. Jud., xii, 3; I Reg., xxviii, 21; Job, xiii, 14; Ps. cxix (cxviii), 109. On lève la main pour faire serment. Gen., xiv, 22; Deut., xxxii, 40; Dan., xii, 7. On l'étend pour s'emparer injustement de ce qui est à d'autres. Exod., xxii, 8; I Mach., xiv, 31. Se croiser les mains, Prov., vi, 10; xxiv, 33; Eccle., iv, 5, les cacher dans le plat, ou dans son sein, comme traduisent les versions, Prov., xix, 24; xxvi, 15, c'est faire acte de paresse. Tendre la main, c'est appeler du secours. Jer., l, 15. Regarder aux mains des autres indique qu'on attend d'eux une aumône, Eccli., xxxiii, 22, ou des ordres. Ps. cxxiii (cxxii), 2. Baiser la main constitue une marque de respect. Eccli., xxix, 5. Enfin l'expression *yâd leyâd,* « la main à la main, » Prov., xi, 21; xvi, 5, signifie simplement : certes, assurément. — 2° D'autres expressions analogues s'emploient pour les choses religieuses. Telles sont « mettre la main sous la cuisse, » voir Jambe, t. iii, col. 1114; « imposer les mains, » voir Imposition des mains, t. iii, col. 847. Remplir les mains de quelqu'un, c'est le consacrer par le sacerdoce. Exod., xxviii, 41; xxix, 9; Lev., xxi, 10. Emplir ses mains pour le Seigneur signifie lui offrir des dons. Exod., xxxii, 29; I Par., xxix, 5; II Par., xiii, 9; xxix, 31. On élève les mains pour bénir, Luc., xxiv, 50, et surtout pour prier (fig. 177), ce geste semblant approcher du Dieu qui est au ciel la main du suppliant. Exod., xvii, 11; Deut., xxxii, 40; III Reg., viii, 22; Ps. lxiii (lxii), 5; cxxxiv (cxxxiii), 2; II Mach., xiv, 34; I Tim., ii, 8, etc. On étend également les mains, soit pour bénir, Gen., xlviii, 14, soit pour prier. Ps. lxxxviii (lxxxvii), 10; Is., i, 15; Jer., xv, 6; Soph., i, 4; I Mach., xii, 39.

IV. La droite et la gauche. — 1° La droite marque souvent un côté, Exod., xxix, 22; Ps. lxxiii (lxxii), 23; III Reg., vii, 39; Jer., xxii, 24; Ezech., x, 3, etc., et la gauche l'autre côté. III Reg., vii, 49; Gen., xiii, 9; xiv, 15; xxiv, 49; Jud., iii, 21; Ezech., xxxix, 3, etc. — 2° A droite et à gauche signifie partout, Is., liv, 3; Zach., xii, 6; I Mach., v, 46, et ni à droite, ni à gauche veut dire nulle part. II Reg., xiv, 1, 9. On peut s'écarter à droite ou à gauche. I Reg., vi, 12. Le faire, au sens moral, ce n'est pas suivre la ligne droite du devoir. Num., xx, 17; Deut., ii, 27; v, 22; xvii, 20; Jos., i, 7; IV Reg., xxii, 2; Prov., iv, 27; Is., xxx, 21, etc. — 3° La droite est la place de la puissance, de l'autorité, du bien, etc. La reine est à la droite du roi. III Reg., ii, 19; Ps. xlv (xliv), 10. C'est la place que le Père éternel assigne à son Fils incarné. Ps. cx (cix), 1; Matth., xxvi, 64; Marc., xiv, 62; Act., vii, 55, Col., iii, 1, etc. Le fils préféré de Jacob est appelé Benjamin, « le fils de la droite, » Gen., xxxv, 18, « l'homme de la droite. » Ps. lxxx (lxxix), 18. C'est à la droite du Souverain Juge que seront placés les bons, figurés par les brebis. Matth., xxv, 33. La main droite est oridinairement celle qui fait acte de puissance, de bonté, etc. Gen., xlviii, 18; Exod., xv, 6; Ps. xviii (xix), 36; cxviii (cxvii), 16; cxxxvii (cxxxvi), 5; Is., xlviii, 13; lxii, 8; Act., ii, 33; Apoc., ii, 1, etc. A droite se tient celui qui prête secours. Ps. xvi (xv), 8; cix (cviii), 31; cx (cix), 5; cxxi (cxx), 5. C'est avec la main droite qu'on fait alliance. I Mach., xi, 50; xiii, 45; II Mach., iv, 34; xii, 11; Gal., ii, 9, etc. — Par contre, c'est aussi la place de l'accusateur. Ps. cix (cviii), 6; Zach., iii, 1, et parfois de l'ennemi. Job, xxx, 12; Ps. xci (xc), 7. — 4° La gauche est le côté de ce qui est inférieur ou mauvais. Au dernier jugement, les boucs, qui figurent les méchants, sont placés à gauche. Matth., xxv, 33. Tandis que l'esprit du sage est porté vers sa droite, *limînô,* c'est-à-dire vers le bien, l'esprit du sot est porté vers sa gauche, *lišm'olô,* c'est-à-dire vers le mal. Eccle., x, 2. Le premier sait ce qu'il fait et le fait bien, le second agit gauchement et mal. Les enfants ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche, c'est-à-dire le bien du mal. Jon., iv, 11. On a donné différents sens au mot *'abrêk,* que les coureurs égyptiens criaient devant Joseph. Gen., xli, 43. Voir Abrek, t. i, col. 90. D'après J. Lieblein, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* 1898, p. 202-120, le mot hébreu ne ferait que reproduire le mot égyptien, *ab-rek,* « à gauche, toi! » invitant les allants et venants à prendre leur gauche sur leur chemin pour laisser le milieu libre. C'est ainsi qu'au Caire, aujourd'hui encore, on crie devant les grands personnages *šimalak!* « à ta gauche! » Cf. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians,* t. i, p. 209; Levesque, dans la *Revue biblique,* Paris, 1899, p. 418. W. Spiegelberg, dans *Orient. Litterarische Zeitung,* 1903, p. 318, croit que *'abrêk* veut simplement dire : « Attention! Prenez garde! » Il se fonde sur deux passages dans lesquels le mot égyptien *'br-k* paraît avoir ce sens. — 5° David avait à son service des guerriers ambidextres, qui se servaient également bien des deux mains pour lancer des pierres et tirer de l'arc. I Par., xii, 2. Les Scythes faisaient de même, et Platon, *Leges,* vii, trad. Grou, Paris, 1845, p. 299, 300, aurait voulu qu'on apprît aux enfants à devenir adroits des deux mains dans tous les exercices physiques. Aod, Jud., iii, 15, et sept cents frondeurs de la tribu de Benjamin étaient gauchers, Jud., xx, 16, bien que les versions présentent ces derniers comme ambidextres. — 6° Comme les Hébreux se tournaient habituellement vers le soleil levant, le sud était pour eux à droite et s'appelait *yâmîn,* I Reg., xxiii, 19; II Reg., xxiv, 5; Ps. lxxxix (lxxxviii), 13; Job, xxiii, 9, le nord à gauche et s'appelait *šem'ol.* Gen., xiv, 15; Job, xxiii, 9.

V. La main de Dieu. — 1° La main de Dieu n'est autre chose que l'exercice de sa puissance souveraine sur les hommes et sur le monde. Exod., xiv, 31; Job, xxvii, 11. Cette main est lourde, I Reg., v, 6, 11, quand elle châtie ou éprouve. Exod., vii, 4; Deut., ii, 15; Jud., ii, 15; Ruth, i, 13; II Reg., xxiv, 14; Is., x, 10; Ezech., xiii, 9; Am., i, 8; Act., xiii, 11; Heb., x, 31, etc. Cette main puissante, Deut., ix, 26; xxvi, 8; Jos., iv, 25;


177. — Assyriens priant les mains étendues. Cylindre antique.
D'après F. Menant, *Empreintes de Cylindres assyriens,* pl. ii, fig. 8.

I Pet., v, 6, répand ses bienfaits sur l'homme et lui assure son aide quand elle est avec lui, Luc., I, 66, ou quand elle se repose sur lui. II Par., xxx, 12; I Esd., VII, 6, 9, 28; VIII, 18, 22, 31; II Esd., II, 8, 18; Is., I, 25; Zach., XIII, 7, etc. Elle se repose encore sur certains hommes pour leur communiquer l'esprit prophétique. III Reg., XVIII, 46; IV Reg., III, 15; Is., VIII, 11; Ezech., I, 3; III, 14, 22; VIII, 1; XXXVII, 1, etc. — 2° Les mains du Fils de Dieu fait homme devaient être percées. Ps. XXII (XXI), 17. Cf. Zach., XIII, 6, et LION, t. III, col. 278. Il les montra en cet état après sa résurrection. Luc., XXIV, 39, 40; Joa., XX, 20-27. — Sur la « main » dans le sens de stèle ou de monument commémoratif, voir MAIN D'ABSALOM. H. LESÊTRE.

2. MAIN D'ABSALOM (hébreu : *yâd 'abšâlôm ;* Septante : χεὶρ 'Αβεσσαλώμ; Vulgate : *manus Absalom*), nom du monument ou *maṣṣêbêṭ* qu'Absalom s'était érigé de son vivant dans la Vallée du Roi. II Reg., XVIII, 18. Le *maṣṣêbêṭ* était une stèle, στήλη, *titulus,* une pierre dressée sur laquelle on pouvait graver une inscription. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, x, 3, « Absalom s'était érigé dans la Vallée royale une colonne de marbre, στήλην λίθου μαρμαρίνου, placée à deux stades de Jérusalem, qu'il appela sa main, ἰδίαν χεῖρα, disant que, si ses fils périssaient, son nom du moins resterait sur cette colonne. » Il y avait donc vraisemblablement une inscription sur cette stèle. Cf. C. Erdmann, *De monumento Absalomi,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 685-692. Le monument appelé aujourd'hui Tombeau d'Absalom, bien que lui aussi à deux stades de Jérusalem, ne saurait être confondu avec la stèle primitive, tant à raison de son importance que de son architecture très postérieure. Voir ABSALOM, t. I, col. 98, et de Saulcy, *Voyage autour de la Mer Morte,* Paris, 1853, t. II, p. 291-295; V. Guérin, *Jérusalem,* Paris, 1889, p. 199-200. Il se peut que la stèle ait été élevée à cet endroit et remplacée plus tard par un monument plus considérable, de style qui accuse soit l'enfance, soit la décadence de l'art. — Mais pourquoi ce nom de « main » attribué par Absalom à sa stèle ? Déjà Saül s'était érigé sur le Carmel une *yâd,* χείρ, que la Vulgate appelle *fornix triumphalis,* « arc de triomphe. » I Reg., XV, 12. Dans Isaïe, LVI, 5, le Seigneur promet de donner dans sa maison, à ceux qui lui seront fidèles, *yâd vâšêm,* τόπος ὀνομαστός, *locus et nomen.* Le mot *yâd* peut en effet avoir aussi le sens d'emplacement, Deut., XXIII, 12 (13); Is., LVII, 8, bien que dans ce dernier passage le sens de stèle ne soit pas absolument improbable. Il n'est pas à croire que dans l'expression « main d'Absalom », le mot *yâd* ait le sens d'ouvrage, par substitution de la cause à l'effet. Cette explication ne conviendrait pas aux autres passages. On a retrouvé bon nombre d'anciennes stèles puniques au sommet desquelles était gravée une main. Voir t. I, fig. 238, 239, 240, col. 909, 910; t. II, fig. 599, col. 1903; fig. 675, col. 2295; t. III, fig. 75, col. 342. Cette main ouverte est dressée vers le ciel, généralement à la pointe du cippe ou de la pyramide (fig. 178). Les Arabes la peignent encore en noir sur la chaux blanche qui enduit leur maison; elle éloigne le mauvais œil. Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 282. Cette représentation a dû être traditionnelle chez les Phéniciens, et, comme ces derniers étaient les entrepreneurs des travaux d'art chez les Hébreux, on en peut conclure que les stèles de Saül et d'Absalom appartenaient à la facture phénicienne, ou que tout au moins elles l'imitaient. Il semble assez naturel dès lors que le nom de *yâd* ait été attribué aux cippes, aux colonnes ou aux pyramides qui portaient une main sculptée. On ne signale pas en Palestine de cippes sur lesquels soit gravée ou sculptée une main. Mais l'intention d'Absalom, en faisant dresser son monument, était manifeste, « De son vivant, Absalom s'était fait ériger un monument dans la Vallée du roi ; car il disait : Je n'ai point de fils par qui le souvenir de mon nom puisse être conservé. » II Reg., XVIII, 18. Le mort, enfoui en terre, à l'abri de toute profanation, voulait encore faire figure



178. — Stèle votive de Carthage
D'après *Corpus inscriptionum semiticarum,* pars. I, t. III, pl. XLV.

parmi les vivants. La stèle funéraire perpétuait son souvenir. Les inscriptions phéniciennes présentent des formules très conformes à l'idée attribuée à Absalom : cippe élevé « de mon vivant », « cippe parmi les vivants, » « cippe mémoire parmi les vivants, » « au-dessus de la couche de mon repos éternel. » Cf. *Corpus inscript. phœnic.*, 46, 58, 59, 116; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* dans la *Revue biblique,* 1901, p. 235. H. LESÊTRE.

MAIR, MAIRE, MAJOR John, théologien écossais, né à Gleghorn en 1469, mort à Saint-Andrew vers 1550. Il vint à Paris pour terminer ses études et y obtint le titre de docteur en théologie. De retour en Écosse, il fut nommé à une chaire de l'université de Saint-Andrew. Il revint bientôt à Paris, où il enseigna au collège de Montaigu. Vers 1530 il était de nouveau à Saint-Andrew et en 1549 il se déclarait ouvertement pour l'établissement d'une Église nationale écossaise. Parmi ses écrits on remarque : *Literalis in Matthæum expositio,* in-4°, Paris, 1518; *Luculentæ in IV Evangelia expositiones,* in-f°, Paris, 1529. — Voir G. W. Sprott, dans *Dictionary of National Biography,* Londres, t. XXXV, 1893, p. 386. B. HEURTEBIZE.

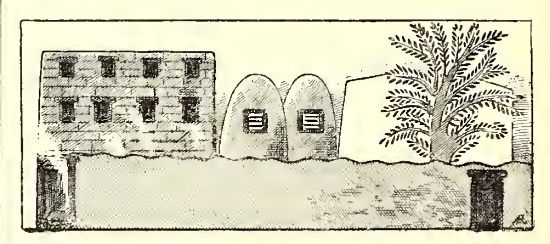
1. MAISON (hébreu : *bâîṭ, bêṭ,* à l'état construit, analogue à l'assyrien *bitu ;* Septante : οἰκία, οἶκος ; Vulgate : *domus*), construction destinée à servir d'habitation. Sur l'habitation des nomades, *'ohel,* voir TENTE.

I. AU SENS PROPRE. — 1° La maison désigne d'abord l'habitation de l'homme. Il en est très fréquemment question dans la Bible. Gen., XIX, 2; Num., XXX, 11; Deut., XXII, 20, etc. Quelquefois une maison, par suite de sa situation, peut être envahie par une moisissure malsaine, appelée « lèpre des maisons ». Lev., XIV, 35-

55. Voir Lèpre, col. 186. — 2° Elle est parfois le palais ou l'habitation des rois ou des grands personnages. Gen., xii, 15; Jer., xxxix, 8; Matth., xi, 8; etc. Voir Palais. — 3° La maison de Dieu est le Tabernacle, Jud., xviii, 31; xix, 18, etc., ou le Temple, III Reg., vi, 5, 37; vii, 12; Joa., ii, 16; Matth., xxi, 13, etc. Voir Tabernacle, Temple. — 4° Par extension, on donne en hébreu le nom de « maison » à des endroits qui ont des destinations assez variées : celui où l'on boit et où l'on mange, Esth., vii, 8; Dan., v, 10; celui dans lequel on enferme les prisonniers, Is., xlii, 22; Jer., xxxvii, 15; le harem. Esth., ii, 3, etc. L'Égypte est appelée très souvent la « maison de servitude », parce qu'elle a été le séjour dans lequel la nation a fini par subir le joug de l'esclavage. Deut., v, 6, 13, etc. La « maison du deuil » est celle dans laquelle le malheur a fait entrer le deuil. Eccle., vii, 3; Jer., xvi, 5, etc. Le *šeʾôl*, le tombeau, le séjour des morts, est la maison où doivent se rendre tous les vivants. Job, xvii, 13; xxx, 23, la « maison d'éternité », Eccle., xii, 5, le τόπος αἰώνιος, « le lieu éternel. » Tob., iii, 6. Cf. Ps. xlix (xlviii), 12. — 5° Par analogie, le corps de l'homme est appelé la « maison d'argile » de l'âme, Job, iv, 19, sa « maison terrestre ». II Cor., v, 1. — 6° On appelle aussi « maison » la demeure des animaux, celle de l'araignée, Job, viii, 14, de la teigne, Job, xxvii, 18, de l'onagre, Job, xxxix, 6, du passereau, Ps. lxxxiv (lxxxiii), 4, de la cigogne. Ps. civ (ciii), 17. — 7° Par métonymie, la maison désigne encore l'ensemble des objets qu'elle renferme. Gen., xv, 2; Exod., i, 21; Esth., viii, 1; Matth., xii, 29, etc. Les scribes dévoraient les maisons des veuves, sous prétexte d'y prier. Marc., xii, 40; Luc., xx, 47; cf. II Tim., iii, 6. — 8° Le mot « maison » sert parfois à nommer des choses qui n'ont qu'un lointain rapport avec une habitation. Ainsi Néhémie appelle Jérusalem « la maison des tombeaux de mes pères ». II Esd., ii, 3. On attribue ce nom à un large fossé, III Reg., xviii, 32, à un espace libre entre deux murailles, Ezech., xli, 9, à un croisement de plusieurs chemins, Prov., viii, 2, aux boites renfermant des parfums. Is., iii, 20, etc. — 9° Le mot *bêṭ* entre dans la composition d'un grand nombre de noms de lieux, Bethabara, etc. Voir, t. ii, col. 1647-1764. Il a aussi donné son nom à la seconde lettre de l'alphabet hébreu. Voir Beth 1, t. ii, col. 1646.

II. Au sens figuré. — 1° On donne le nom de « maison » à ceux qui l'habitent, Luc., xix, 9; Rom., xvi, 11; I Cor., i, 16; Phil., iv, 22; II Tim., i, 16, et à l'ensemble des générations qui sont sorties des premiers habitants pour constituer une famille, un peuple, ou une race. Gen., vii, 1; xii, 17; Exod., ii, 1; Is., vii, 2, etc. La « maison d'Israël » se compose de tout le peuple hébreu. Exod., xvi, 31; Lev., x, 6, etc. La « maison de David » comprend toute la descendance de ce roi, à laquelle appartient le Messie. III Reg., xii, 16, 19, 20, 26; Luc., i, 27; ii, 4. Après le schisme, « la maison de Juda » et la « maison d'Israël » désignent les deux royaumes divisés. Jer., xi, 10; xxxi, 27; Heb., viii, 8, etc. A cause de ses infidélités, le peuple hébreu constitue une « maison révoltée ». Ezech., ii, 5, 6, 8; xii, 2, etc. Le peuple chrétien, au contraire, forme une « maison spirituelle ». I Pet., ii, 5. — 2° On applique à la famille et à la descendance ce qu'on dit d'une maison. C'est ainsi qu'une maison se bâtit, c'est-à-dire qu'une famille se fonde et se développe. Ruth, iv, 11; I Reg., ii. 35; Prov., xiv, 1. Quelquefois elle penche vers la mort, Prov., ii, 18, et Dieu démolit la maison des orgueilleux. Prov., v, 25.

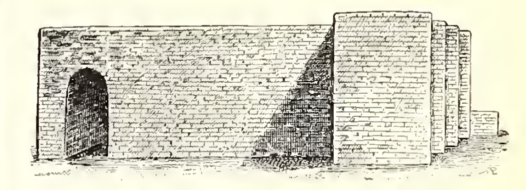
III. Les maisons des anciens. — 1° *Chez les Égyptiens.* — Les maisons des Égyptiens de la classe populaire étaient faites à l'aide de simples clayonnages enduits de terre battue et de briques cuites au soleil. Elles se composaient d'une chambre unique, n'ayant d'autre ouverture que la porte. Le signe hiéroglyphique qui désigne la maison, ▭, donne une juste idée de cette simplicité. Chez les plus aisés, l'unique chambre était plus vaste et l'on y dressait un ou plusieurs troncs d'arbres pour étayer le plafond. Un autre signe hiéroglyphique, [hiéroglyphe], montre une construction étayée par un tronc d'arbre fourchu. Dans les villes, les maisons bourgeoises, assez petites d'ailleurs, étaient construites en briques. Elles se composaient de plusieurs chambres, voûtées ou recouvertes d'un toit plat, et communiquant par des portes ordinairement cintrées. Quelques-unes atteignaient deux ou trois étages (fig. 179). Toutes étaient munies d'une



179. — Maisons égyptiennes.
D'après Boussac, *Le tombeau d'Anna,* dans les *Mémoires de la mission française du Caire,* 1896, t. xviii, fasc. 1, pl. xi.

terrasse, sur laquelle on se tenait une bonne partie du temps, spécialement les nuits d'été pour y dormir en plein air. Le logis abritait à la fois la famille, les animaux, les provisions, et tous les objets qui constituaient l'avoir des propriétaires de la maison. On cachait avec soin ce qu'on possédait de plus précieux. Les collecteurs d'impôts, et les voleurs, quand ils le pouvaient, ne se privaient pas de sonder les murs, d'éventrer les plafonds et de défoncer le sol de l'habitation pour y trouver le trésor. A l'intérieur des chambres, le crépi de boue gardait habituellement sa teinte grise. D'autres fois on couvrait les murs d'une couche de chaux, de rouge ou de jaune, et même on les ornait de représentations plus ou moins artistiques. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. i, 1895, p. 53, 316-319. C'est dans des maisons de ce genre, appropriées au climat du pays, mais de la construction la plus simple, que les Hébreux habitèrent durant leur long séjour dans la terre de Gessen.

2° *Chez les Chaldéens.* — A l'époque de la captivité, les Israélites durent retourner dans le pays dont ils étaient originaires. Jérémie, xxix, 4, leur dit : « Bâtissez des maisons et habitez-les. » Ils s'établirent donc en Babylonie et dans les contrées environnantes; beaucoup même y restèrent fixés après l'époque du retour. Les maisons qu'ils occupèrent ou qu'ils bâtirent étaient

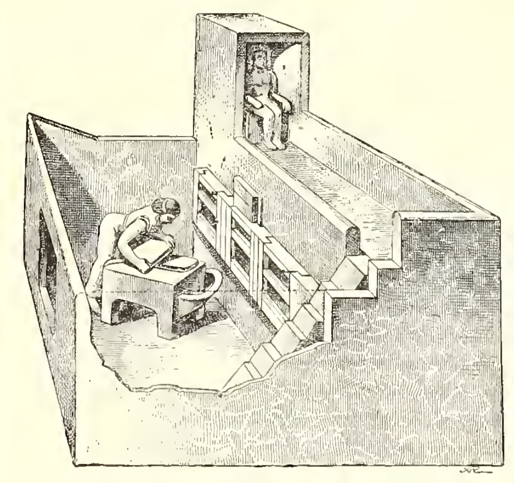


180. — Maison chaldéenne à Ur des Chaldéens.
D'après Taylor, *Notes on the ruins of Mugayer,* dans le *Journal of the royal Asiatic Society,* t. xv, p. 266.

basses, construites en briques crues, souvent surmontées d'une espèce de dôme conique, suivant la coutume du pays. Les maisons chaldéennes qu'on a découvertes en divers endroits sont en bonnes briques, séparées par une mince couche de bitume (fig. 180). Elles n'ont qu'une porte surbaissée et cintrée, avec quelques lucarnes per-

cées irrégulièrement vers le haut des murs. Les chambres intérieures sont tantôt voûtées, et tantôt couvertes d'un plafond soutenu par des troncs de palmier. Dans les murs très épais sont pratiquées des niches étroites. Comme en Égypte, on vivait beaucoup sur le toit des maisons. Dans les maisons plus riches, on ménageait une salle basse où l'on cherchait à entretenir la fraîcheur. C. Perrot, *Hist. de l'art dans l'antiquité,* t. II, 163, 448, 449; Maspero, *Hist. ancienne*, t. I, p. 745, 746. L'histoire de Susanne montre qu'à Babylone même certains Israélites avaient su se ménager des demeures spacieuses, capables de recevoir un bon nombre de personnes et pourvues d'un assez grand jardin. Dan., XIII, 4, 6.

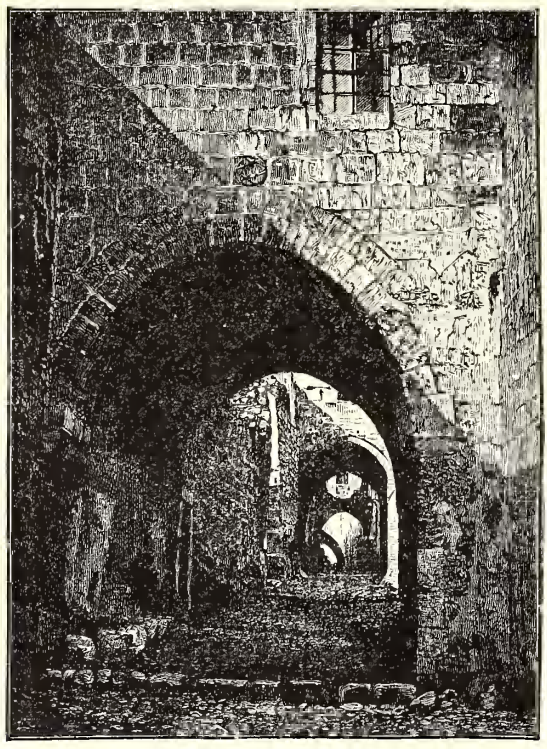
3° *Chez les Hébreux.* — 1. En arrivant dans le pays de Chanaan, les Hébreux furent mis en possession de grandes et bonnes villes et de maisons qu'ils n'avaient pas bâties. Deut., VI, 10. Pour construire les autres maisons dont ils avaient besoin, ils employèrent les matériaux qu'ils avaient à leur portée, soit les pierres dans la partie montagneuse du pays, soit, dans les plaines, l'argile dont ils faisaient des briques cuites ou plus ordinairement séchées au soleil; quelquefois les murailles n'étaient que d'argile mêlée de paille. Aussi les voleurs avaient-ils toute facilité pour les percer sans bruit et s'introduire à l'intérieur pendant la nuit, quand les habitants n'étaient pas sur leurs gardes. Matth., XXIV, 43; Luc., XII, 39. Pour les maisons plus importantes, surtout dans les villes, on employait la pierre taillée et le bois. Is., IX, 9; Hab., II, 11. Les maisons ordinaires avaient l'apparence d'un gros cube régulier et blanchi à la chaux. L'intérieur ne formait qu'une seule pièce, sans autre ouverture que la porte, par laquelle entraient l'air et la lumière, celle-ci assez peu abondante pour qu'on fût obligé d'allumer une lampe si l'on voulait chercher une menue monnaie perdue. Luc., XV, 8. Quelques niches étaient ménagées dans la muraille pour y poser la lampe ou divers objets. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. II, p. 98. Sur le mobilier qui se trouvait ordinairement à l'intérieur, voir MEUBLES. — 2. Les maisons n'avaient presque toujours qu'un étage. Le toit se composait d'une plate-forme ou terrasse, construite avec des dalles ou de larges tuiles posées sur des solives. On y accédait par un escalier extérieur, s'élevant en maçonnerie pleine le long d'un des murs de la maison. Ces sortes de terrasses, analogues à celles des maisons égyptiennes (fig. 181) et chaldéennes, existaient déjà du temps des Chananéens. Jos., II, 6-8, 15. La loi ordonnait aux Hébreux d'entourer d'une balustrade les terrasses qu'ils construiraient afin d'empêcher les chutes. Deut., XXII, 8. Un pareil genre de toiture n'avait pas d'inconvénient pendant l'été. Il en était autrement à la saison des pluies. Le toit laissait souvent goutter l'eau de la manière la plus désagréable. Prov., XIX, 13; XXVII, 15. Cette disposition de la maison hébraïque explique l'histoire de la guérison du paralytique de Capharnaüm. A cause de la chaleur du jour, Notre-Seigneur enseignait à l'intérieur d'une de ces maisons qui avaient des salles plus vastes, comme celles dans lesquelles on faisait des festins. Matth., IX, 10; Marc., II, 15; Luc., V, 29. Les porteurs du paralytique, ne pouvant entrer dans la maison encombrée par la foule, montèrent le malade par l'escalier extérieur, enlevèrent des tuiles et des solives de manière à pratiquer une ouverture suffisante et, par là, descendirent le paralytique avec son lit. Marc., II, 4; Luc., V, 18, 19. La terrasse servait à des usages multiples. On s'y retirait pour prier, Act., X, 9, converser, prendre l'air, II Reg., XI, 2, dormir la nuit, se mettre à l'abri des importuns dans la tristesse et le deuil. Prov., XXI, 9; XXV, 24; Tob., III, 10. De là-haut, il était facile de s'adresser aux passants, II Reg., XVI, 23; Matth., X, 27; Luc., XII, 3, et de voir ce qui arrivait dans les rues. Is., XXII, 1. Il fallait quelques précautions et un certain temps pour descendre l'escalier. Matth., XXIV, 17; Marc, XIII, 15; Luc., XVII, 31. On pouvait se sauver de la terrasse au moyen de cordes. Jos., II, 15. Pendant la saison chaude, on dressait souvent une tente sur ce toit; à la fête des Tabernacles, on y élevait des cabanes de feuillages dans lesquelles on vivait pendant huit jours. II Esd., VIII, 16. La maison était assez fréquemment précédée ou entourée d'une cour, à laquelle un mur servait de clôture. On se faisait parfois enterrer dans ces dépendances de la maison. I Reg., XXV, 1; III Reg., II, 34; IV Reg., XXI, 18. — 3. Dans les villes, les maisons avaient plus d'importance. Elles étaient assez souvent bâties en pierre et comportaient plusieurs étages. A Jérusalem, le défaut de place obligeait à appuyer les maisons les unes contre les autres au-dessus des rues (fig. 182), ce qui faisait l'admiration des pèlerins juifs. Ils disaient, dans l'un des Psaumes graduels : « Jérusalem,



181. — Modèle d'une petite maison égyptienne, faisant voir la cour et la chambre haute. British Museum. D'après Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., t. I, p. 351.

bâtie comme une ville dont les parties se tiennent ensemble. » Ps. CXXII (CXXI), 3. Cf. Is., V, 8. L'étage situé au-dessous de la terrasse formait une chambre haute. Quelquefois cette chambre haute était constituée par la terrasse même (fig. 183) entourée d'un treillage et recouverte d'une tente. Cette chambre s'appelle *'ălîyâh,* ἀνάγαιον, ὑπερῷον, *cœnaculum, solarium.* Jud., III, 20, 23, 25; III Reg., XVII, 19-23; IV Reg., I, 2; XXIII, 12; Jer., XXII, 13. C'est dans une chambre haute que Notre-Seigneur fit la dernière Cène, Marc., XVI, 15; Luc., XXII, 12; que le Saint-Esprit descendit sur les Apôtres, Act., I, 13; que saint Pierre ressuscita Tabitha, à Joppé, Act., IX, 39, que saint Paul prêcha à Troade. Act., XX, 8, etc. Dans les maisons plus importantes, une servante était chargée d'ouvrir la porte. Act., XII, 13-15. Les personnages riches avaient maison d'été et maison d'hiver. Jer., XXXVI, 22; Am., III, 15. Ces maisons étaient parfois des palais luxueusement ornés. Voir PALAIS. Une maison d'ivoire était une maison décorée intérieurement de placages et de sculptures en ivoire. Ps. XLIV (XLV), 9; III Reg., XXII, 39. Voir IVOIRE, t. III, col. 1044. Sur les lambrissages intérieurs en bois de différentes sortes, voir LAMBRIS, col. 40. — 4. Les propriétaires d'une maison pouvaient la louer à d'autres pour un temps. Il était permis de vendre une maison ; mais elle revenait au propriétaire primitif l'année du jubilé. Quant à celles qui se trouvaient dans des villes pourvues de murailles au temps de Josué, la vente en était définitive si le premier propriétaire ne l'avait pas

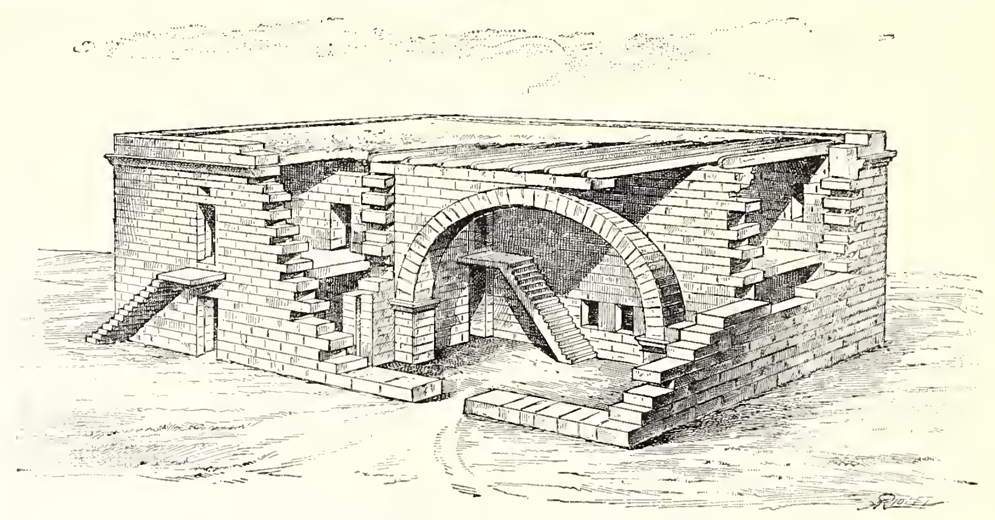
rachetée dans l'année. Lév., xxv, 29-30. On ne permettait pas de démolir une maison pour faire un jardin sur son



182. — Rue couverte à Jérusalem. D'après une photographie.

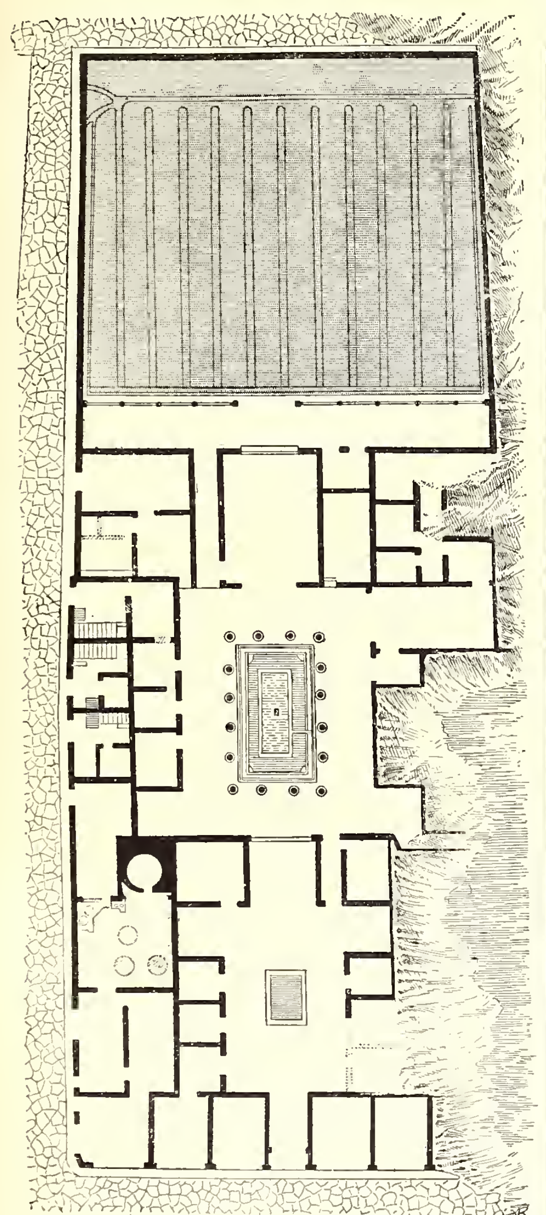
emplacement, afin de ne pas diminuer le nombre des habitants. Cf. Iken, *Antiquitates sacræ,* Brême, 1741, p. 537-540. — 5. Sur les différentes parties composantes d'une habitation hébraïque, voir Bain, t. i, col. 1387; Cellier, t. ii, col. 396; Cénacle, t. ii, col. 399; Chambre a coucher, t. ii, col. 516; Cheminée, t. ii, col. 650; Citerne, t. ii, col. 787; Cuisine, t. ii, col. 1146; Fenêtre, t. ii, col. 2202; Grenier, t. iii, col. 346; Jardin, t. iii, col. 1134; Latrines, t. iv, col. 125; Porte; Salle a manger; Toit. Cf. Jahn, *Archæologia biblica,* dans le *Cursus complet. Script. Sacr.,* de Migne, Paris, 1852, t. ii, col. 847-854. Les cavernes, naturelles ou artificielles, ont aussi servi de tout temps d'habitation en Palestine. Voir Caverne, t. ii, col. 354.

4° *Chez les Grecs et les Romains.* — 1. La maison grecque occupait l'emplacement d'un rectangle allongé. Au milieu d'un des petits côtés s'ouvrait la porte, donnant accès dans un vestibule ou passage d'entrée avec des pièces de service à droite et à gauche. Venait ensuite une cour, entourée d'un péristyle, avec des chambres tout autour. C'était la partie de la maison destinée aux hommes. Un passage central donnait accès de cette première cour dans une autre, qui avait aussi son péristyle et son entourage de chambres et de dépendances. Cette seconde partie de la maison était réservée aux femmes. Au fond enfin était le jardin. Cette disposition générale variait dans le détail, selon la richesse de la famille. Les maisons grecques avaient presque toujours un premier étage, que la famille occupait et auquel elle accédait par un escalier intérieur. D'autres fois on louait cet étage à des étrangers, et, en pareil cas, des escaliers y menaient directement de la rue. Ces maisons étaient décorées plus ou moins magnifiquement. Les pauvres gens habitaient de misérables logements, composés d'une ou de deux petites pièces et quelquefois d'une troisième à l'étage supérieur, avec escalier intérieur. Les chambres du premier se louaient aussi séparément, mais alors étaient desservies par un escalier venant du dehors. Cf. Monceaux, dans le *Dict. des antiq. grecques et romaines* de Deremberg et Saglio, t. ii, p. 343-346. Saint Paul eut à habiter des maisons grecques, dans des conditions assez différentes, à Philippes, chez Lydie, Act., xvi, 15, à Thessalonique, chez Jason, Act., xvii, 5-7, à Athènes, Act., xvii, 16, à Corinthe, chez Aquila et Priscille, Act., xviii, 2, 3. etc. — 2. La maison romaine se composait primitivement d'une enceinte formée d'un mur carrée ou rectangulaire, dans laquelle on pénétrait par une porte donnant directement sur la rue. L'intérieur était appelé *atrium.* Un toit régnait le long des quatre murs et inclinait vers le centre; une large ouverture rectangulaire, le *compluvium,* déversait les eaux dans un bassin central ou *impluvium.* C'est dans cet intérieur que toute la famille vivait en commun.



183. — Maison antique du Hauran avec chambre haute.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale,* t. ii, p. 52, xii, n. 2.

Avec le temps, la maison romaine se développa. Voici en quel état apparaît, à Pompéi, la maison de Pansa (fig. 184) : Il y a d'abord l'entrée, *ostium*, suivie d'un vestibule, donnant accès dans l'*atrium;* celui-ci est entouré de chambres destinées à divers usages, avec



184. — Maison de Pansa à Pompéi.
D'après Mazois, *Les ruines de Pompéi*, t. II, pl. XLI-XLII.

l'*impluvium* au milieu. Au fond, se trouve le *tablinum*, pièce fermée par un rideau, avec deux autres pièces de réception de chaque côté. C'est dans ces pièces que le maître de la maison disposait ce qu'il avait de plus honorable et de plus digne d'être montré à ses hôtes. Un passage ménagé entre le *tablinum* et une ou deux des chambres latérales menait à une cour ou *peristylium*, entourée de chambres, munie d'un toit comme celui de l'*atrium*, et ayant au milieu un bassin rectangulaire, *piscina*, de dimensions plus grandes que celles de l'*impluvium*. Une des chambres latérales, plus spacieuse, servait de salle à manger ou *triclinium*. Le bassin était parfois entouré d'un *viridarium* ou jardin dont les ombrages s'étendaient sous les galeries. Au fond du péristyle, une grande pièce appelée *œcus* (οἶκος, maison) formait un grand salon surélevé de quelques marches, ayant vue par de larges baies sur un grand jardin qui occupait tout le fond de la maison. Dans ce jardin s'abritaient la cuisine et le cellier. Autour de la maison et n'ayant ouverture que sur la rue sont des boutiques et des chambres qui se louaient. Il y avait assez souvent un étage supérieur occupé par les gens de la maison ou mis en location, et aussi une terrasse, *solarium*, sur laquelle on prenait le frais. Les pauvres logeaient dans des maisons collectives, dans lesquelles ils prenaient à loyer une ou deux chambres étroites, quelquefois garnies des meubles indispensables. Cf. Rich, *Dict. des antiq. romaines et grecques*, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 235-238; Garnier et Ammann, *L'habitation humaine*, Paris, 1890, p. 517-564. A Rome, les premiers chrétiens connurent ces différentes espèces de maisons. Saint Paul y loua même un logement dans lequel il resta pendant deux ans. Act., XXVIII, 30.

H. LESÊTRE.

2. MAISON DE POUSSIÈRE (hébreu *Bêṭ le'afrâh;* Septante : οἶκος κατὰ γέλωτα ὑμῶν ; Vulgate : *Domus Pulveris*), localité de Palestine nommée dans Michée, I, 10, et dont la version latine a traduit le nom. Voir APHRAH et BETH-LEAPHRAH, t. I, col. 735, 1688.

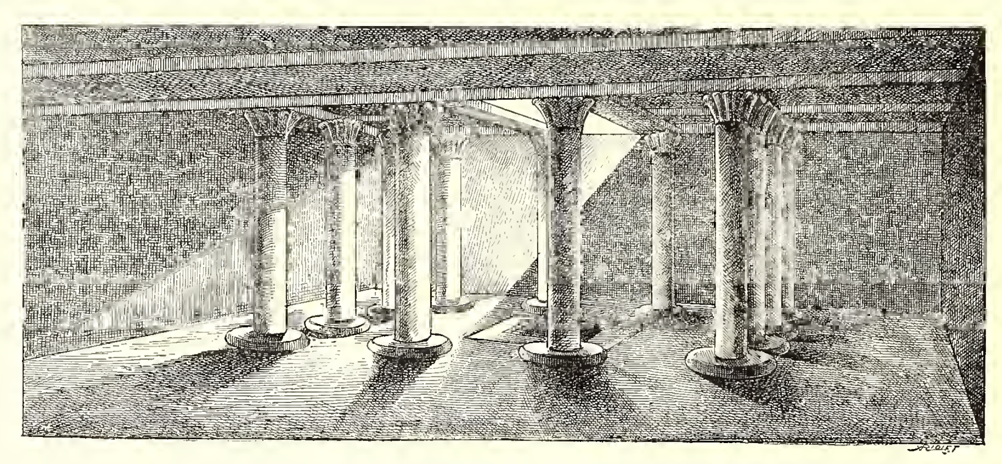
3. MAISON DES FORTS (hébreu : *Bêṭ hag-gibbôrîm;* Septante : Βηθαγγαρίμ ; Vulgate : *Domus fortium*), maison de Jérusalem mentionnée dans le livre de Néhémie. Le chef de la moitié du quartier de Bethsur, Néhémie, fils d'Azboc, lors de la reconstruction des murs de la capitale de la Judée, rebâtit une partie des murailles du sud de la ville jusqu'à la maison des Forts. II Esd., III, 16. Ces « forts » sont la traduction du mot hébreu *gibbôrîm*. Dans l'histoire de David, ce nom de *gibbôrîm* désigne les guerriers qui, s'étant attachés à sa fortune, se distinguèrent par leur vaillance et leur intrépidité. Voir ARMÉE, II, 3°, t. I, col. 973. Quelque souvenir de ces *gibbôrîm* se rattachait-il à la maison mentionnée dans II Esd., III, 16? On ne peut ni l'affirmer ni le nier.

4. MAISON DU BOIS-LIBAN (hébreu : *bêṭ ya'ar hal-lebânon;* Septante : οἶκος δρυμῷ τοῦ Λιβάνου ; Vulgate : *domus saltus Libani*), l'un des palais bâtis à Jérusalem par le roi Salomon. Il est certain que le roi avait élevé des constructions en différents lieux de son royaume et particulièrement dans le Liban. III Reg., IX, 19 ; Cant., VII, 5. Mais la maison du Bois-Liban, à raison de la place qu'occupe sa description, III Reg., VII, 1-7, ne peut être que l'une des constructions royales bâties dans la capitale et à proximité du Temple. Cf. Ezech., XLIII, 8; II Esd., III, 25.

I. SON EMPLACEMENT. — Cette maison occupait, ainsi que les autres palais de Salomon, la colline d'Ophel, au sud-est du Temple. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1354-1357. Elle faisait partie d'un ensemble de constructions qu'énumère le livre sacré et qui étaient probablement espacées sur un terrain entouré d'une muraille. Les palais égyptiens se composaient d'une suite de pavillons disséminés dans des jardins protégés par des murs élevés. Cf. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1887, t. III, p. 393. Il est assez à croire que Salomon, pour plaire à la fille du roi d'Égypte devenue son épouse, chercha à reproduire sur la plateforme de la colline d'Ophel quelque chose de ce qui se faisait sur les bords du Nil. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, V, 2. Trois constructions principales sont donc mentionnées : la maison du Bois-Liban, la maison d'habitation de Salomon dans une cour différente et enfin la maison

destinée à la reine. III Reg., VII, 2, 8. Trois groupes de bâtiments analogues se trouvaient dans les palais égyptiens : on y voyait le grand bâtiment dans lequel se tenaient les réunions officielles, les appartements privés du roi et enfin le harem ou habitation de la reine et des femmes secondaires. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, t. I, 1895, p. 276.

II. Description. — 1° D'après le texte hébreu, la maison du Bois-Liban était « longue de cent coudées (52m50, en supposant qu'il est ici question de la coudée du Temple, voir Coudée, t. II, col. 1064), large de cinquante coudées (26m25) et haute de trente coudées (15m75). Elle était sur quatre rangs de colonnes de cèdre et il y avait des poutres de cèdre sur les colonnes. On revêtit de cèdre les chambres soutenues par les colonnes et qui étaient au nombre de quarante-cinq, quinze par étage. Il y avait trois étages avec des fenêtres vis-à-vis les unes des autres. Toutes les portes et tous les poteaux étaient carrés, les charpentes en face l'une de l'autre ». — 2° D'après les Septante, « sa longueur était de cent coudées, sa largeur de cinquante et sa hauteur de trente. Il y avait trois rangs de colonnes de cèdre et des traverses de cèdre aux colonnes. Il lambrissa la maison par en haut sur les côtés des colonnes. Le nombre des colonnes était de quarante-cinq; la rangée et les trois plafonds (ou étages) et l'emplacement en face de l'emplacement (se répétaient) trois fois. Toutes les portes et tous les emplacements étaient en poutres carrées, et trois fois (il y avait) porte en face de porte. » La Vulgate mentionne quatre rangs de colonnes, comme le texte hébreu, tandis que les Septante en comptent seulement trois. — 3° Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, v, 2, donne d'autres détails connus sans doute par tradition, la maison du Bois-Liban n'existant certainement plus de son temps. Il indique les mêmes dimensions, ajoute que les colonnes étaient carrées et toutes en cèdre, mais que le toit avait la forme corinthienne, avec des montants égaux et des panneaux à triglyphes assurant à la fois la solidité et l'élégance de l'édifice. — 4° A l'aide de ces données, voici comment on peut concevoir l'agencement de la maison du Bois-Liban. Elle avait la forme rectangulaire, suivant les dimensions indiquées par les textes. L'édifice n'était pas tout entier construit en bois. Toutes les constructions des palais de Salomon étaient en pierres de choix, taillées à l'avance sur mesure et soigneusement polies sur les deux faces qui devaient rester apparentes, soit au dehors soit à l'intérieur. III Reg., VII, 9. Des pierres de huit ou dix coudées (4m20 ou 5m25) formaient les fondations, III Reg., VII, 10, et probablement aussi un sol surélevé de quelques marches qui servait de base à la contruction. Le rez-de-chaussée se composait d'une seule salle hypostyle, avec quatre rangs parallèles de colonnes. Les deux rangs extrêmes étaient-ils engagés dans la muraille, de manière à former trois nefs de 8m75 de largeur, ou bien en étaient-ils éloignés, de manière à former cinq nefs de 5m25 de largeur? Le texte n'en dit rien; il ne permet même pas de savoir si les mesures indiquées sont prises au dehors ou à l'intérieur. En toute hypothèse, il était facile d'obtenir des poutres de cèdre ayant 9 mètres de portée. Cette salle du rez-de-chaussée, plafonnée de cèdre, supportait trois étages de chambres. Ces chambres étaient au nombre de quarante-cinq, quinze par étage. Cette indication se conçoit mieux que celle des Septante, qui parlent de quarante-cinq colonnes. Comment les quinze chambres de chaque étage se trouvaient-elles disposées? Il y en avait probablement sept de chaque côté, dans le sens de la longueur, et une autre au fond de la nef centrale et à l'opposé de la principale porte d'entrée. Le parallélisme des portes et des fenêtres, sur lequel insiste le texte, s'explique aisément si les chambres ont une ouverture dans le mur extérieur et une autre sur la nef intérieure, faisant office de cour. Il faut supposer de plus des escaliers pour accéder aux étages et, selon toute vraisemblance, une galerie courant à l'intérieur le long de chaque étage pour desservir les chambres. La hauteur totale de l'édifice étant de 15m75, les trois étages devaient être assez bas. En supposant à chacun d'eux une hauteur totale de 3 mètres, il resterait encore une hauteur de 6m75 pour la salle hypostyle, au moins pour ses nefs latérales, la nef centrale restant apparemment sans couverture. L'idée de la maison du Bois-Liban fut sans doute inspirée à Salomon par le désir d'imiter ce qui se faisait en Égypte. Les grands s'y faisaient élever des salles d'apparat éclairées au centre par une baie carrée et soutenues par des rangées de colonnes en bois. A Ghorab, on en a retrouvé une qui remonte à la XIIe dynastie (fig. 185). Les pharaons avaient aussi dans leurs palais de grandes salles supportées par des rangées de colonnes en bois précieux et peintes en couleurs vives. Ces salles servaient à rendre la justice et à recevoir des assemblées nombreuses réunies pour les affaires ou les plaisirs. Ramsès III en avait une de ce genre dans son palais d'Amon. Cf. *Papyrus Harris*, n° 4, pl. IV, lig. 11, 12; Maspero, *Histoire*



185. — Salle à colonnes dans une maison de la XIIe dynastie égyptienne à Ghorab.
D'après Flinders Petrie, *Illahum, Kahun and Garob*, pl. XVI, 3.

ancienne, t. I, p. 276, 317. On ne peut cependant faire que des conjectures sur l'agencement de l'édifice de Salomon. Toujours est-il qu'il y eut là une œuvre de charpente assez compliquée et qu'il ne fallut rien moins que l'habileté professionnelle des ouvriers phéniciens pour la mener à bien.

III. LA DESTINATION. — 1° La salle du rez-de-chaussée a dû servir de lieu de réunion pour des assemblées assez considérables, comme celle qui est mentionnée III Reg., VIII, 1, 2. Le texte sacré indique, comme contigus à la maison du Bois-Liban, un portique de colonnes, long de cinquante coudées (26m25) et large de trente (15m75), puis un autre portique en avant, avec des colonnes et des degrés, et ensuite le portique du trône et celui de la justice, ces deux derniers n'en faisant probablement qu'un. III Reg., VII, 6, 7. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, V, 2, place la salle du trône, qu'il identifie avec celle du tribunal, entre la maison du Bois-Liban et le Temple. Il est possible qu'en certains cas la salle hypostyle soit devenue comme un vaste vestibule dans lequel on s'arrêtait avant de passer dans la salle du trône. — 2° Quant aux chambres des trois étages supérieurs, elles n'ont pas été faites pour être habitées. C'étaient plutôt des sortes de magasins destinés à renfermer des objets de prix, le trésor royal, des armes, etc. C'est là que furent conservés les cinq cents grands boucliers d'or que Salomon se fit fabriquer. III Reg., X, 16. A l'époque d'Isaïe, les armures étaient encore déposées dans la « maison du Bois », *bêṭ hay-yăʿar,* Is., XXII, 8; c'est aussi là très vraisemblablement que le roi Ezéchias introduisit si complaisamment les envoyés de Mérodach Baladan, pour leur faire admirer son arsenal et son trésor. Is., XXXIX, 2. Suivant la parole du prophète, le contenu de ce bâtiment royal devint la proie des envahisseurs, Is., XXXIX, 6, et la maison du Bois-Liban fut brûlée par les Chaldéens avec tous les autres palais royaux. Jer., XXXIX, 8. — Cf. Wilson, *The Recovery of Jerusalem,* Londres, 1871, p. 319-326; V. Guérin, *Jérusalem,* Paris, 1889, p. 231, 232; Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. IV, p. 401-408; Meignan, *Salomon,* Paris, 1890, p. 146, 147.

H. LESÊTRE.

1. MAITRE, MAITRESSE (hébreu : *'âdôn, baʿal;* Septante : κύριος; Vulgate : *dominus;* au féminin : *baʿalâh,* κυρία, *domina*), celui ou celle qui possède des esclaves, des serviteurs ou des servantes. — 1° Différents personnages portent le titre de « maître » par rapport aux serviteurs ou aux esclaves qui sont à leurs ordres. Tels sont Abraham, Gen., XXIV, 9-65; Putiphar, par rapport à Joseph, Gen., XXXIX, 2-19; Joseph lui-même, Gen., XLIV, 5; Aod, Jud., III, 25; Saül, I Reg., XVI, 16; Jonathas, I Reg., XX, 38; David, II Reg., XI, 9-13; III Reg., I, 47; Élisée, IV Reg., V, 22, 25, etc. Plusieurs femmes sont appelées « maîtresses » au même titre : Agar, Gen., XVI, 4-9; l'épouse de Putiphar, Gen., XXXIX, 7; celle de Naaman, IV Reg., V, 3; Esther, Esth., XV, 7, etc. — 2° Les devoirs des maîtres vis-à-vis de leurs esclaves sont réglés par la loi mosaïque. Exod., XXI, 4-8; Deut., XXIII, 15. Voir ESCLAVAGE, t. II, col. 1919, 1920. Parfois cependant beaucoup d'esclaves trouvaient trop dur le joug de leur maître et s'enfuyaient. I Reg., XXV, 10. Chez les étrangers, le maître abandonnait facilement son esclave devenu malade. I Reg., XXX, 13, 15. Les esclaves fidèles honoraient leurs maîtres, Mal., I, 6; serviteurs ou servantes avaient les yeux sur les mains de leur maître ou de leur maîtresse pour obéir au moindre signe. Ps. CXXIII (CXXII), 2. Cf. Is., XXIV, 2. L'esclave qui héritait de sa maîtresse devenait souvent intraitable. Prov., XXX, 23. — 3° Dans l'Évangile, le maître est plusieurs fois mis en scène par Notre-Seigneur. Le maître fait vendre le serviteur infidèle, Matth., XVIII, 25-34; il trouve ses esclaves fidèles veillant pour l'attendre la nuit, Matth., XXIV, 45-50; Marc., XIII, 25; Luc., XII, 36-47; il leur remet des talents à faire valoir, Matth., XXV, 11-24; Luc., XIX, 16-25, les envoie chercher ses invités, Luc., XIV, 21-23, mais cependant ne leur confie pas tous ses secrets. Joa., XV, 15. L'esclave n'est pas au-dessus du maître, mais il doit tendre à lui ressembler. Matth., X, 24, 25; Joa., XIII, 16; XV, 20. On ne peut pas servir deux maîtres à la fois, surtout quand ils sont de caractère absolument opposé. Matth., VI, 24; Luc., XVI, 3-13. — 4° Saint Paul recommande aux maîtres chrétiens d'être bons et justes. Eph., VI, 9; Col., IV, 1. Les esclaves et les serviteurs leur doivent honneur, I Tim., VI, 1, 2, et obéissance. Eph., VI, 5; Col., III, 22; Tit., II, 9. Beaucoup d'esclaves chrétiens étaient au pouvoir de maîtres païens; saint Pierre leur prescrit d'être soumis non seulement aux maîtres bons et doux, mais même à ceux qui étaient d'humeur difficile. I Pet., II, 18. — 5° A Philippes, saint Paul fut poursuivi par une esclave qui avait un esprit de divination et que ses maîtres exploitaient. L'Apôtre la guérit. Act., XVI, 16-19. H. LESÊTRE.

2. MAITRE D'HOTEL. Voir ARCHITRICLINUS, t. I, col. 935.

MAL. — I. MAL MORAL (hébreu : *raʿ, râʿâh, šâveʾ;* Septante : τὸ πονηρόν, τὸ κακόν; Vulgate : *malum*), acte contraire à la volonté de Dieu, accompli par un être intelligent et libre. Sous sa forme concrète et ordinaire, le mal moral prend le nom de péché. Voir PÉCHÉ.

I. SON ORIGINE. — 1° Le mal moral fait sa première apparition au paradis terrestre. Il y avait là un arbre que Dieu appelle lui-même « l'arbre de la science du bien et du mal ». Gen., II, 9, 17. Il est à peine besoin de remarquer que l'auteur du récit sacré n'est pas tombé dans le fétichisme grossier qui consisterait à attribuer à cet arbre la production du bien et du mal. Il n'est d'ailleurs pas question d'arbre du bien et du mal, mais d'arbre « de la science du bien et du mal ». Cette science n'est pas communiquée à l'homme directement par l'arbre, comme par une sorte de sacrement. L'homme ne l'acquiert qu'à l'occasion de l'arbre, par suite d'un choix volontaire dont il est si bien responsable, que Dieu lui dit : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras. » Gen., II, 17. La science du bien et du mal est pour l'homme, d'après l'ensemble du récit, non pas la connaissance théorique du bien et du mal ainsi que de leur distinction, mais la connaissance expérimentale du mal opposé au bien, que l'homme devait acquérir en touchant au fruit de l'arbre. Voir ARBRES DE LA VIE ET DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL, t. I, col. 896. — 2° La Sainte Écriture ne dit pas si, laissé à lui-même sous l'empire de la grâce de Dieu, l'homme eût enfreint la défense qui lui était faite. Il est théoriquement possible que l'infraction se fût produite, puisque l'homme était à la fois imparfait par sa nature et doué de liberté, par conséquent peccable. En fait, le mal moral n'a atteint l'âme de l'homme qu'à l'instigation d'un autre être qui connaissait déjà ce mal et qui avait quelque raison pour le communiquer à l'homme. Le serpent qui s'adressa à la femme n'était pas un simple animal. Dans l'être sans raison se cachait un être intelligent et perfide, que le texte de la Genèse laisse à dessein dans l'ombre, sans doute pour ne pas suggérer aux anciens Hébreux l'idée d'une puissance adverse capable de contrarier d'une manière si mystérieuse et si efficace les desseins de Dieu. On sait que les fondateurs de la religion de Zoroastre étaient tombés dans cette grossière erreur d'admettre en face du dieu bon et suprême, Ormuzd, un dieu du mal presque aussi puissant, Ahriman, voir MAGES, col. 544, et que dans toutes les autres religions idolâtriques le mal était représenté par des divinités souvent plus invoquées que les divinités du bien. L'être caché dans le serpent est qualifié dans des textes

subséquents : c'est le démon, Satan. « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde, » Sap., II, 24, par conséquent aussi le mal moral dont la mort n'est que le salaire. Rom., VI, 23. Notre-Seigneur dit que le diable « a été homicide dès le commencement », Joa., VIII, 44, et saint Jean le nomme « le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan ». Apoc., XII, 9. Ce fut donc l'ange déchu qui fut l'instigateur du mal moral dans l'homme. — 3° Avant l'homme, Satan et les anges déchus étaient tombés eux-mêmes dans le mal moral. La Sainte Écriture suppose le fait, mais sans en indiquer la cause. Voir ANGES, t. I, col. 583. Créatures libres, intelligentes, mais nécessairement imparfaites et bornées, bien que supérieures à l'homme, les anges avaient donc été peccables eux aussi, et un certain nombre d'entre eux avaient passé de la possibilité du mal moral à son exécution. La possibilité du mal moral est en effet inhérente à l'état même de la créature intelligente et libre, tant que Dieu ne l'a pas fixée dans le bien. Cf. S. Thomas, *Summa cont. gentil.*, II, 48; III, 10. — 4° Pour entraîner la créature humaine dans le mal moral, Satan procéda avec cette ruse que le texte sacré attribue au serpent. Gen., III, 1. Il s'adressa à la femme, plus faible que l'homme, commença par lui poser une simple question, puis la trompa en lui affirmant formellement le contraire de ce que Dieu avait dit. La femme réfléchit à l'assurance qui venait de lui être donnée; elle contempla le fruit, qui lui parut séduisant, se persuada qu'il était capable de lui faire distinguer le bien et le mal, puis enfin en mangea. Elle en donna ensuite à l'homme, qui partagea probablement sa persuasion et en mangea à son tour. Gen., III, 1-6. Le mal moral entrait ainsi dans l'âme de l'homme sous la triple forme de l'orgueil, de la désobéissance et de la sensualité. Voir PÉCHÉ ORIGINEL.

II. LA CONCUPISCENCE. — 1° A partir du moment où elle succomba à la première tentation, l'âme de l'homme contracta un penchant funeste pour le mal moral. De là le trouble immédiat des premiers parents, initiés par leur faute à la connaissance expérimentale de ce mal. Gen., III, 7, 10, 11. Caïn à son tour ressentit ce trouble lorsque, à cause de l'insuffisance des sentiments intérieurs qui accompagnaient ses offrandes, il comprit que Dieu n'agréait par ses dons et s'emporta violemment. Dieu lui dit alors : « Pourquoi cette irritation? Pourquoi cet abattement de ton visage? Si tu fais bien, tu porteras le front haut; mais si tu fais mal, c'est le péché qui se couche à ta porte; ses désirs se portent vers toi, mais toi, domine sur lui. » Gen., IV, 6, 7. Dans ce texte, le mal est personnifié comme un être malfaisant qu'un premier consentement rapproche de l'âme humaine avec laquelle il tend à s'unir. Mais l'homme a la puissance de lui résister et de le dominer. Dieu ne dit pas à Caïn que cette domination n'est ordinairement possible et assurée qu'à l'aide d'un secours surnaturel; mais il affirme la possibilité et l'obligation de cette domination, et c'est là l'essentiel. L'homme n'est donc pas en butte à une concupiscence invincible. — 2° Saint Jacques rappelle la même doctrine sous une image analogue quand il écrit : « Vis-à-vis des choses mauvaises, Dieu est hors d'atteinte (ἀπείραστος), et lui-même ne tente personne. Mais chacun est tenté lorsqu'il est attiré et alléché par sa propre convoitise. Puis la convoitise, après avoir conçu, enfante le péché, et le péché, une fois consommé, engendre la mort. » Jacob., I, 13-15. Il suit de là que Dieu n'est absolument pour rien dans la genèse du mal moral, que l'homme porte en lui sa propre convoitise, comme une tendance permanente au mal, mais que cette tendance n'aboutit au péché que par la coopération volontaire de l'homme. — 3° L'existence de cette concupiscence est souvent constatée par les écrivains sacrés. Gen., VI, 5; VIII, 21; Exod., XXXII, 22; Sap., IV, 12; Eccli., XXIII, 6; Dan., XIII, 8; Gal., V, 17. C'est ce qui fait dire à David : « J'ai été conçu dans l'iniquité et ma mère m'a engendré dans le péché. » Ps. LI (L), 7. Même les plus saints en ressentent les effets. Rom., VII, 15-21. A plus forte raison, les impies et ceux qui vivent selon les principes purement naturels succombent-ils à ses assauts. Job, XX, 12; Eccli., XXXVI, 24; Joa., VIII, 44; Rom., I, 24, 27; VI, 12, XIII, 14; Gal., V, 24; Eph., II, 3; Col., III, 5; I Thes., IV, 5; I Tim., VI, 9; II Tim., II, 22; III, 6; Jacob., IV, 1-3; I Pet., I, 14; II, 11; IV, 2, 3; II Pet., II, 18; Jud., 18, etc. Saint Jean répète que tout ce qui est dans le monde, convoitise de la chair, convoitise des yeux, orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais du monde lui-même, I Joa., II, 16, et saint Paul enseigne que la loi ancienne, au lieu de triompher de cette concupiscence, n'a fait que l'exciter davantage en multipliant devant elle les obstacles. Rom., VII, 7, 8. — 4° Aussi est-il recommandé fréquemment de combattre ou de fuir tout ce qui peut favoriser la concupiscence et les mauvais désirs et porter l'homme à commettre le mal. Eccli., XVIII, 30, 31; I Cor., X, 6; Gal., V, 16; II Pet., I, 4, etc. — 5° Il est à remarquer cependant que le siège du mal est surtout dans l'âme qui, par ses volontés et ses intentions mauvaises, communique la malice aux actes extérieurs. Matth., XV, 18-20; Marc., VII, 20-23; Tit., I, 15.

III. CONDUITE A L'ÉGARD DU MAL MORAL. — 1° Le mal moral, quelle que soit sa forme, offense toujours Dieu directement, Ps. LI (L), 6, non seulement quand il se présente à l'état d'acte extérieur, Deut., XIII, 5; XVII, 7, 12; XIX, 19; XXI, 21, etc., mais alors même qu'il n'est encore qu'à l'état de pensée ou de désir consentis. Matth., V, 28; XII, 35; Marc., VII, 23; Luc., VI, 45, etc. Il est par là même radicalement opposé à la charité, Rom., XIII, 10; XVI, 19; I Cor., XIII, 5; III Joa., 11, etc., et funeste à l'homme. Jer., II, 19. — 2° De là pour l'homme un premier devoir, celui de demander à Dieu de le protéger contre le mal et ses conséquences. Matth., VI, 13; Joa., XVII, 15; II] Thes., III, 3. — 3° L'homme doit ensuite savoir distinguer le bien d'avec le mal, Heb., V, 14, ce dont sont incapables les petits enfants, Deut., I, 39; Is., VII, 15, 16; choisir entre le bien et le mal, Deut., XXX, 15; se détourner du mal, Job, I, 1, 8; II, 3; XXVIII, 28; Ps. XXXIV (XXXIII), 15; Prov., III, 7; XIV, 16; XVI, 6; Eccli., IV, 23; I Cor., V, 13; I Pet., III, 11, etc.; ne pas faire le mal, même pour procurer le bien, Rom., III, 8; ne pas rendre le mal pour le bien, Gen., XLIV, 4; I Reg., XXV, 21; Ps. XXXVIII (XXXVII), 21; Prov., XVII, 13; XXXI, 12; Jer., XVIII, 20; I Mach., XVI, 17; etc., ni même le mal pour le mal, Ps. VII, 5; Prov., XX, 22; Rom., XII, 17; I Thes., V, 15; I Pet., III, 9, etc.; mais vaincre le mal par le bien, Matth., V, 44; Luc., VI, 27, 33-35; Rom., XII, 21; I Pet., II, 15, à l'exemple du divin Sauveur. I Pet., II, 23; III, 18.

II. MAL PHYSIQUE (hébreu : *râʿâh, ʾâvén, yegîaʿ, keʾib, makʾôb, ʿâmâl, ʿiṣṣâbôn;* Septante : τὸ κακόν, ὀδύνη; Vulgate : *malum, miseria, calamitas, dolor*), souffrance qui, sous différentes formes, atteint à la fois l'âme et le corps.

I. SON ORIGINE. — 1° La Sainte Écriture rattache le mal physique au mal moral comme conséquence. Dieu déclare aux premiers parents que s'ils désobéissent, en touchant au fruit défendu, si par conséquent ils commettent le mal moral, ils mourront. Gen., II, 17; III, 3. Quand le péché est commis, Dieu annonce à la femme que la douleur accompagnera sa grossesse et son enfantement, et à l'homme que la fatigue et la peine se joindront à son travail, nécessaire à sa vie, et que la mort viendra pour lui ensuite. Gen., III, 16-19. Ainsi dans le principe, « ce n'est pas Dieu qui a fait la mort et il ne prend pas plaisir à la perte des êtres qui ont la vie. Il a fait tous les êtres pour qu'ils vivent et tout ce qui est venu au monde, pour se conserver. Il n'y a dans

ces êtres aucun principe funeste d'anéantissement, il n'y a pas sur la terre de domination de l'Adès. Car la justice est immortelle (tandis que par l'injustice s'acquiert la mort). Ce sont les impies qui l'ont appelée du geste et de la voix. » Sap., I, 13-16. — « 2° Quand on sème l'injustice, on en récolte les fruits, » Job, IV, 8; Prov., XXII, 8, et « le malheur poursuit les pécheurs ». Prov., XIII, 21. Cette conséquence est constamment rappelée, surtout dans l'Ancien Testament, sous forme tantôt de menace, tantôt d'axiome, tantôt d'explication des faits historiques. Deut., XXXI, 17, 29; XXXII, 23; Jud., III, 7, 8, 12; IV, 2; VI, 1; II Reg., XII, 9, 11; III Reg., IX, 9; XXI, 20, 21; II Par., VII, 22; XXXIV, 24, 25; II Esd., XIII, 18; Ps. VII, 15, 16; Sap., XIV, 27; Eccli., III, 29; Is., III, 11; Jer., II, 3; XI, 11; Dan., IX, 13; I Mach., I, 12; Rom., II, 9; I Tim., VI, 10, etc. — 3° De là vient que toute vie humaine est visitée par le mal physique, soit à cause des péchés de la race, soit à cause des fautes personnelles. Le vieux Jacob dit au pharaon d'Égypte : « Les jours des années de ma vie ont été peu nombreux et mauvais. » Gen., XLVII, 9. Job dit aussi que le sort de l'homme sur la terre est celui du soldat et du mercenaire, Job, VII, 1, que sa vie est courte et remplie de misères. Job, XIV, 1, 2. Le Psaume XC (LXXXIX), 7-10, exprime avec énergie la même idée. L'Ecclésiaste, II, 23, constate que, pour l'homme qui a travaillé avec sagesse et succès, « tous ses jours ne sont que douleur et son lot n'est que chagrin. » Jérémie, XX, 18, exhale la même plainte : « Pourquoi suis-je sorti du sein de ma mère afin de voir la souffrance et la douleur? » — 4° Au temps de Notre-Seigneur, il circulait parmi les Juifs une opinion d'après laquelle le mal physique qu'on apporte en naissant, la cécité, par exemple, pouvait être la conséquence soit de péchés commis par les parents, soit de ceux que l'âme elle-même aurait commis dans une vie antérieure ou du moins dans le sein de la mère. Joa., IX, 2. Saint Jérôme, *Epist.,* CXXX, *ad Demetriad.,* 16, t. XXII, col. 1120, dénonce comme une impiété originaire d'Égypte et d'Orient la théorie qui prétend que « les âmes, jadis dans les régions célestes, ont été condamnées à cause d'anciennes fautes et comme ensevelies dans des corps humains, de sorte qu'en cette vallée de larmes nous ne faisons que subir la peine de péchés antérieurs ». Les rabbins du Talmud et ceux du Sohar croyaient à cette préexistence des âmes et ne le faisaient que d'après la tradition de leurs devanciers. Cf. Franck, *La Kabbale,* Paris, 1843, p. 177. Notre-Seigneur déclare formellement que l'infirmité de l'aveugle-né n'a pour cause ni ses péchés, ni ceux de ses parents. Joa., IX, 3. Il suit de là que si, en général, le mal physique est la conséquence du mal moral, et que si, comme l'expérience le prouve, la cause de bien des infirmités doit être attribuée à l'atavisme, on n'a pas le droit de conclure de l'existence d'un mal physique à une culpabilité personnelle ou à celle des parents. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 299, 464.

II. SES RAISONS D'ÊTRE. — 1° Bien que, pour l'humanité en général, la raison d'être du mal physique s'explique par son caractère originel de châtiment, on ne manqua pas d'observer, dans la répartition des souffrances et des épreuves de toute nature, des inégalités et des injustices apparentes qui constituaient un problème difficile à résoudre pour la raison humaine, et dont cependant les âmes religieuses cherchaient à justifier la Providence. Pourquoi tant de maux frappent-ils l'homme de bien? Le Seigneur n'avait-il pas promis très formellement à l'Israélite, en retour de sa fidélité, toutes les bénédictions temporelles pour lui, sa famille, ses troupeaux et son sol, Deut., XXVIII, 2-14; XXX, 4-10, tandis que les calamités, les maladies, les épreuves de toute sorte, la mort violente, devaient être le salaire de la méchanceté des actions? Deut., XXVIII, 15-68; XXX, 17, 18. D'autre part, ne voit-on pas souvent les méchants prospérer, échappant ainsi à l'épreuve et à la peine qui devraient être, semble-t-il, la conséquence naturelle de leur impiété? De là un scandale perpétuel, dont un descendant d'Asaph s'est fait l'écho en ces termes :

J'enviais le bonheur des méchants
En voyant la paix des impies.
Ils sont sans tourments jusqu'à la mort,
A leurs corps demeure ta vigueur.
Exempts des souffrances humaines,
Ils ne sont point frappés comme les autres...
Et l'on dit : Dieu y fait-il attention?
Le Très-Haut en a-t-il connaissance?
Voilà ce que sont les méchants :
Toujours heureux, croissant en richesses!
En vain donc mon cœur reste pur,
Et mes mains demeurent innocentes.
Chaque jour je suis frappé,
Dès le matin, c'est l'épreuve

Ps. LXXIII (LXXII), 3-14.

2° Le livre de Job est consacré tout entier à débattre le problème et à en chercher la solution. Job, accablé d'épreuves subites, formellement attribuées par le livre sacré à la malice de Satan, qui agit avec la permission de Dieu, se soumet humblement à la volonté divine : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté; comme il a plu au Seigneur, ainsi soit fait; le nom du Seigneur soit béni! » Job, I, 21, et il répond à sa femme, moins patiente que lui : « Si nous avons reçu les biens de la main de Dieu, pourquoi n'en recevrions-nous pas les maux? » Job, II, 10. Ainsi le saint homme, bien que conscient de sa justice, ne songe point à incriminer la Providence; il accepte le mal physique comme une chose qui vient de Dieu même, sans en chercher l'explication. Mais arrivent ses trois amis, qui soutiennent successivement qu'il n'y a de malheureux que les méchants, Job, IV, 8, 9; V, 3-5, que Job et ses fils ont dû être gravement coupables, Job, VIII, 3-4, que lui-même est encore traité avec plus d'indulgence qu'il ne mérite, Job, XI, 6, que l'impie est nécessairement frappé par Dieu, Job, XV, 20-35; XVIII, 5-21; XX, 5-29, qu'enfin pour être ainsi traité, Job a dû commettre tous les crimes. Job, XXII, 5-10. Le saint homme se défend en disant que Dieu peut l'éprouver même sans sujet, puisqu'il est le souverain maître, Job, IX, 17, qu'il frappe l'innocent aussi bien que l'impie, Job, IX, 22, qu'il faut avoir confiance en lui, malgré ses rigueurs, Job, XIII, 15, que lui-même est assuré qu'au jour de la résurrection, il trouvera en Dieu le vengeur de son innocence, Job, XIX, 25-27, qu'enfin le bonheur indéniable des impies ôte toute leur valeur aux assertions de ses amis. Job, XXI, 7-15. Eliu intervient alors pour expliquer que l'épreuve détourne l'homme du mal et le préserve de l'orgueil, Job, XXXIII, 17, 27-30, que Job a certainement des fautes à expier, Job, XXXIV, 36, 37, et qu'il doit en appeler à la miséricorde de Dieu. Job, XXXVI, 7-16. Dans la théophanie qui termine la discussion, c'est surtout la majesté et la toute-puissance divines qui sont mises en lumière. L'homme n'a qu'à se taire en face de son maître souverain. Dieu atteste cependant que Job a raison contre ses amis, Job, XLII, 7, et il lui rend les biens dont il a été momentanément privé. Cf. JOB, t. III, col. 1571-1574; Lesêtre, *Le livre de Job,* Paris, 1886, p. 19-22. Il résulte de cette analyse que, pour l'auteur du livre, le mal physique atteint l'innocent lui-même, qu'il l'aide à expier ses propres fautes et le prémunit contre le mal moral, mais qu'en somme Dieu, dans sa souveraine sagesse, n'a pas révélé à l'homme la solution totale du mystère de la souffrance. — 3° Dans les Psaumes, la question est surtout envisagée au point de vue de la prospérité des impies, qui s'effondre à un moment donné. Voir IMPIE, t. III,

col. 846-847. Il est cependant noté que Dieu n'est pas insensible aux afflictions de ses serviteurs :

> Jéhovah est près de ceux qui ont le cœur brisé,
> Il secourt ceux qui ont l'esprit affligé.
> Les afflictions du juste sont nombreuses,
> Mais Jéhovah le délivre de toutes.
>
> Ps. XXXIV (XXXIII), 19-20.

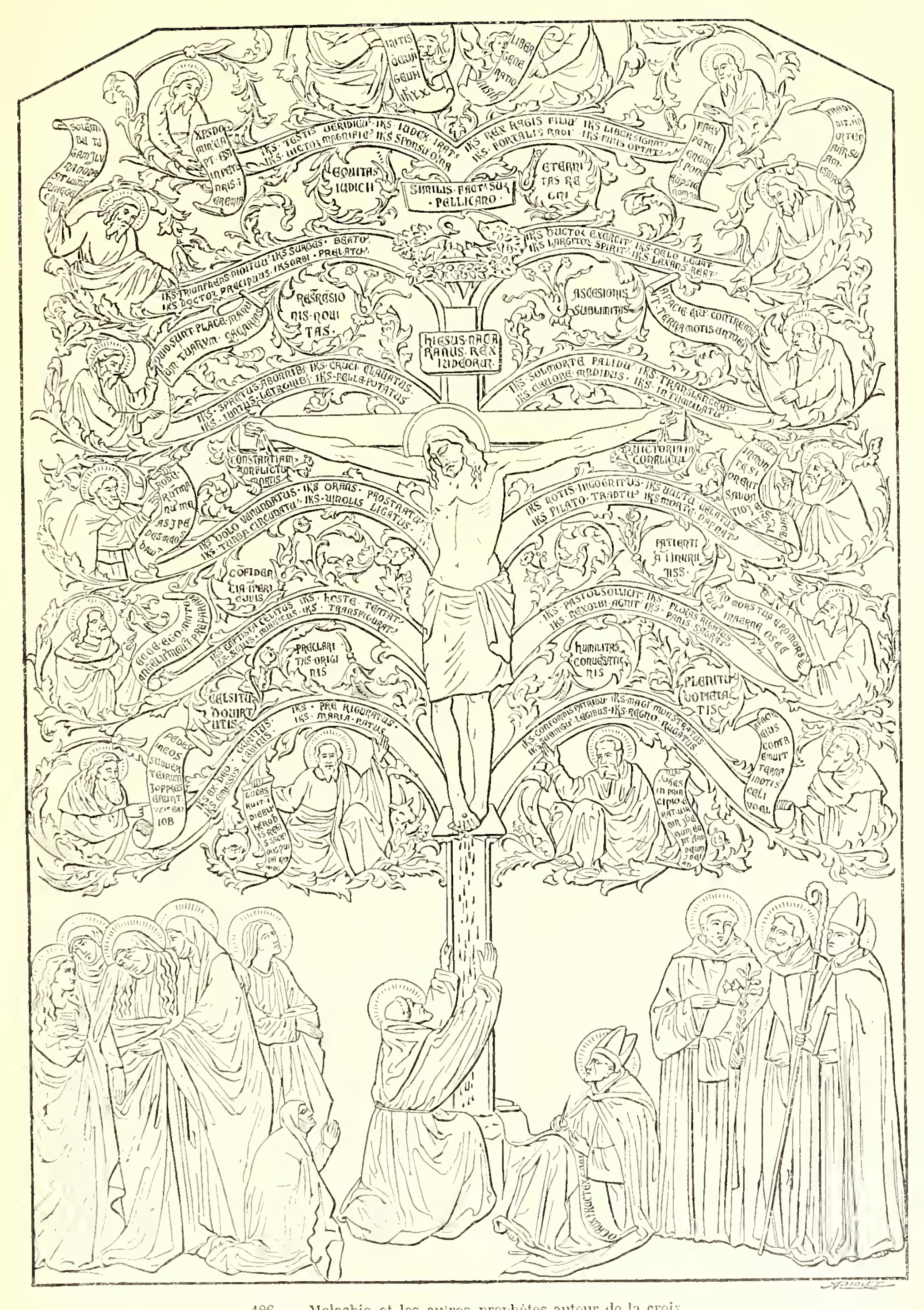
L'auteur du Psaume CXIX (CXVIII), 25, 28, 50, 67, 71, 75, 87, 107, 143, 153, est un juste qui accepte l'épreuve en expiation de ses fautes et avec confiance en la bonté de Dieu. — 4° Au livre de Tobie, III, 21, il est dit que la couronne vient après l'épreuve, la délivrance après la tribulation et la miséricorde après la correction. L'ange Raphaël présente même l'épreuve comme une nécessité pour celui qui plaît à Dieu. Tob., XII, 13. L'Ecclésiastique, XXVII, 6, dit que la tribulation sert à éprouver les justes. D'autres passages promettent la protection de Dieu contre le mal. Ps. XXIII (XXII), 4; XCI (XC), 10; CXXI (CXX), 7; Sap., XVI, 8; Eccli., XXXIII, 1. Mais toutes ces remarques des auteurs sacrés ne dépassent pas les horizons du temps. On ne cherche pas dans la pensée de l'autre vie l'explication des épreuves de la vie présente. Il ne pouvait en être autrement pour un peuple chez qui la notion de la vie future n'a atteint que tardivement son complet développement. — 5° L'auteur de la Sagesse, voisin des temps évangéliques, a sur la raison d'être du mal physique des idées qui tranchent totalement avec celles des écrivains précédents. Il représente les justes en proie à l'épreuve et victimes de la persécution des impies. « Aux yeux des hommes, ils ont enduré des tourments, mais leur espérance est pleine d'immortalité. Pour quelques vexations, ils auront de multiples avantages; c'est Dieu qui les a éprouvés et les a trouvés dignes de lui. » Sap., III, 4, 5. Au jugement de Dieu, après la mort, « les justes se lèveront avec une fière attitude contre ceux qui les auront persécutés... Ils vivront éternellement, car le Seigneur leur réserve la récompense et le Très-Haut garde leur souvenir; ils auront en partage le glorieux royaume. » Sap., V, 1, 16, 17. C'est donc dans l'autre vie qu'il faut attendre la compensation des maux qui frappent les justes en celle-ci. Dès lors le mal physique n'est plus seulement une expiation du péché, un préservatif contre le mal moral, une épreuve qu'il faut accepter comme venant d'un Maître avec lequel il n'y a pas à discuter; c'est encore un moyen que Dieu ménage au juste pour lui faire gagner le bonheur de l'autre vie.

III. D'APRÈS L'ÉVANGILE. — 1° Notre-Seigneur, en face de ceux qui souffrent, fait allusion aux diverses raisons d'être du mal physique énoncées dans l'Ancien Testament. Le mal moral est la première cause du mal physique; aussi le Sauveur remet les péchés au paralytique avant de le guérir, Matth., IX, 2, 6; Marc., II, 5, 11; Luc., V, 20, 24, et il dit à l'infirme de Bethesda : « Sois guéri et ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive pire. » Joa., V, 14. — 2° Dans le livre de Job, Satan apparaît comme l'instigateur du mal physique; l'Évangile montre une foule de pauvres gens rendus malades ou infirmes par les démons, voir DÉMONIAQUES, t. II, col. 1374-1377, « molestés par les démons, » Luc., VI, 18, et une pauvre femme liée par Satan durant dix-huit ans. Luc., XIII, 16. — 3° La souffrance est une épreuve destinée à manifester la valeur morale de l'homme; Notre-Seigneur parle de ceux qui ne se tirent pas à leur honneur de cette épreuve, et qui se détournent à l'approche de la persécution. Matth., XIII, 21; Marc., IV, 17. — 4° Le Seigneur se félicitait de la fidélité de Job au milieu des adversités qui l'accablaient, Job, II, 3; de même c'est pour procurer la gloire de Dieu que l'aveugle-né et Lazare ont été frappés. Joa., IX, 3; XI, 4. — 5° Les compensations promises au livre de la Sagesse sont expressément confirmées par le Sauveur dans la parabole de Lazare et du mauvais riche : « Tu as reçu les biens dans ta vie et Lazare les maux : maintenant il est consolé et toi dans les tourments. » Luc., XVI, 25. — 6° Ce qui est propre à l'Évangile, c'est la béatitude promise à ceux qui pleurent et qui souffrent persécution, Matth., V, 10-12; Luc., VI, 22, 23; c'est l'annonce de la persécution faite aux Apôtres comme celle d'une condition normale pour remplir leur ministère, Matth., X, 17; Joa., XV, 20; c'est l'obligation pour chacun de porter sa croix. Matth., XVI, 24; Marc., VIII, 34; Luc., IX, 23. Du reste, le Sauveur lui-même montre par son exemple l'usage qu'il faut faire du mal physique. Il réalise à la lettre la prophétie d'Isaïe, LIII, 3, 4, sur l'homme de douleur qui porte nos souffrances et se charge de nos maux, et après avoir passé par toutes les épreuves et par la mort volontaire, il déclare que le « Christ a dû souffrir ainsi pour entrer dans sa gloire ». Luc., XXIV, 26. De là, résulte pour le chrétien la nécessité de supporter, parfois de désirer et même de rechercher le mal physique, sous forme de pénitence volontaire, non seulement pour expier ses fautes, mais encore pour se rapprocher du Sauveur en l'imitant et arriver au ciel à sa suite. Voir MORTIFICATION.

IV. D'APRÈS LES APÔTRES. — 1° Les Apôtres comprirent l'enseignement du divin Maître, et, battus de verges, « ils furent joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir l'outrage pour le nom de Jésus. » Act., V, 40, 41. Paul et Barnabé enseignaient aux fidèles de Lystre, d'Icone et d'Antioche que « c'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le royaume de Dieu ». Act., XIV, 21. — 2° Saint Paul déclare que les maux physiques, de quelque nature qu'ils soient, ne pourront jamais le séparer de l'amour de Jésus-Christ. Rom., VIII, 35. Il surabonde de joie en les souffrant, II Cor., VII, 4, et dit que les souffrances du temps, courtes et légères, valent au chrétien une incomparable gloire dans le ciel. II Cor., IV, 17. Cf. Apoc., VII, 14. H. LESÊTRE.

1. MALACHIE (hébreu : *Male'âkî*, « messager, envoyé; » Septante : Μαλαχίας; Vulgate : *Malachias*), un des douze petits prophètes et le dernier de l'Ancien Testament dans l'ordre des temps (fig. 186).

I. LE NOM DU PROPHÈTE. — Malachie est-il le vrai nom du prophète ou n'est-il qu'un nom symbolique? Ces deux opinions ont eu des partisans. 1° Quelques-uns soutiennent que Malachie n'est qu'un nom symbolique, 1. parce qu'il n'est mentionné nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament : ni dans le livre d'Esdras, qui parle pourtant, I Esd., V, 1; VI, 14, d'Aggée et de Zacharie, ni dans Néhémie, ni dans l'Ecclésiastique; il est vrai que l'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 12, fait l'éloge « des douze (petits) prophètes »; mais on prétend qu'il compte dans leur nombre, à la place de Malachie, Esdras qui n'est pas nommé ailleurs. — 2. Le nom, qui signifie : « mon messager, » « mon envoyé, » peut avoir été emprunté à Mal., III, 1, où il s'agit de saint Jean-Baptiste. — 3. Les Septante, Mal., I, 1, ont pris Malachie pour un nom commun et traduit : « [Proposition du discours du Seigneur sur Israël] *par son ange*, ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ » (*mal'âkû* pour *male'âkî*). — 4. Une tradition juive, consignée dans le Targum, identifie Malachie avec Esdras : « ...par Malachie, *nom par lequel on désigne Esdras le scribe.* » Cf. S. Jérôme, *Prol. in Mal.*, et *In Mal.*, III, 7, t. XXV, col. 1541-1542, 1569. — 5. Plusieurs commentateurs, Rupert, Calmet, Ribera, Vitringa, Hengstenberg, Reuss, se sont aussi ralliés à cette opinion. Voir Trochon, *Les petits prophètes*, in-8°, Paris, 1883, p. 496; Knabenbauer, *In Proph. minores*, 1886, t. II, p. 410; Talmud, *Baba Megillah*, XV, 1. — Mais elle est rejetée avec raison par le plus grand nombre des commentateurs anciens et modernes. — 1. Si Esdras était l'auteur de cette prophétie, on ne voit pas pourquoi il aurait caché son nom. — 2. Tous les noms propres



186. — Malachie et les autres prophètes autour de la croix.

D'après une fresque attribuée à Giotto. Malachie est le cinquième des prophètes, à gauche, avec cette prophétie : *Ecce ego mitto angelu[m] meu[m[et præparabit [viam ante faciem meam]*. Mal., III, 1.

hébreux, Abdias, Osée, etc., ont une signification; par conséquent la signification du nom « Malachie » ne peut être une raison pour n'y voir qu'un symbole, pas plus que dans les noms d'Abdias et d'Osée. Cf. Trochon, *Les petits prophètes,* p. 497; Driver, *Introduction,* p. 356. — 3. Si le nom de Malachie n'est mentionné nulle part ailleurs dans la Bible, il ne faut pas en être surpris, car d'autres noms sont dans le même cas; et il est le dernier des prophètes. — 4. Toutes les autres prophéties portant le nom réel de leur auteur, on doit admettre qu'il en est de même pour le douzième des petits prophètes.

2° L'étymologie du nom, « messager, envoyé, » a été expliquée de deux manières : les uns pensent que ce nom est de ceux qui en hébreu sont formés avec le suffixe *î* comme radical, tels que : Garmi, I Par., IV, 19; Gaddi, Num., XIII, 12; Ezri, Jud., VI, 11, 24; VIII, 32; I Par., XXVII, 26; Ozni, Num., XXVI, 16; dans ce cas le nom signifierait simplement « messager, envoyé ». Cf. L. Reinke, *Der Prophet Malachi,* Giessen, 1856, p. 187; Olshausen, *Lehrbuch der hebr. Sprache,* p. 413. D'autres croient que « Malachie » est une abréviation de *Male'akiâh,* « messager de Jéhovah; » la Bible nous fournit d'autres exemples de ces abréviations : Zabdi, Jos., VII, 1, 17, 18; I Par., VIII, 19, est écrit Zabdias; I Par., XXVII, 27; Abi, IV, Reg., XVIII, 2, est écrit Abia, II Par., XXIX, 1; Abdi, I Par., VI, 44; II Par., XXIX, 12, devient Abdias, III Reg., XVIII, 3, 5, 6, 7, 16, etc.; Uri, Exod., XXXI, 2, etc., devient Urias, II Reg., XI, 3, 9, etc.; c'est ainsi du reste que durent lire les Septante, puisqu'ils ont la forme pleine : Μαλαχίας, au lieu de Μαλαχί. — La traduction des Septante, Mal., I, 1 : ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ, a porté certains Pères à désigner le prophète Malachie par le nom « ange »; ainsi Tertullien, *Adv. Jud.,* 5, t. II, col. 608; S. Augustin, *De civ. Dei,* XX, 25, t. XLI, col. 699; S. Jean Chrysostome, *In Heb. Hom. XIV,* t. LXIII, col. 114, mais c'est une pure appellation honorifique : « Il est appelé ange parce que c'est la signification de son nom, dit saint Cyrille d'Alexandrie, *In Mal.,* Proœm., t. LXXII, col. 272, et comme il a annoncé à Israël des oracles célestes et inspirés de Dieu, il peut bien être appelé ange. »

II. Époque a laquelle a vécu Malachie. — 1° *Malachie est contemporain d'Esdras et de Néhémie.* — Presque tous les exégètes sont d'accord sur ce point; la critique interne nous fournit des indices assez concluants: 1. La prophétie de Malachie a été écrite après la captivité, à l'époque où la Judée était une province persane; il est en effet question du « gouverneur », *péḥâh,* Mal., I, 8; cf. II Esd., V, 14; XII, 26; Aggée, I, 1. — 2. Le temple était reconstruit, Mal., I, 10; III, 1. — 3. Les abus, signalés par Malachie : alliances avec les femmes étrangères, négligence du peuple à payer les dîmes, sont aussi dénoncés par Esdras et Néhémie. I Esd., IX, 2; X, 3, 16-44; II Esd., X, 30, 32-39; XIII, 4-13, 15-17, 23-29.

2° *L'époque précise.* — Sur ce point il règne beaucoup d'opinions : certains auteurs pensent que Malachie écrivit avant l'arrivée d'Esdras en Judée, en 458 avant J.-C.; Schegg soutient qu'il prophétisa après le premier séjour de Néhémie à Jérusalem et la 32e année du roi Artaxerxès Longue-Main; d'autres se prononcent pour l'intervalle entre le premier et le second séjour de Néhémie à Jérusalem; enfin d'autres croient qu'il prophétisa quelque temps après Néhémie. Cf. Knabenbauer, *In Proph. minores,* II, p. 413. Nous ne pouvons qu'établir la date qui paraît la plus probable : 1. Comme nous l'avons déjà remarqué, Malachie prophétisa à une époque où le temple était construit, et le culte fonctionnait régulièrement. Mal., I, 7-10; II, 12-13; III, 1, 10. — 2. Malachie semble avoir prophétisé en l'absence de Néhémie : en effet, on voit, Mal., I, 8, qu'on offrait des dîmes au gouverneur; or, Néhémie, pendant douze ans, ne mangea pas les dîmes dues au gouverneur; II Esd., V, 14-15; bien plus lui-même fit beaucoup de largesses au peuple; ℣. 18; donc Mal., I, 8, ne vise pas Néhémie, mais un autre gouverneur établi par les Perses; de plus, on s'explique qu'en l'absence de Néhémie, il ait pu s'introduire les abus signalés par Malachie; enfin après son second retour à Jérusalem, Néhémie, comme nous l'avons déjà vu, reprend les mêmes abus que Malachie. Ces inductions nous conduisent à conclure que Malachie prophétisa après la 32e année d'Artaxerxès Longue-Main, alors que Néhémie se trouvait à la cour du roi des Perses : « L'auteur a vécu à une époque où il n'était plus nécessaire de prémunir les esprits faibles contre les séductions du polythéisme. Il est encore question d'égarements moraux, mais la principale préoccupation du prophète, ce sont les transgressions relatives à la partie plus ou moins matérielle de la loi mosaïque, nous dirions volontiers les délits politiques. L'organisation de la hiérarchie, le paiement des redevances, l'observation régulière des rites, et la séparation plus stricte d'avec l'étranger, étaient devenus la base de l'ordre des choses établi dès avant la fin du premier siècle après la restauration du Temple. Car c'est bien à cette époque que nous devons rapporter la composition de cet opuscule. Il n'y a pas de doute : le Temple dont Aggée et Zacharie avaient poussé les travaux, existait maintenant, et son culte est censé fonctionner régulièrement. La loi était connue et promulguée, car il y est fait allusion en plusieurs endroits. Mais le peuple, pauvre et découragé, parce que les promesses dont on l'avait nourri ne s'étaient pas accomplies, se montrait exact à remplir ses devoirs religieux, qui... consistaient... à entretenir la caste sacerdotale, à laquelle, si nous ne nous trompons fort, notre anonyme appartenait lui-même. On est surtout frappé de l'identité des plaintes consignées dans son écrit au sujet des dîmes et des mariages mixtes, avec celles que formule, avec non moins d'énergie, le gouverneur Néhémie dans ses mémoires... Ces différentes données nous portent à placer la rédaction du livre après la promulgation de la loi par Esdras, et avant le dernier séjour de Néhémie à Jérusalem. On pourrait même faire valoir en faveur de cette hypothèse la circonstance que l'auteur parle d'un gouverneur, de manière que ce que Néhémie dit de lui-même, semble prouver qu'il s'agit de quelqu'un d'autre. » Reuss, *Les prophètes,* t. II, p. 382-383.

III. Malachie dans la légende. — L'Écriture ne nous apprend rien sur la vie de Malachie en dehors de sa prophétie. La légende a essayé de suppléer à cette lacune. Le Pseudo-Épiphane, *De vit. prophet.,* 22, t. XLIII, col. 412-413, dit que Malachie était de la tribu de Zabulon et qu'il naquit dans le territoire de cette tribu, après la captivité de Babylone, à Sopha (Σοφᾶ, d'après d'autres manuscrits, Σωχᾶ et Γοφᾶ, col. 419). Il était d'une grande beauté et se fit aimer du peuple par la douceur de ses manières. Il mourut jeune et fut enterré dans le tombeau de ses ancêtres. Tous ces détails sont de pures inventions. Le martyrologe mentionne la fête de saint Malachie au 14 janvier. V. Ermoni.

2. MALACHIE (LE LIVRE DE). — I. Division et analyse. — On a proposé diverses divisions. Cf. Trochon, *Les petits prophètes,* p. 499. On peut le partager en trois sections : 1° *Première section,* I, 2-II, 9. Cette section nous représente Dieu comme un Père plein d'amour et comme le gouverneur de son peuple; comme les Juifs accusent Dieu de ne pas les aimer, Dieu leur répond et leur rappelle ce qu'il a fait pour eux en préférant Jacob à Esaü, I, 2-5; il accuse les prêtres de négliger le culte divin, ℣. 4-9, et annonce un sacrifice plus pur et universel, ℣. 10-11; nouvelles accusations contre les prêtres, I, 12-II, 2. Dieu parle de l'alliance faite avec Lévi et en indique la nature et les caractères, II, 3-7; le prophète montre comment les prêtres ont rompu cette

alliance, ℣. 8-9. — 2° *Seconde section,* II, 10-16. Cette section représente Dieu comme le Dieu suprême et unique et comme le Père d'Israël : il blâme le peuple à cause de sa facilité à contracter des alliances avec des femmes étrangères, ℣. 10-12, et à recourir au divorce, ℣. 13-16. — 3° *Troisième section,* II, 17-IV. Cette section représente Dieu comme le juge équitable et définitif de tous les hommes : les Juifs accusent Dieu d'injustice, II, 17; le prophète prédit l'avénement du Messie, III, 1-4; il punira les Juifs et principalement les Lévites, ℣. 5-6; le prophète blâme ceux qui fraudent les dîmes et les offrandes sacrées, ℣. 7-12; il reprend les Juifs qui se plaignent que Dieu ne punisse pas les méchants, ℣. 13-15, et annonce que la justice divine séparera les bons des méchants, III, 16-IV, 3; il les exhorte à observer la loi de Moïse, ℣. 4, et annonce la venue d'Élie et le jour terrible du Seigneur, ℣. 5-6.

II. Authenticité et canonicité. — 1° Il n'y a aucune raison de refuser à Malachie la composition de la prophétie qui porte son nom; et l'authenticité n'en a jamais été sérieusement contestée. — 2° La canonicité en est prouvée : 1. Par la tradition juive : *a*) le livre de Malachie a été traduit par les Septante; *b*) l'Apocryphe IV Esd., I, 40, range Malachie au nombre des prophètes; *c*) ce livre a toujours fait partie du canon juif. — 2. Par les citations du Nouveau Testament; Matth., XI, 10; XVII; 10-11; Marc., I, 2; IX, 10; Luc., I, 17; VII, 27; Rom., IX, 13. — 3. Par la tradition chrétienne. Voir Canon, t. II, col. 144-168.

III. Style et langue. — Le style de Malachie est clair, simple et concis, quoiqu'il n'ait point l'élévation et l'enthousiasme des grands prophètes, d'un Isaïe ou d'un Jérémie. La langue est aussi assez pure et soignée, vu l'époque où écrit le prophète; on trouve cependant dans ce livre un certain nombre de mots et de formes particulières; en voici la liste : I, 1, *ṭanôṭ,* pour *ṭanîm,* « dragons; » I, 4, *rušaš,* « appauvris; » I, 5, la combinaison *mêʿal le,* « de dessus le; » I, 10, 11, 13; II, 13; III, 4, *minḥâh,* signification toute spéciale; I, 12; *gâʾal* dans le sens de « souiller »; *ibid., nîb,* « fruit, » « revenu; » I, 14, *mošḥaṭ,* « corrompu; » II, 9, *kefî ʾăšér,* « comme qui; » II, 11, *baṭ ʾêl nêkār,* « fille d'un dieu étranger; » II, 12, *ʿêr ve-ʿonêh,* « vigilant et répondant; » II, 14, *ʾêšéṭ berîṭ,* « femme de l'alliance; » II, 16, le participe irrégulier, *śânê',* « haïssant; » III, 1, *maleʾak berîṭ,* « messager de l'alliance »; III, 2, *bôrîṭ,* « potasse; » III, 5, *ʿôšqê śekar,* « oppressions du salaire; » III, 8, *qâbaʿ,* « ravir; » III, 10, l'expression *ʿad-belî-dây,* « jusqu'à l'abondance; » III, 14, *qedôrannîṭ,* « obscurément; » III, 19, *šorêš ve-ʿânâf,* « racine et branche; » III, 21, *ʿâsas,* « piétiner. » Cf. Packard, *The book of Malachi expounded,* in-8°, Édimbourg (sans date), p. 4; Driver, *Introduction,* 6e édit., p. 358.

IV. Forme littéraire. — La prophétie de Malachie a une forme littéraire tout à fait particulière et nouvelle; c'est une espèce de dialogue entre Dieu et les prêtres ou le peuple. Ce dialogue se déroule d'une manière uniforme; on dirait la méthode scolastique : en premier lieu le prophète établit sommairement, sous forme de sentence, la vérité qu'il désire inculquer; en second lieu il se pose des objections; enfin il énonce de nouveau et démontre la proposition originale; voici quelques exemples de ce procédé : I, 2-3, 6-14; II, 13-14, 17; III, 7, 8, 13-18. A. Köhler, *Die nachexilischen Propheten,* IV, *Maleachi,* Leipzig, 1865, a bien caractérisé cette méthode : « Au lieu d'un développement littéraire du sujet, usuel aux plus anciens prophètes, Malachie emploie une exposition dialectique, par demandes et réponses. Nous avons ici les premières traces de cette méthode d'exposition, qui finit par prévaloir dans les écoles qui surgirent à cette époque. »

V. Le texte. — Le texte original est l'hébreu, un hébreu assez pur, comme nous l'avons déjà vu. C'est un des mieux conservés de l'Ancien Testament. Le peu de variantes qu'on rencontre dans les divers manuscrits est sans importance. Les différences qu'on remarque dans les anciennes versions proviennent de la variété de ponctuation des mêmes mots hébreux. Le texte hébreu n'a que trois chapitres; les Septante, la Peschito et la Vulgate en ont quatre; ces versions commencent un nouveau chapitre avec III, 19, de l'hébreu. Le livre de Malachie se trouve dans toutes les versions importantes.

VI. Prophéties messianiques. — Le livre de Malachie contient deux prophéties messianiques : — 1° *Prophétie eucharistique,* I, 10-11 : Voici la traduction de ce passage :

Je ne prends en vous aucune complaisance,
Dit le Seigneur des armées;
Je ne recevrai point d'oblations de votre main,
Mais du Levant jusqu'au Couchant
Mon nom est grand parmi les Gentils;
En tout lieu on me fait des sacrifices,
Et l'on offre à mon nom une oblation pure,
Parce que mon nom est grand parmi les Gentils,
Dit le Seigneur Dieu des armées.

Cette prophétie annonce deux choses : 1. l'abolition des sacrifices de la loi ancienne; 2. l'institution d'un sacrifice nouveau. Ce sacrifice nouveau ne peut être que l'Eucharistie : *a*) Le mot *minḥah,* « oblation, » qui désigne dans l'ancienne loi les offrandes de grains, de farine, de pain et de vin, est le plus propre à désigner le pain et le vin eucharistiques. — *b*) Cette oblation est *pure;* or dans l'Eucharistie la victime est Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est la sainteté même. — *c*) Cette oblation sera *universelle :* le sacrifice eucharistique est offert partout où existe l'Église; il est donc *catholique* comme l'Église elle-même. — 2° *Prophétie de la venue du Messie,* III, 1-4; IV, 1-5. — Ces deux passages visent le même événement; ils annoncent la venue du Messie et de son précurseur, Jean-Baptiste.

VII. Bibliographie. — Outre les ouvrages cités, cf. S. Éphrem, *Opera,* t. V, p. 312; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Malach.,* t. LXXII, col. 276-364; Théodoret de Cyr, *In Malach.,* t. LXXXI, col. 1986-1988; sur la prophétie de Malachie en particulier, S. Augustin, *De civ. Dei,* XVIII, XXXVI, 3, t. XLI, col. 594; S. Jean Damascène, *De Fide orthod.,* IV, 13, t. XCIV, col. 1149-1152; Reinke, *Commentar,* in-8°, Giessen, 1856; 'T. T. Perowne, dans la *Cambridge Bible for schools,* 1890.

V. Ermoni.

MALADE (hébreu : *davvây;* Septante et Nouveau Testament : ἄῤῥωστος, ἀσθενής, ἀσθενῶν; Vulgate : *æger, ægrotus, infirmus*), celui qui est atteint de maladie. — La Sainte Écriture fait mention spéciale des malades suivants : Jacob, malade de vieillesse, Gen., XLIX, 1; un jeune Égyptien, malade de faim, I Reg., XXX, 13; Amnon, malade seulement par simulation, II Reg., XIII, 6; Abia, le jeune fils de Jéroboam, dont le prophète Ahias perdit la mort, III Reg., XIV, 1, 12; Asa, roi d'Israël, atteint de podagre, II Par., XVI, 12; le fils de la veuve de Sarepta, atteint de langueur et d'anémie, III Reg., XVII, 17; Joram, roi de Juda, atteint d'une horrible dysenterie dont il meurt, II Par., XXI, 19; Ochozias, roi d'Israël, malade à la suite d'une chute, IV Reg., I, 2; Naaman, atteint de la lèpre, dont ensuite hérite Giézi, IV Reg., V, 1, 27; Bénadad, roi de Syrie, dont Élisée annonce la guérison, IV Reg., VIII, 7; Joram, roi d'Israël, malade à Jezraël, IV Reg., VIII, 29; IX, 16; Élisée, atteint de la maladie dont il doit mourir, IV Reg., XIII, 14; Ézéchias, roi de Juda, dont Isaïe prédit la guérison, IV Reg., XX, 1; II Par., XXXII, 24; Is., XXXVIII, 1; Daniel, malade durant plusieurs jours, Dan., VIII, 27; Antiochus, terriblement malade de l'helminthiase à laquelle il succombe, II Mach., IX, 7-21; dans le Nouveau Testament, le fils de l'officier de Capharnaüm,

Joa., IV, 46; la femme courbée depuis dix-huit ans, Luc., XIII, 11; le paralytique de Béthesda, Joa., V, 2; Lazare, qui meurt de sa maladie et que le Sauveur ressuscite, Joa., XI, 2, 4; le boiteux de la porte du Temple, que saint Pierre guérit, Act., III, 2, 7; Tabitha, qui meurt de maladie à Joppé et à laquelle le même apôtre rend la vie, Act., IX, 37, 40; le boiteux de Lystres, guéri par saint Paul, Act., XIV, 7, 9; saint Paul lui-même malade au cours de ses prédications, I Cor., II, 3; Gal., IV, 13; son disciple Timothée, souvent malade, I Tim., V, 23, etc. Voir GUÉRISON, t. III, col. 360, MALADIE, et les articles sur les différentes maladies. H. LESÊTRE.

MALADIE (hébreu : *devây, ḥŏlî, madvéh, maḥaléh, maḥăluyyim, taḥălu'im;* Septante : ἀῤῥωστία, μαλακία, νόσος, ὀδύνη; Vulgate : *ægrotatio, infirmitas* (jamais *morbus*); maladie mortelle : *mâvéṭ*, θάνατος, cf. Apoc., VI, 8; XVIII, 8, *mors;* tomber malade ou être malade : *ḥâlâ', ḥâlâh, mâraṣ, 'ânaš;* ἀῤῥωστέω, ἐνοχλεόμαι, μαλακίζω; *ægrotare, infirmari.* Les écrivains du Nouveau Testament affectent l'emploi presque exclusif des mots ἀσθένεια, *infirmitas*, ἀσθενέω, *infirmari*, ἀσθενῶν, *infirmus*), altération de la santé, soit par des désordres transitoires dans l'organisme, soit par des infirmités permanentes.

I. LA MALADIE CHEZ LES HÉBREUX. — 1° Le climat de la Palestine est généralement très salubre; aussi les maladies étaient-elles assez rares et de courte durée chez les anciens habitants. Tacite, *Hist.*, V, 5, témoigne de la bonne santé dont jouissaient les Juifs. Les maladies avaient pour eux le caractère de châtiment providentiel; car le Seigneur avait déclaré qu'il punirait leur infidélité par la consomption ou phtisie, *šaḥéféṭ*, la fièvre, *qaddaḥaṭ*, Lev., XXVI, 16, l'inflammation, *dalléqêṭ*, la chaleur brûlante, *ḥarḥur*, le dessèchement, *ḥoréb*, Deut., XXVIII, 22, l'ulcère de l'Égypte, *šeḥîn miṣraïm*, sorte de maladie éruptive, les hémorroïdes, *ŏfalîm*, une espèce de lèpre, *gârâb*, la gale, *ḥârês*, Deut., XXVIII, 27, l'ulcère, *šeḥîn*, aux genoux et aux jambes, Deut., XXVIII, 35, enfin les maladies d'Égypte, *madvéh miṣraïm*, et toutes sortes de maux qui ne sont pas énumérés en détail. Deut., XXVIII, 60, 61; cf. VII, 15; Exod., XXIII, 25. Ces maladies d'Égypte sont celles dont Dieu a frappé les Égyptiens au moment du départ des Hébreux, Exod., XV, 26, et en général toutes celles qui étaient endémiques sur les bords du Nil. Les Égyptiens, il est vrai, avaient un pays très sain et se vantaient même d'être « les mieux portants de tous les mortels ». Ils souffraient néanmoins d'un bon nombre de maladies qui travaillent encore leurs descendants, « les ophtalmies, les incommodités de l'estomac, du ventre et de la vessie, les vers intestinaux, les varices, les ulcères aux jambes, le bouton du Nil (maladie cutanée parasitaire), et enfin la « maladie divine « mortelle », le *divinus morbus* des Latins, l'épilepsie. L'anémie, qui ronge un quart au moins de la population actuelle, n'était pas moins répandue qu'aujourd'hui, s'il faut en juger par le nombre des remèdes que les médecins employaient contre l'hématurie qui en est la cause principale. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. I, 1895, p. 215, 217. — 2° En évoquant ainsi les maladies comme châtiments de l'infidélité de son peuple, Moïse ne faisait qu'imiter l'exemple donné, longtemps avant lui, par le roi babylonien Hammourabi. A la fin de son code de lois, celui-ci appelle toutes sortes de malédictions sur celui de ses successeurs qui ne tiendrait pas compte de ses ordonnances. Il le menace, entre autres calamités, d' « une maladie grave, une peste mauvaise, une plaie dangereuse qu'on ne puisse guérir, dont le médecin ignore la nature, qu'on ne puisse calmer par un bandage, d'une morsure de mort, qui ne puisse être arrachée de ses membres ». Un roi kassite du XIIe siècle avant J.-C. menace de même sorte celui qui démolira sa stèle : « Que Gula... lui fasse gagner une maladie incurable! Qu'il répande le sang et la lymphe comme l'eau! » Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, IIe sér., Paris, 1902, p. 130, 164. — 3° Les menaces proférées contre les Israélites infidèles eurent souvent lieu d'être exécutées. Aussi est-il assez fréquemment question de maladies dans la Sainte Écriture. Le caractère de châtiment qui leur était attribué dans beaucoup de cas est confirmé par Notre-Seigneur lui-même, quand il dit au paralytique de Béthesda : « Ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive pire. » Joa., V, 14. Saint Paul assigne comme cause à certaines maladies des chrétiens de son temps la mauvaise réception de la sainte eucharistie. I Cor., XI, 30. D'autre part, Dieu avait promis de punir l'iniquité des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération. Deut., V, 9. C'est ce qui fait que les disciples, en voyant l'aveugle-né, demandent à Notre-Seigneur si sa cécité a pour cause les péchés de ses parents ou les siens. Joa., IX, 2. Elle pourrait avoir pour cause les péchés des parents; quant aux péchés de l'aveugle avant sa naissance, les Juifs en fondaient la possibilité sur la lutte d'Esaü et de Jacob au sein de leur mère, Gen., XXV, 22; Ose., XII, 3, lutte qui ne pouvait impliquer aucune responsabilité morale. Notre-Seigneur enseigne à ses apôtres que la maladie ou l'infirmité peuvent visiter quelqu'un pour une tout autre cause que ses péchés ou ceux de ses parents. Joa., IX, 3; XI, 4.

II. MALADIES OU INFIRMITÉS MENTIONNÉES DANS LA BIBLE. — **Bégayement**, infirmité du bègue, hébreu : *'illêg;* Septante : ψελλίζων; Vulgate : *balbus.* Is., XXXII, 4. Voir t. I, col. 1550.

Cécité, infirmité de l'aveugle, hébreu : *'ivvêr;* Septante : τυφλός : Vulgate : *cæcus.* Exod., IV, 11; Gen., XIX, 11, etc. Voir t. I, col. 1289.

Choléra, dans le sens de colique, Septante : χολέρα; Vulgate : *cholera.* Eccli., XXXI, 23; XXXVII, 33. Voir t. II, col. 715.

Claudication, infirmité du boiteux, *pisséaḥ*, χωλός, *claudus.* Voir BOITEUX, t. I, col. 1842.

Coups et blessures, voir MUTILATION. Lev., XXI, 19, etc. Voir t. I, col. 1842.

Dessèchement d'un membre, Matth., XII, 10; Marc., III, 1; Luc., VI, 6. Voir MAIN et PARALYSIE.

Dysenterie, Luc. : δυσεντερίον; Vulgate : *dysenteria.* II Par., XXI, 14-19; Act., XXVIII, 8. Voir t. II, col. 1517.

Éléphantiasis, Job, II, 7; Deut., XXVIII, 27. Voir t. II, col. 1662.

Épilepsie, mal des lunatiques, σεληνιαζομένοι, *lunatici.* Matth., IV, 24; XVII, 14. Voir LUNATIQUE, col. 417.

Fièvre, hébreu : *qaddaḥaṭ, dalléqêṭ, ḥarḥur;* Septante : πυρετός, ῥῖγος, ἐρεθισμός; Vulgate : *ardor, febris.* Deut., XXVIII, 22, etc. Voir t. II, col. 2234.

Flux, hébreu : *zâb;* Septante : ῥύσις; Vulgate : *fluxus seminis*, nom générique de désordres affectant les organes de la génération, gonorrhée, spermatorrhée, blennorrhée, etc. Lev., XV, 3. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857.

Folie, hébreu : *šiggā'ôn*; Septante : παραπληξία, παραφρόνησις; Vulgate : *amentia.* Deut., XXVIII, 28; Zach., XII, 4. Voir t. II, col. 2301.

Gale, hébreu : *gârâb, ḥérés*, Septante : ψώρα ἀγρία, κνήφη; Vulgate : *scabies, prurigo.* Lev., XXI, 20; Deut., XXVIII, 27. Voir t. III, col. 82.

Gangrène, grec : γάγγραινα ; Vulgate : *cancer.* II Tim., II, 17. Voir t. III, col. 105.

Helminthiase, maladie vermiculaire. Voir t. III, col. 583.

Hémorroïdes, hébreu : *'ofalîm, teḥorîm.* Deut., XXVIII, 27; I Reg., V, 6. Voir t. III, col. 587, et OFALIM.

Hernie, infirmité du *merôaḥ 'éšék*, μόνορχις, *herniosus.* Lev., XXI, 20. Voir t. III. col. 637.

Hydropisie, maladie de l'ὑδρωπικός, *hydropicus.* Luc., XIV, 2. Voir t. III, col. 790.

Impétigo, hébreu : *netéq, yallêfêt ;* Septante : θραῦσμα, λειχήν; Vulgate : *impetigo*. Lev., XIII, 30; XXI, 20; XXII, 22. Voir t. III, col. 844.

Insolation. IV Reg., IV, 18-20; Judith, VIII, 3; Jon., IV, 8. Voir t. III, col. 885.

Jaunisse, hébreu : *yêrâqôn :* Septante : ἴκτερος : Vulgate : *aurugo*. Jer., XXX, 6. Voir t. III, col. 1145.

Lèpre, hébreu : *gârâb, netéq, ṣara'aṭ, šeḥin ;* Septante : λέπρα : Vulgate : *lepra*. Lev., XIII, 2; Num., XII, 10, etc. Voir col. 175.

Lunatiques (Maladie des), épilepsie. Voir col. 417.

Lycanthropie, espèce particulière de folie. Voir t. II, col. 2301, 3°.

Mutilation, voir EUNUQUE, t. II, col. 2044; INCISION, t. III, col. 868; MUTILATION.

Mutisme, infirmité du muet, *'illêm*, μογιλάλος, δύσκωφος, κωφός : Vulgate : *mutus*. Is., XXXV, 6; Matth., IX, 32. Voir MUET.

Paralysie, mal du paralytique, παραλυτικός, *paralyticus*. Matth., IV, 24; VIII, 6, etc. Voir PARALYSIE.

Peste, hébreu : *dèbèr, mâvéṭ, qotèb, rèšef ;* Septante : θάνατος; Vulgate : *pestis, pestilentia*. Exod., V, 3; IX, 3; Deut., XXVIII, 21, etc. Voir PESTE.

Plaie ou blessure, hébreu : *dakkê', maḥaṣ, makkâh, péṣa';* Septante : τραῦμα, πληγή, σύντριμμα; Vulgate : *plaga, vulnus*. Is., I, 6, etc. Voir PLAIE.

Podagre. maladie qui a son siège dans les pieds. III Reg., XV, 23. Voir PODAGRE.

Possession, comportant des maladies causées ou aggravées par la présence du démon. Voir DÉMONIAQUES, t. II, col. 1374.

Surdité, infirmité du sourd, *hêrês*, κωφός, *surdus*. Exod., IV, 11, etc. Voir SOURD.

Teigne, hébreu : *netéq, saffaḥaṭ ;* Septante : θραῦσμα; Vulgate : *pustula, macula*. Lev., XIII, 2, 30, 37, etc. Voir TEIGNE.

Ulcère, hébreu : *šeḥîn ;* Septante : ἕλκος; Vulgate : *ulcus*, Exod., IX, 9, 11; Lev., XIII, 18-20, etc. Voir ULCÈRE.

III. DEVOIRS IMPOSÉS A L'OCCASION DE LA MALADIE. — Il est recommandé de recourir à Dieu par la prière dans la maladie. Eccl., XXXVIII, 9. Dieu vient particulièrement en aide au malade qui a eu le souci des pauvres. Ps. XLI (XL), 4. C'est un devoir de visiter les malades, Eccli., VII, 39, et Notre-Seigneur, au jour du jugement, regardera ces visites comme faites à lui-même en personne. Matth., XXV, 36-44. Quand un chrétien est malade, il faut appeler les prêtres de l'Église pour qu'ils l'oignent d'huile et prient sur lui. Jacob., V, 14. Voir EXTRÊME-ONCTION, t. II, col. 2140. — Voir Th. Bartolini, *De morbis biblicis, miscellanea biblica*, in-12, Francfort, 1672, 1705, et dans Ugolini, t. XXX, p. 1521; R. Mead, *Medica sacra sive de morbis insignioribus qui in Bibliis memorantur*, in-12, Amsterdam, 1749; Chr. Reinhard, *Bibelkrankheiten welche im alten Testamente vorkommen*, Leipzig, 1767; Chr. Ackermann, *Erläuterung derjenigen Krankheiten deren im N. T. Erwähnung geschicht*, Gera, 1784; Jahn, *Archæolog. biblic.*, dans le *Cursus complet*. de Migne, Paris, 1852, col. 936-946; Th. Shapter, *Medica sacra*, in-12, Londres, 1834; J. P. Trusen, *Darstellung der biblischen Krankheiten*, in-8°, 1843; R. J. Wunderbar, *Biblisch-talmudische Medicin*, in-8°, Riga, 1850-1860; Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 286-306; R. Bennett, *The Diseases of the Bible*, in-16, Londres, 1887; J. Berendes, *Die Pharmacie bei den alten Culturvölker*, 2 in-8°, Halle, 1891, t. I, p. 82-124; W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament*, Stuttgart, 1901, p. 71-161 (*Bibliographie*, p. 181-184).

H. LESÊTRE.

MALALAÏ (hébreu : *Milălai;* omis dans les Septante), un des prêtres qui jouèrent de la trompette lors de la dédicace des murs de Jérusalem, du temps de Néhémie. II Esd., XII, 35 (hébreu 36).

MALALÉEL (hébreu : *Mahălale'êl;* Septante : Μαλελεήλ), nom d'un patriarche antédiluvien et d'un Israélite.

1. MALALÉEL, patriarche antédiluvien, descendant de Seth, fils de Caïnan et père de Jared. Caïnan l'engendra à l'âge de 70 ans et il engendra lui-même Jared à l'âge de 65 ans. Il vécut huit cent quatre-vingt-quinze ans. Gen., V, 12-17; I Par., I, 2. Saint Luc, III, 3, le nomme dans la généalogie de Notre-Seigneur.

2. MALALÉEL, père de Saphatia, de la tribu de Juda. Il était l'ancêtre d'Athaïas, fils d'Aziam, qui s'établit à Jérusalem après la captivité de Babylone. Athaïas était de la famille de Pharès, quoique la ponctuation de la Vulgate latine semble dire le contraire. II Esd., XI, 4. Cf. le texte hébreu et ỳ. 6.

MALASAR (hébreu : *hammèlṣar;* Septante : Ἀμελσάδ). Il est raconté au livre de Daniel, I, 8-20, qu'un personnage auquel le chef des eunuques de Nabuchodonosor avait confié Daniel et ses trois compagnons, permit aux jeunes Hébreux de ne manger que des légumes et de ne boire que de l'eau. Le texte hébreu désigne ce personnage sous le titre de הַמֶּלְצַר, Dan., I, 11, 16. La Vulgate a vu dans ce mot un nom propre, *Malasar;* de même les Septante, éd. de Sixte-Quint : Ἀμελσάδ. Avant les découvertes cunéiformes, on essayait d'expliquer ce mot par le néo-persan ملسر, *vini princeps, cellarius*. Gesenius, *Thesaurus*, p. 797. Aujourd'hui on le tient généralement pour un mot babylonien qui désignait un fonctionnaire de la cour. Frd. Delitzsch, dans S. Baer, *Daniel*, Leipzig, 1882, *Præf.*, p. XI, propose de voir dans l'hébreu *ham-mèlṣar* l'assyrien *maṣṣaru*, « le gardien, le préfet, » que l'auteur de Daniel a fait précéder de l'article. Dans la tablette K. 8669, *ana maṣarti nazâzu* semble s'entendre, en effet, du service de la table royale. Cf. *Mittheilungen der Vorderas. Gesellschaft*, 1898, p. 252, lig. 17; p. 254, lig. 11 et 20. La présence de la lettre *l* dans l'hébreu s'expliquerait comme celle du λ dans le grec βάλσαμον, de la racine sémitique בשׂם. J. Halévy (communication verbale) croit que le texte massorétique contient la transcription exacte des consonnes du mot assyrien et que la lettre ה n'est pas ici l'article hébreu, mais qu'elle répond à l'aspirée douce, ', babylonienne. *Ham-mêlṣar* serait donc *amêlu ṣiru*, « l'homme élevé en dignité. » Cette opinion a pour elle le grec Ἀμελσάδ, très probablement pour Ἀμελσάρ, car le ר, *r*, a pu très facilement se changer en ד, *d*, sous la plume du copiste du texte hébreu correspondant. Mais si les expressions de *daianu ṣiru*, « le grand juge, » de *sukkallu ṣiru*, « le grand envoyé, » etc., se rencontrent fréquemment dans les textes babyloniens ou assyriens, il n'en est pas de même encore, à ma connaissance, pour *amêlu ṣiru*, comme désignation d'une fonction spéciale. Il faudrait donc traduire Dan., I, 11 : « Daniel dit *au grand* à qui le chef des eunuques avait confié, etc., » et I, 16 : « *Le grand* emportait les mets et le vin, etc. » Enfin Marti, *Das Buch Daniel*, Tübingue, 1901, p. 5, remarque à la suite de Cheyne que dans certains manuscrits des Septante, on lit un texte tout différent. Dan., I, 11 : Ἀβιεσδρί τῷ ἀναδειχθέντι ἀρχιευνούχῳ ἐπὶ τὸν Δανιήλ, etc. Voir Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge, 1894. Cette leçon supposerait un original dans lequel au lieu des mots הַמֶּלְצַר אֲשֶׁר מִנָּה שַׂר הַסָּרִיסִים עַל־דָּנִיֵּאל, on aurait lu un nom propre (*Abiesdri* ou plutôt, d'après Cheyne, *Bêlšazzar*, dans son *Encyclopädia biblica*, t. III, 1902, col. 3019), suivi de שַׂר הַסָּרִיסִים אֲשֶׁר מִנָּה עַל־דָּנִיֵּאל, « Abiesdri (ou Bêlšazzar), le chef des eunuques qui avait été préposé sur Daniel, etc. » Cette correction est complètement arbitraire.

F. MARTIN.

MALCHUS (grec : Μάλχος), serviteur (δοῦλος) du grand-prêtre Caïphe qui se rendit au jardin des Olives avec ceux qui allaient arrêter Notre-Seigneur. Comme il se distinguait sans doute parmi les plus ardents contre le Sauveur, saint Pierre voulut le frapper de son épée, mais il lui coupa seulement l'oreille droite. Jésus guérit aussitôt sa blessure. Les quatre évangélistes ont raconté cet épisode, Matth., XXVI, 51; Marc., XIV, 47; Luc., XXII, 50-51, mais saint Jean, XVIII, 10, est le seul qui nous ait conservé le nom de Malchus et qui nous apprenne que l'apôtre qui l'avait blessé était Pierre. Saint Matthieu, saint Marc et saint Jean ne mentionnent pas la guérison de la blessure, mais saint Luc, qui note avec soin les détails qui l'intéressaient comme médecin, marque que Jésus guérit le serviteur du grand-prêtre en lui touchant l'oreille (ἁψάμενος τοῦ ὠτίου), d'où l'on peut conclure qu'elle n'avait pas été coupée complètement. Malchus avait un de ses parents qui était comme lui au service du grand-prêtre et ce fut ce parent qui demanda à Pierre, dans la cour de Caïphe : « Ne t'ai-je pas vu dans le jardin (des Olives) avec lui (Jésus)? » et l'apôtre renia alors son Maître. Joa., XVIII, 26-27. — Le nom de Malchus, dérivé de *mélék,* « roi, » est sans doute le même nom que *Mallûk* (Vulgate : *Maloch* et *Melluch*), que nous lisons I Par., VI, 29 (Vulgate, 44); I Esd., X, 32; II Esd., X, 4, 27; XII, 2. Il devint assez commun parmi les Grecs, mais il était donné spécialement à des personnes d'origine orientale. Voir W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen,* 3e édit., 1863-1870, t. II, p. 850.

MALDER Jean, théologien catholique, né à Lewes-Saint-Pierre, près de Bruxelles, le 14 août 1563, mort à Anvers, le 21 octobre 1633. Il fit ses études à Douai et à Louvain, et en 1586 obtint dans cette dernière ville une chaire de philosophie. En 1594, il se fit recevoir docteur en théologie, obtenait ensuite la chaire de théologie scholastique et devenait chanoine de Saint-Pierre. Il fut choisi pour être supérieur du séminaire en 1598, et en 1611 il était élu évêque d'Anvers. On a de lui *Commentarius in Cantica Canticorum,* in-8°, Anvers, 1628. — Voir Valère André, *Bibliotheca Belgica* (1643), p. 531; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas* (1766), t. VII, p. 18; Dupin, *Table des auteurs du XVIIe siècle* (1719), col. 1758. B. HEURTEBIZE.

MALDONADO ou **MALDONAT** Jean, né en 1534 à Casas de la Reina (Estramadure), mort à Rome le 5 janvier 1583. Il enseignait depuis quelque temps à Salamanque, lorsque Dieu l'appela à la vie religieuse. Reçu au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome, le 10 août 1562, il fut envoyé l'année suivante à Paris, où il professa avec grand éclat la philosophie et la théologie. En quittant la France il se rendit en Lorraine pour y visiter les maisons de son ordre. Rappelé à Rome par Grégoire XIII, afin de travailler à l'édition de la Bible grecque des Septante, il mourut dans cette ville peu après son retour. Il nous reste de Maldonat sur l'Écriture Sainte trois ouvrages considérables, dont de nombreuses éditions en France, en Allemagne et en Italie attestent le succès: 1° *Joannis Maldonati Soc. Jes. theologi Commentarii in quatuor Evangelistas,* Pont-à-Mousson, 1596; Venise, 1597, 1606; Lyon, 1598 et 1615; Brescia, 1598; Mayence, 1602, 1622, 1874; Paris, 1617, 1621, etc.; 2° *Commentarii in prophetas IV, Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielem,* Lyon, 1609; Paris, 1610; Tournon, 1611; Mayence, 1611; Bruxelles, 1636. — Le commentaire sur Ézéchiel a été inséré dans le *Cursus Script. Sac.* de Migne, t. XIX, col. 645-1016; 3° *Commentarii in præcipuos Sacræ Scripturæ libros Veteris Testamenti,* in-f°, Paris, 1643. La bibliothèque de l'école Sainte-Geneviève, à Paris, possède une courte dissertation inédite *De Scripturæ authoritate,* due à la plume du savant religieux. — Voir P. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris,* in-8°, Paris, 1866.

P. BLIARD.

MALE (hébreu : *zâkâr, zâkûr;* Septante : ἄρσην, ἀρσενικός; Vulgate : *mas, masculus, masculinus;* quelquefois : *gébér,* ἀνήρ, *vir*), individu appartenant au sexe masculin. Le mot est employé à propos des hommes et des animaux.

I. LES HOMMES. — 1° Quand Dieu créa l'homme « il les créa mâle et femelle ». Gen., I, 27; V, 2. Le passage du singulier collectif *'oṯô,* « lui, » l'homme, au pluriel *'oṯâm,* « eux, » les deux premiers êtres humains, montre très nettement que les deux sexes ne sont pas réunis dans le même individu, mais appartiennent chacun à un individu différent. Cf. Matth., XIX, 4; Marc., X, 6. Du récit de la création d'Adam et d'Ève, comme de celui de leur désobéissance à Dieu, résulte l'idée, très accentuée chez les Hébreux, de la supériorité de l'homme sur la femme. — 2° Le mâle n'enfante pas, Jer., XXX, 6, mais la femme recherche l'homme. Jer., XXXI, 22; Eccli., XXXVI, 23. Job, III, 3, et Jérémie, XX, 15, en parlant de leur propre naissance, maudissent le jour où il a été dit : Un mâle est né. La femme de l'Apocalypse, XII, 5, 13, enfante un mâle; c'est la figure de l'Église qui enfante soit le chrétien, soit un peuple à la foi. — Après la naissance d'un enfant mâle la mère reste impure pendant quarante jours; après la naissance d'une fille, l'impureté dure le double de temps. Lev., XII, 2-5. — La sodomie, ou commerce criminel entre mâles, est sévérement prohibée. Lev., XVIII, 22; XX, 13; Rom., I, 27; I Cor., VI, 10; I Tim., I, 10. Il est également défendu aux hommes de prendre des habits de femme et réciproquement. Deut., XXII, 5. — 3° C'est à tous les mâles sans exception qu'est imposée la circoncision. Gen., XVII, 4, 10, 12, 23; XXXIV, 15, 22, 24; Exod., XII, 48. — 4° Dans les dénombrements, ce sont surtout les mâles dont il est tenu compte. Num., I, 2, 20, 22; III, 15, 22, 28, 34, 39, 40, 43; XXVI, 62; I Esd., VIII, 3-14, etc. — 5° Les mâles sont les victimes principales des exterminations. Le pharaon ordonne de faire périr les enfants mâles des Hébreux. Exod., I, 16, 22. Tous les Israélites mâles, sortis d'Égypte, à l'exception de deux, trouvent la mort au désert. Jos., V, 4. Tous les mâles de la ville habitée par Sichem, fils d'Hémor, Gen., XXXIV, 25, tous ceux des Madianites, Num., XXXI, 7, 17, de Jabès en Galaad, Jud., XXI, 11, de l'Idumée, III Reg., XI, 15, de Bosor, de Maspha, d'Éphron, I Mach., V, 28, 35, 51, sont passés au fil de l'épée. Les Israélites avaient ordre de tuer tous les mâles du pays de Chanaan. Deut., XX, 13. — 6° Au point de vue religieux, les mâles ont aussi une situation particulière, par rapport aux droits et aux devoirs. Les mâles premiers-nés appartiennent au Seigneur et doivent être rachetés. Exod., XIII, 12, 15; XXXIV, 19; Deut., XV, 19; Luc., II, 23. Voir PREMIER-NÉ. Tous les mâles d'Israël ont à se présenter trois fois l'an au sanctuaire, à l'époque des grandes fêtes. Exod., XXIII, 17; XXXIV, 23; Deut., XVI, 16. Les mâles de race sacerdotale peuvent seuls manger les victimes des sacrifices d'expiation. Lev., VI, 18, 29; VII, 6; Num., XVIII, 10; II Par., XXXI, 19. Enfin, pour se racheter d'un vœu, tout mâle doit payer, d'un mois à cinq ans : cinq sicles d'argent; de cinq ans à vingt : vingt sicles; de vingt ans à soixante : cinquante sicles; au delà de soixante : quinze sicles. Les femmes se rachètent pour une somme qui n'atteint que la moitié ou les trois cinquièmes des précédentes. Lev., XXVII, 3-7.

II. LES ANIMAUX. — 1° Le premier-né des animaux appartient au Seigneur et doit lui être immolé. Exod., XIII, 12, 15; XXXIV, 19. — 2° L'animal offert pour le sacrifice d'action de grâces peut être indifféremment mâle ou femelle. Lev., III, 1, 6. Pour l'holocauste, les animaux mâles sont seuls admis. Lev., I, 3, 10; XXII, 19. Malachie, I, 14, reproche aux Israélites de son temps la transgression de cette loi. — 3° La victime pascale ne pouvait être qu'un mâle. Exod., XII, 5. H. LESÊTRE.

MALÉDICTION, MAUDIRE, le contraire de Bénédiction, Bénir, voir t. i, col. 1580-1583, par conséquent acte par lequel on appelle le malheur sur quelqu'un, ou même, par extension, sur des êtres inanimés. Voir aussi Imprécation, t. iii, col. 853-854.

I. Les termes employés. — La malédiction est ordinairement appelée *qelâlâh*, κατάρα, *maledictio, maledictum*, une fois *miġ'érêṭ*, ἀνάλωσις, *increpatio*, Deut., xxviii, 20, et une fois, *ṭa'ălâh*, μόχθος, *labor*, « peine. » Lam., iii, 65. Les verbes suivants signifient « maudire » : *'ârar*, analogue à l'assyrien *arâru*, *zâ'am*, *nâqab*, *qâbab*, *qillêl;* dans les Septante : ἀρᾶσθαι, καταρᾶσθαι, ἐπικαταρᾶσθαι, κακολογεῖν ; dans la Vulgate : *maledicere;* d'où κατάρατος, ἐπικατάρατος, *maledictus*, « maudit. » Le verbe *bârak*, qui signifie « bénir », a aussi quelquefois par antiphrase le sens de « maudire ». Job, i, 5; ii, 5; III Reg., xxi, 10, 13; Ps. x, 3. Ce double sens se retrouve dans l'éthiopien *bârăk* et dans le maltais *byrek* ou *bârek*. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 127.

II. Les malédictions divines. — La malédiction divine est particulièrement redoutable, parce que, si les hommes peuvent appeler le malheur, la justice de Dieu va plus loin et l'inflige à qui le mérite. Heureusement, les malédictions divines ne sont souvent qu'à l'état de menaces, destinées à éloigner du péché ceux qui seraient tentés de le commettre. — 1° Dans l'Ancien Testament, Dieu maudit le serpent qui a servi d'instrument à Satan, Gen., iii, 14, la terre souillée par le péché de l'homme, Gen., iii, 17; v, 29; viii, 21, et Caïn meurtrier de son frère. Gen., iv, 11. Il maudit ceux qui maudissent Abraham, Gen., xii, 3, et celui que ses crimes ont fait attacher au poteau après sa lapidation. Deut., xxi, 23. On lit ici dans le texte hébreu : « Malédiction de Dieu est le suspendu, » ce que les Septante traduisent : « Maudit de Dieu, tout homme suspendu au bois. » Saint Paul, Gal., iii, 13, reproduit la sentence sous cette forme : « Maudit tout homme qui est suspendu au bois. » Il accepte l'addition πᾶς, « tout homme, » des Septante, et il supprime le mot *'Ĕlohîm*, ὑπὸ Θεοῦ, « de Dieu, » qui se lit dans les anciens textes. Mais il les sous-entend nécessairement, puisqu'il vient de dire que « le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en se faisant maudit à notre place ». Or il est certain que la malédiction formulée par la loi émanait de Dieu. Saint Jérôme reproduit le texte tel qu'il est dans l'hébreu et les Septante. Aussi est-ce sans raison que, *In epist. ad Galat.*, iii, 14, t. xxvi, col. 363, il accuse les Juifs d'avoir ajouté les mots *'ĕlohîm* et ὑπὸ Θεοῦ aux anciens textes, pour déshonorer les chrétiens en donnant à croire que le Christ avait été maudit de Dieu. Il n'y a rien ici à reprocher aux Juifs, car le Christ a été vraiment maudit de Dieu, en tant que chargé des péchés du monde. De longues malédictions sont portées au nom de Dieu, contre les Israélites transgresseurs de la loi. Lev., xxvi, 14-45; Deut., xi, 26-29; xxvii, 13-26; xxviii, 16-45; xxix, 20, 27; xxxi, 1, 17-19; Jos., viii, 34. Des malédictions analogues, quant à la longueur et quant aux idées, avaient été proférées, longtemps avant Moïse, par le roi de Babylone, Hammourabi, contre ceux de ses successeurs qui contreviendraient aux lois qu'il avait promulguées. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, IIe sér., Paris, 1902, p. 123-131. Les malédictions divines furent souvent répétées par les prophètes contre les Hébreux infidèles aux lois mosaïques. Jer., xxiv, 9; xxv, 18; xxvi, 6; xxix, 18, 22; xlii, 18; xliv, 8, 12; Zach., v, 3; viii, 13; Bar., i, 20, etc. Sous Josias, on lut solennellement au peuple les malédictions du Deutéronome. IV Reg., xxii, 19; II Par., xxxiv, 24. Daniel, ix, 11, constate que ces malédictions s'étaient réalisées. Elles frappaient également le pays, à cause de ses habitants. Is., xxiv, 6; Jer., xxiii, 10; xliv, 22. C'est encore la malédiction divine que les écrivains sacrés prononcent contre les méchants, Job, xxiv, 18; Ps. cxix (cxviii), 21; Eccli., xxxiii, 12; Sap., iii, 13; xii, 11; contre la mauvaise langue, Eccli., xxviii, 15; contre ceux qui manquent de fidélité à Dieu, Jer., xi, 3, qui mettent leur confiance dans les hommes, Jer., xvii, 5, qui accomplissent mal l'œuvre de Dieu, Jer., xlviii, 10, qui déshonorent le Seigneur par un culte indigne de lui, Mal., i, 14; ii, 2; iii, 9, ou qui fabriquent des idoles. Sap., xiv, 8. Ces malédictions causent la ruine de quiconque les encourt. Ps. xxxvii (xxxvi), 22. — 2° Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur maudit le figuier stérile, Marc., xi, 21; mais il ne maudissait pas lui-même ceux qui le maudissaient. I Pet., ii, 23. Cependant c'est sous cette forme de malédictions qu'il adresse de sévères reproches aux villes coupables d'incrédulité, Matth., xi, 21, aux riches et à ceux qui cherchent leur bonheur définitif en ce monde, Luc., vi, 24-26, aux scribes et aux pharisiens, adversaires de sa mission rédemptrice. Matth., xxiii, 13-39. La malédiction divine pèse encore sur ceux qui veulent rester soumis à la Loi ancienne, Gal., iii, 10, 13, sur les âmes qui ne profitent pas de la grâce et sont comme une terre stérile, Heb., vi, 8, et sur les faux docteurs, « fils de malédiction, » qui entravent la prédication évangélique. II Pet., ii, 14. Enfin les maudits par excellence sont ceux que Dieu enverra au supplice éternel. Matth., xxv, 41.

III. Les malédictions et la Loi. — 1° Il y avait peine de mort contre celui qui maudissait le nom de Dieu. Lev., xxiv, 11, 15. Cf. III Reg., xxi, 10, 13. La même peine était infligée à quiconque maudissait son père ou sa mère. Exod., xxi, 17; Lev., xx, 9. Cette pénalité est plusieurs fois rappelée. Prov., xx, 20; xxx, 11; Eccli., iii, 18; Matth., xv, 4; Marc., vii, 10. Il est défendu de maudire les *'ĕlohîm*, et le chef du peuple. Exod., xxii, 28. Le mot *'ĕlohîm*, que les versions traduisent par le pluriel, θεοί, *dii*, « les dieux, » ne désigne ici ni Dieu lui-même, qui ne saurait être mis en parallèle avec le chef du peuple, ni les dieux des nations, comme l'ont imaginé Josèphe, *Ant. jud.*, IV, viii, 10; *Cont. Apion.*, ii, 33, et Philon, *De monarch.*, 1, 7; *De vit. Mosis*, iii, 26, édit. Mangey, t. ii, p. 219, 166, pour être agréables à leurs lecteurs païens, mais les magistrats, déjà appelés du même nom. Exod., xxi, 6. Il est encore défendu de maudire le sourd, qui ne peut entendre ce qu'on dit ni se défendre. Lev., xix, 14. Par contre, des malédictions spéciales sont prescrites contre la femme soupçonnée d'infidélité, malédictions qui devaient avoir leur effet si la femme était coupable. Num., v, 19-22. Voir Eau de jalousie, t. ii, col. 1522, 1523. — 2° L'esprit de la Loi se retrouve dans le conseil de ne maudire en secret ni le roi, ni le riche. Eccle., x, 20. Il est recommandé de ne pas s'attirer, par sa dureté, la malédiction du pauvre, car Dieu l'entendrait, Eccli., iv, 5, 6, bien qu'il n'exauce pas toujours celui qui maudit. Eccli., xxxiv, 29. — 3° Notre-Seigneur ordonne à ses disciples de bénir ceux qui les maudissent. Luc., vi, 28. Les Apôtres rappellent cet ordre, Rom., xii, 14; I Pet., iii, 9, et s'y conforment eux-mêmes. I Cor., iv, 12; I Tim., iv, 10.

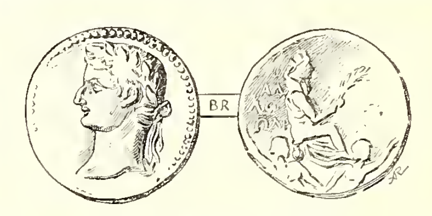
IV. Malédictions contre les hommes. — 1° Noé maudit Chanaan, à cause de l'irrévérence de son père Cham. Gen., ix, 25. Jacob redoute la malédiction de son père Isaac, Gen., xxvii, 12, mais celui-ci maudit ceux qui maudiront Jacob et bénit ceux qui le béniront. Gen., xxvii, 29. Balac, roi de Moab, envoie chercher Balaam, afin qu'il maudisse le peuple d'Israël. Celui-ci, sur l'ordre de Dieu, se refuse à maudire et ne profère que des bénédictions. Num., xxii, 5-xxiv, 9. La formule par laquelle il termine : « Béni soit qui te bénira et maudit qui te maudira, » se retrouve déjà. Gen., xii, 3; xxvii, 29. La substitution des bénédictions aux malé-

dictions demandées à Balaam laissa un profond souvenir chez les Hébreux. Deut., XXIII, 4, 5; Jos., XXIV, 9; II Esd., XIII, 2. Voir BALAAM, t. I, col. 1390-1398. Josué profère des malédictions contre ceux qui rebâtiront Jéricho, Jos., VI, 26, et contre les Gabaonites qui l'ont trompé. Jos., IX, 23. Au temps des Juges, Abimélech est maudit par les Sichimites, Jud., IX, 27, 57, et les Israélites maudissent ceux qui marieront leurs filles avec des hommes de la tribu de Benjamin. Jud., XXI, 18. Des malédictions sont ensuite prononcées par Saül contre quiconque mangera avant la victoire remportée sur les Philistins, I Reg., XIV, 24, 28, voir JONATHAS, t. III, col. 1617; par Goliath contre David, I Reg., XVII, 43; par David contre ceux qui lui aliéneraient l'esprit de Saül, I Reg., XXVI, 19; par Séméï contre David, II Reg., XVI, 5-13; XIX, 21, crime qui doit entraîner la mort du coupable, III Reg., II, 8; par Élisée contre les enfants de Béthel qui l'insultent, IV Reg., II, 24; par Jéhu contre Jézabel, IV Reg., IX, 34; par Néhémie contre les Juifs qui épousent des étrangères, II Esd., XIII, 25; par Tobie contre ceux qui mépriseront Jérusalem, Tob., XIII, 16; par les Juifs contre Jérémie, Jer., XV, 10; par les défenseurs de Gazara contre les Juifs qui les assiègent, II Mach., X, 34; par les Juifs contre l'aveugle-né. Joa., IX, 28. — 2° D'autres malédictions ont un caractère plus général. Les méchants ont la bouche pleine de malédictions. Ps. X, 7; XIV (XIII), 3; Rom., III, 14. Les hypocrites bénissent des lèvres et maudissent du cœur. Ps. LXII (LXI), 5. Les bénédictions multipliées et importunes deviennent de vraies malédictions. Prov., XXVII, 14. L'impie qui maudit le diable se maudit lui-même. Eccli., XXI, 30. La malédiction sans motif n'a point d'effet. Prov., XXVI, 2. Si elle vient du méchant, Dieu la change en bénédiction, Ps. CIX (CVIII), 28, et ce sont les méchants eux-mêmes qui sont maudits, Ps. CIX (CVIII), 18, avec leur race. Eccli., XLI, 12, 13. Le même sort est réservé aux orgueilleux. Eccli., X, 15. La malédiction d'une mère cause la ruine de la maison. Eccli., III, 11. Le peuple maudit l'accapareur du blé, Prov., XI, 26, et celui qui dit au méchant : « Tu es juste. » Prov., XXIV, 24. Le serviteur maudit celui qui le traite injustement. Prov., XXX, 10; Eccle., VII, 22, 23. Naboth est accusé faussement d'avoir maudit Dieu et le roi. III Reg., XXI, 10, 13. Isaïe, VIII, 21, dit que le peuple d'Israël, devenu rebelle, maudira son roi et son Dieu; il ajoute dans son langage figuré qu'à l'âge d'or, au temps messianique, la vie sera si longue que mourir à cent ans sera considéré comme une malédiction réservée au méchant. Is., LXV, 20. Notre-Seigneur proclame bienheureux ceux que le monde maudit. Matth., V, 11. Les pharisiens maudissaient la foule et l'appelaient ignorante, parce qu'elle s'attachait au Sauveur. Joa., VII, 49. — Sur les malédictions qu'on trouve dans les Psaumes contre les ennemis du poète sacré ou du peuple de Dieu, voir IMPRÉCATION, 5°, t. III, col. 854.

V. MALÉDICTIONS CONTRE LES CHOSES. — Jacob maudit la colère de Siméon et de Lévi. Gen., XLIX, 7. La malédiction est portée contre la terre de Méroz. Jud., V, 23, contre Bozra, Jer., XLIX, 13, contre la demeure de l'insensé, Job, V, 3, et contre la mémoire de la femme adultère. Eccli., XXIII, 36. Job. III, 1, et Jérémie, XX, 14, 15, maudissent le jour qui les a vus naître, c'est-à-dire veulent qu'il soit compté comme un jour malheureux. Cf. Eccli., XXIII, 19. Les magiciens maudissent le jour, Job, III, 8, c'est-à-dire ont le prétendu pouvoir de rendre néfastes certains jours. — La langue bénit et maudit, Jacob., III, 9, 10, mais les idoles ne peuvent faire ni l'un ni l'autre. Bar., VI, 65. H. LESÊTRE.

MALIN (LE) (grec : ὁ Πονηρός; Vulgate : *malus*, *malignus*), nom donné par antonomase à Satan ou au démon, parce qu'il est méchant. Dans ce sens, πονηρός est toujours précédé en grec de l'article. La Vulgate l'a toujours traduit par *malignus*, dans I Joa., II, 13, 14; III, 12; V, 18, 19. Ailleurs, elle l'a rendu par *malus*, Matth., XIII, 19; II Thess., III, 3; par *nequissimus*. Eph., VI, 16. — Les commentateurs ne sont pas d'accord entre eux pour savoir s'il faut entendre du Malin ou du mal les passages suivants : 1° Matth., VI, 13, et Luc., XI, 4 : ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, *libera nos a malo*, « délivrenous du mal (ou du Malin). » On l'entend communément du mal; Matth., V, 37 : ce qui est en plus (de oui ou de non) est du Malin (ou du mal, mauvais). — 2° Matth., XIII, 38 : τὰ δὲ ζιζάνια, εἰσὶν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, *zizania autem, filii sunt nequam*, « la zizanie est (la figure) des fils du diable (ou des fils du mal, des méchants). » Comme il est dit au ℣. 39 que le diable, διάβολος, est figuré par « l'homme ennemi », il ne paraît pas naturel que la zizanie figure aussi le même personnage et, dès lors « fils du mal » doit être un hébraïsme qui signifie simplement « méchants ». — 3° Dans sa prière à son père en faveur de ses Apôtres, Joa., XVII, 15, Jésus dit : « Je ne demande pas que tu les enlèves de ce monde, mais que tu les gardes du mal (ou du Malin) », ἐκ τοῦ πονηροῦ, *a malo*. Quelques commentateurs entendent aussi ce terme dans le sens de « mal » et non de « Malin ». II Thess., III, 3; I Joa., V, 19. — L'équivoque dans tous ces passages provient de ce que le texte grec ne permet pas de distinguer si le mot original est ὁ πονηρός, au masculin, « le Malin, » ou τὸ πονηρόν, au neutre, « le mal, » parce que le masculin et le neutre ont la même forme aux cas obliques. — Les démons sont aussi appelés πνεῦμα πονήρον, Matth., XII, 45 (Vulgate : *spiritus nequiores*); Luc., VII, 21 (*spiritus malus*); VIII, 2 (*spiritus maligni*); XI, 26 (*spiritus nequiores*); Act., XIX, 12 (*spiritus nequam*), 13 (*spiritus malus*), 15 (*spiritus nequam*), 16 (*dæmonium pessimum*).

MALLOTES (grec : Μαλλῶται; Vulgate : *Mallotæ*), habitants de Mallos, ville de Cilicie (fig. 187). Ils sont nom-



187. — Monnaie de Mallos.
Tête de Tibère. — ℞. [M]AA|ΛΩ[T]|ΩN. La ville de Mallos assise, tenant une palme; deux fleuves nageant à ses pieds.

més avec ceux de Tarse à l'occasion d'une révolte de ces deux villes qui trouvaient mauvais que le roi Antiochus IV Épiphane les eût données en présent à sa concubine Antiochide. II Mach., IV, 30. Le roi vint lui-même pour les calmer et leur donna pour gouverneur Andronique, haut personnage de sa cour, ℣. 31. Strabon, XIV, V, 16, dit que Mallos était située sur une hauteur près de l'embouchure du Pyrame. Cf. Arrien, *Anab.*, II, 3. La ville est mentionnée dans Appien, *Mithridat.*, 96, dans Ptolémée, V, VIII, 4; VIII, XVII, 44, et dans Pline, *H. N.*, V, 27 (22). Scylax, *Periplus*, 102, *Geogr. minor.*, édit. Didot, t. I, p. 77, dit qu'il fallait remonter un peu la rivière pour arriver à Mallos. Le port de Mallos était Mégarsa. On ne sait à peu près rien de l'histoire de Mallos. On a trouvé dans les environs un grand nombre de monnaies de cette ville. Mionnet, *Description de médailles antiques*, t. III, p. 251; suppl., t. VII, p. 225; Imhoof-Blumer, *Annuaire de la Société française de numismatique*, 1883, t. VII, p. 89; 1886. t. XX, p. 110; B. Head, *Historia Numorum*, in-4°, Oxford, 1887, p. 605-606; E. Babelon, *Les Perses Achéménides*, in-8°, Paris, 1893, p. 20, n. 153-155; p. 22, n. 164-165; Id., *Catalogue*

sommaire de la Collection Waddington, in-8°, Paris, 1898, p. 242-244, n. 4354-4371. E. BEURLIER.

MALOCH (hébreu : *Mallûk,* dérivé de *mélék,* « roi »), nom de cinq Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate écrit le nom de deux d'entre eux Maloch et celui des trois autres Melluch. Voir aussi MALCHUS.

men très remarqué. Il revint dans sa patrie en 1835 et l'année suivante fut nommé professeur de théologie dogmatique à l'Université de Louvain. Il y enseigna 12 ans. En 1848, il fut nommé évêque de Bruges et occupa ce siège jusqu'à sa mort. On a de lui un savant ouvrage : *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire jugée d'après l'Écriture, la tradition et la saine raison,* 2 in-



188. — Carte de l'île de Malte.

1. **MALOCH** (Septante : Μαλώχ), Lévite, de la famille de Mérari, fils d'Hasabias et père d'Abdi, un des ancêtres d'Éthan qui fut un des trois maîtres de chœur du temps de David. I Par., VI, 44 (hébreu 29).

2. **MALOCH** (Septante : Μαλούχ), descendant de Hérem, qui avait épousé une femme étrangère et qui consentit à la renvoyer du temps d'Esdras. I Esd., X, 32.

MALOU Jean-Baptiste, théologien catholique belge, né à Ypres, le 30 juin 1809, mort le 23 mars 1864. Après avoir fait ses études à l'université de Louvain il se rendit à Rome (1831), où il conquit le doctorat par un exa- 8°, Louvain, 1846. Il fut traduit en allemand par L. Clarus, in-8°, Ratisbonne, 1848, et par Stœtcken à Schaffouse, 2 in-8°, 1849. Après sa mort Pie IX dans une lettre à l'évêque de Liège, en date du 8 juin 1864, fit de lui le plus bel éloge. Voir *Der Katholik,* 1866, t. I, p. 716, et II, p. 74-90, 129-156; *Université catholique de Louvain,* Bibliographie académique, p. 38-42; Hurter *Nomenclator literarius,* t. III, 1895, col. 976-979.

MALTE (grec : Μελίτη; Vulgate : *Melita*), île de la Méditerranée située entre la Sicile et l'Afrique (fig. 188).

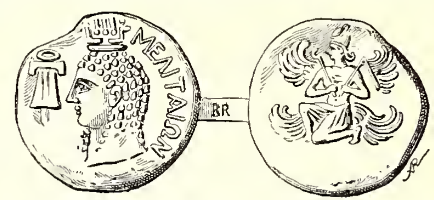
1° *Saint Paul à Malte.* — Au cours de son voyage à Rome, saint Paul fit naufrage, en vue de Malte. Les

matelots ne reconnurent d'abord pas l'île, mais ils y abordèrent à la nage, après que leur vaisseau eut échoué sur une langue de terre. Ils surent alors qu'ils étaient à Malte. Act., XXVII, 39, XXVIII, 1. Les habitants de l'île, que saint Luc qualifie de barbares, témoignèrent aux naufragés une bienveillance peu commune. Il faisait froid et la pluie tombait; ils allumèrent du feu. Paul ayant ramassé des broussailles pour les jeter dans le brasier, une vipère en sortit par l'effet de la chaleur et s'attacha à sa main. Tout d'abord les Maltais crurent voir là une punition de la justice et considérèrent saint Paul comme un meurtrier. Puis voyant qu'il n'avait aucun mal, ils le prirent pour un dieu. Act., XXVIII, 2-6. Un des principaux personnages de l'île, nommé Publius, hébergea les naufragés pendant trois jours. Saint Paul guérit le père de Publius en lui imposant les mains. Cette guérison lui attira de grands honneurs et, à leur départ de l'île qui eut lieu trois mois après, les naufragés reçurent des habitants tout ce qui leur était nécessaire pour la route. Act., XXVIII, 7-11.

Malte se convertit peu à peu et depuis lors le christianisme y a toujours été florissant. « Jamais, dans la fertile Malte, graine confiée à la terre n'a germé comme la semence jetée par ce naufragé; de tous les conquérants successifs qui ont passé sur l'île, celui-là est le seul dont le règne ait été durable et que les Maltais n'aient point oublié. » R. Pinon, *Deux forteresses de la plus grande Bretagne,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 15 juin 1903, p. 855. L'église cathédrale rappelle aux habitants de l'île le souvenir de saint Paul. « La cathédrale de San Paolo est bâtie sur l'emplacement même de la petite grotte où la tradition veut que saint Paul ait habité et qui subsiste, très vénérée, dans la crypte de l'église. » *Ibid.,* p. 857.

Quelques commentateurs des Actes ont prétendu que l'île à laquelle avait abordé saint Paul n'était pas Malte, mais une île de l'Adriatique, Mélita, aujourd'hui Méléda, sur les côtes de Dalmatie. Les sondages indiqués par saint Luc, vingt brasses, puis bientôt après quinze brasses, Act., XXVII, 28, se rapportent à Malte et non à Méléda. Voir la carte du service hydrographique de la marine autrichienne, *Küsten Karte, Blatt* 22, Méléda, édit. de 1879. A Méléda la pente est si rapide qu'on n'aurait pas eu le temps de retrouver une profondeur de quinze brasses après avoir trouvé celle de vingt. A. Breusing, *Die Nautik der Alten,* in-8°, Brême, 1886, p. 190. La baie de Malte où les naufragés abordèrent porte aujourd'hui le nom de San Paolo. Elle est située au nord-est de l'île. L'emplacement répond exactement à la description de saint Luc. A l'extrémité sud-ouest de la baie est la place où abordèrent les naufragés, qui devaient être nécessairement portés là par le courant tel qu'il est orienté. Au milieu de la passe se trouve le banc sur lequel échoua le navire. J. Vars, *L'art nautique dans l'antiquité,* in-12, Paris, 1887, p. 258-259; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* 2e édit., in-12, Paris, 1896, p. 341-346.

2° *Description et histoire de Malte.* — L'île de Malte est située par 35°54' de latitude nord et 13°40' de longitude est. C'est l'île principale d'un groupe auquel elle donne son nom et qui se compose, en outre, des îles Gozzo, anciennement Gaulos, Comino et Cominotto. L'île de Malte a 255 kilomètres carrés soit 28 kilomètres de long sur 16 de large. C'est un vaste rocher calcaire. Elle a aujourd'hui plus de 165 000 habitants, dont 60 000 pour le chef-lieu, la Cité-Valette. La végétation y est très riche. Elle produit du coton, des oranges, et des roses. Malgré son peu d'étendue, Malte, à cause de sa situation et de l'excellence de ses ports, a une importance commerciale très grande. Aussi les Phéniciens l'occupèrent-ils dès une époque très reculée. Diodore de Sicile, V, 12. Elle devint plus tard une colonie de Carthage. Scylax, *Perip.,* 111, dans les *Geograph. minor.,* édit. Didot, t. I, p. 89. La prospérité de l'île devint très grande ainsi que son industrie, Diodore, *loc. cit.,* mais nous savons peu de chose de son histoire. En 218 avant J.-C., Hamilcar rendit Malte aux Romains. Tite Live, XXI, 51. Elle fut annexée à la province de Sicile. Au temps de Cicéron les Maltais étaient encore fameux par leurs manufactures d'étoffes de coton, très recherchées à Rome où on les appelait *vestis Melitensis.* Cicéron, *In Verrem,* II, 72; IV, 46; cf. Diodore, V, 12. Le coton est toujours une des principales productions de l'île. On y trouvait aussi déjà du temps de Strabon, VI, II, 11, une race de petits chiens qui y existe encore. Les habitants de Malte parlaient un dialecte punique, ce qui explique pourquoi saint Luc les appelle « barbares ». On y trouve des inscriptions en cette langue. *Corpus inscr. græc.,* n. 5753; *Corpus inscr. semitic.,* pars I, n. 124. Leurs mœurs étaient douces et leur caractère généreux. Il n'y a plus aujourd'hui de serpents venimeux dans l'île, les habitants attribuent ce bienfait à l'intervention de saint Paul. Breusing, *Die Nautik,* p. 191, remarque que l'île, étant autrefois très boisée, devait avoir des serpents qui ont disparu avec le déboisement. Il y avait à Malte une ville importante située où est aujourd'hui Città Vecchia, qui était en relations d'amitié avec les Syracusains et dont les magistrats sont nommés dans une inscription grecque : ἱεροθύτης et ἄρχοντες. Kaibel, *Inscriptiones græcæ Italiæ et Siciliæ,* in-f°, Berlin, 1890, n. 953. On possède aussi des monnaies de cette ville avec l'inscription ΜΕΛΙΤΑΙΩΝ (fig. 189).



189. — Monnaie de l'île de Malte.

ΜΕΛΙΤΑΙΩΝ. Tête de femme à gauche, coiffée à l'égyptienne et surmontée d'un lotus. — ℞. Figure virile, accroupie et mitrée avec quatre ailes, tenant dans sa main droite la *harpa* et dans la gauche un fouet.

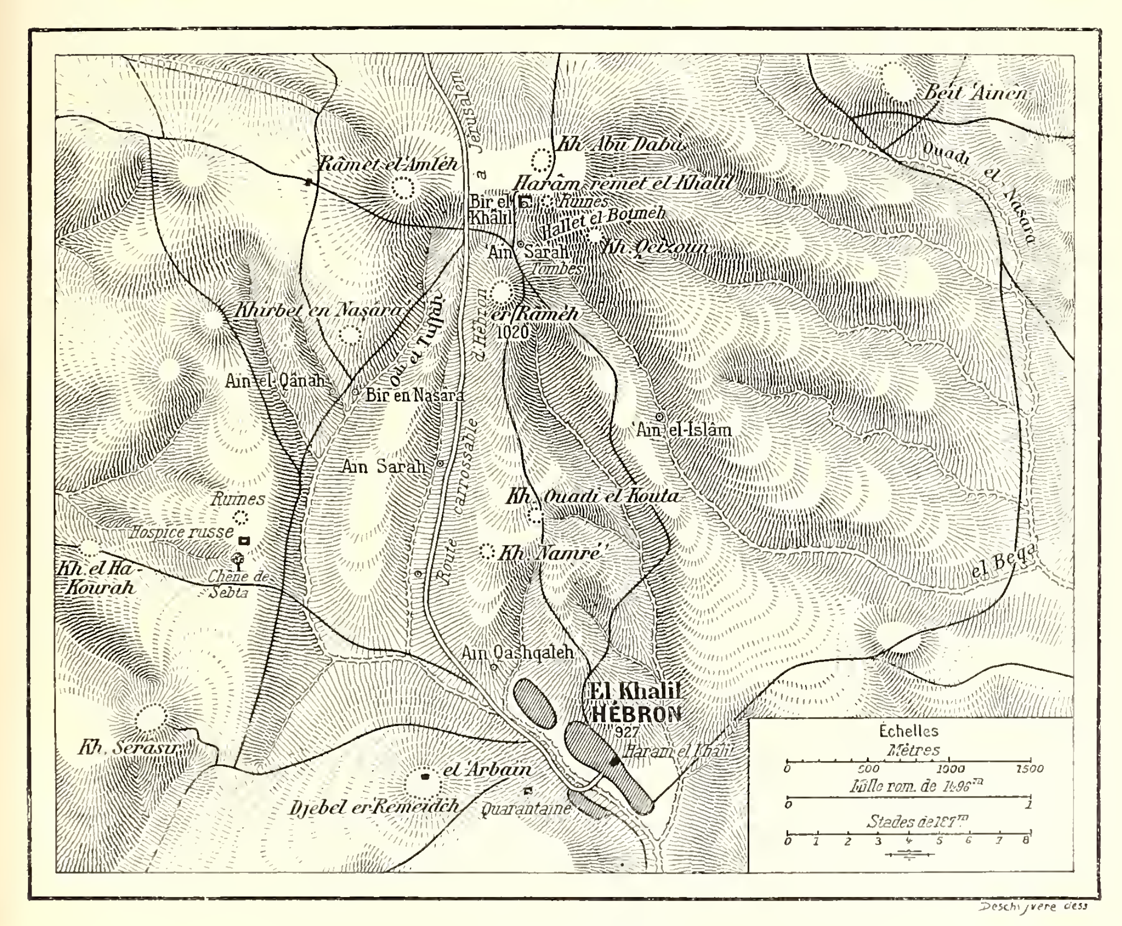
Mionnet, *Description de médailles antiques,* t. I, p. 342, n. 17-27. Le titre de πρῶτος, *princeps,* que les Actes donnent à Publius, se retrouve dans une inscription grecque dédiée à un certain L. Prudens, chevalier romain. Kaibel, *Inscript. græc. Italiæ et Siciliæ,* n. 601. Voir PUBLIUS. — Après avoir été soumise aux Goths, aux empereurs grecs, aux Arabes, aux Normands et au royaume des Deux-Siciles, elle fut cédée aux chevaliers de Rhodes par Charles-Quint en 1530. C'est alors que ceux-ci prirent le nom de chevaliers de Malte. En 1798 Bonaparte s'en empara, mais en 1800 elle tomba au pouvoir des Anglais, en la possession de qui elle est encore aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE. — J. Smith, *The voyage and shipwreck of St. Paul,* in-8°, Londres, 1848; J. S. Bayot, *Mer Méditerranée, côte de Tunis, îles Maltaises,* in-8°, Paris, 1876; W. M. Ramsay, *St. Paul, the traveller and the citizen,* in-8°, Londres, 1895, p. 342. E. BEURLIER.

MALVENDA Thomas, exégète dominicain espagnol, né à Xativa en 1566, mort à Valence (Espagne) en 1628. Il entra dans l'ordre des Frères Prêcheurs en 1582. Il se livra avec ardeur à l'étude du grec, de l'hébreu, de la Sainte Écriture, de la théologie et de l'histoire ecclésiastique. Appelé à Rome, à cause de sa science, il y passa une dizaine d'années et retourna en Espagne en 1610. Parmi ses écrits, on doit signaler son *Commentarius de paradiso voluptatis,* in-4°, Rome, 1605, et surtout le

plus important de tous ses ouvrages : *Commentaria in Sacram Scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex Hebræo translatione variisque lectionibus*, 5 in-f°, Lyon, 1650. Malvenda mourut avant d'avoir terminé son œuvre qui s'arrête au ch. XVI d'Ézéchiel. Le général des Dominicains le fit publier dans l'état où l'avait laissé l'auteur. La traduction est si littérale qu'elle est parfois inintelligible. Les notes sont en majeure partie grammaticales, et, si elles ont été dépassées depuis, elles ont été utiles en leur temps.

là que le nom est passé du personnage qui le portait à la région, parce qu'il l'habitait ou parce qu'il en était le propriétaire. L'Écriture indique elle-même cette origine quand elle dit : « Abraham habitait la vallée de Mambré l'Amorrhéen, frère d'Escol. » Gen., XIV, 13. Saint Jérôme soutient ce sentiment, *Quest. in Gen.*, XXXV, t. XXIII, col. 992. — Cet endroit est, six fois, appelé simplement Mambré, Gen., XXIII, 17, 19; XXV, 9; XXXV, 27; XLIX, 30, et L, 13, et, trois fois, désigné par l'expression *'êlônê Mamrê'*. Gen., XIII, 18; XIV, 13 ; XVIII, 1. Cette der-



190. — Site de Mambré.

MAMBRÉ (hébreu : *Mamrê'*), nom d'un personnage, d'un lieu et, d'après la Vulgate, d'un torrent.

1. MAMBRÉ (hébreu : *Mamrê'*; Septante : Μαμβρῆς), chef amorrhéen, contemporain d'Abraham. Il avait fait alliance avec Abraham, ainsi que ses frères Escol et Aner et tous les trois l'aidèrent à battre les troupes de Chodorlahomar, roi d'Élam, et à délivrer son neveu Lot qui avait été fait captif. Gen., XIV, 13, 24. Voir ABRAHAM, t. I, col. 77. C'est de ce chef amorrhéen que la vallée de Mambré tira son nom. Voir MAMBRÉ 2.

2. MAMBRÉ (Septante : Μαμβρῆ), territoire situé près d'Hébron (fig. 190).

I. NOM. — Ce nom semble dériver de la racine *mârâ'* ou *mârê'*, « être gras, replet, » également usitée en arabe dans le verbe مرأ ou مرئ, *mara'a*, « profiter à quelqu'un (aliment). » Gesenius, *Thesaurus*, p. 817. Il paraît de

nière locution, pour la plupart des interprètes modernes, signifie « les chênes ou la chênaie de Mambré » ; les Septante la traduisent par ἡ δρῦς ἡ Μαμβρῆ, « le chêne de Mambré ; » la Vulgate, par *convallis Mambre*. Les traductions faites sur cette dernière version disent simplement « la vallée de Mambré », mais on sait que le mot *convallis* signifie plutôt une « plaine » ou « un plateau fermé par des collines ou des montagnes ». Le Targum d'Onkélos a l'équivalent *mêšrê Mamrê'*, « les plaines de Mamré. » Si les interprètes modernes traduisent plus communément l'expression hébraïque par « les chênes de Mambré », les traducteurs juifs préfèrent y voir une « plaine » ou « des plaines ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 50-51 et 817; Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, p. 447, 565; Vogue, *Le Pentateuque*, Paris, 1860, t. I, *Genèse*, p. 91, 93, 113, etc. — L'histoire et la tradition locale en désignant comme site de Mambré un plateau environné de collines où se trouvait une chênaie, ou au moins un chêne remarquable

et célèbre, ne repoussent aucune des deux traductions ou interprétations. — Dans les écrits extra-bibliques, le nom de « chêne » est fréquemment remplacé par celui de « térébinthe » ou même employé simultanément. Voir Chêne, t. II, col. 657. Cette confusion, ou plutôt cette double appellation, nous devons le faire remarquer dès maintenant, n'a rien de bien surprenant. Le térébinthe, dans les forêts et les bosquets de la Palestine, s'est toujours trouvé mêlé au chêne. Les voyageurs admirent, sur le chemin de Jérusalem à *el-Qoubeibéh,* près de *Beit-Iksa,* une magnifique touffe d'arbres où les deux espèces entremêlent leurs troncs et leurs branchages : or, j'ai vu un grand nombre de personnes les prendre, en en approchant, pour un seul



191. — Le Haram *Rêmet el-Khalil,* près d'Hébron. Angle sud-ouest extérieur. A gauche, l'entrée. D'après une photographie de M. L. Heidet.

arbre ou pour une seule essence, et tandis que les uns y voyaient un superbe chêne vert, les autres les prenaient pour un immense térébinthe. — Le nom « le Térébinthe » a souvent été employé comme nom propre synonyme de Mambré.

II. Situation. — L'endroit appelé Mambré faisait partie du territoire d'Hébron. « Abraham, dit l'écrivain sacré, vint aux chênes de Mambré qui [sont] à (près d')Hébron. » Gen., XXIII, 19 ; XXXV, 27. La caverne de Macpélah, par rapport à Mambré, était « en deçà » ou « au delà » suivant la position de l'écrivain, *lipnê Mamrê',* Gen., XXIII, 17, 20, ou *'al-penê Mamrê'.* Gen., XXV, 9, XLIX, 30; L, 13. — Parlant de Mambré en paraphrasant le récit de l'Écriture, Josèphe ajoute : « Abraham habitait près du chêne (δρῦς) appelé Ogygès. C'est une région (χωρίον) dans la terre de Chanaan, non loin de la ville d'Hébron. » *Ant. jud.,* I, X, 4. Cet arbre, qu'il appelle, *Bell. jud.,* IV, IX, 7, « un très grand térébinthe » (Τερέβινθος μεγίστη), se trouvait à six stades (environ 1100 mètres) de la ville. Cette distance est moindre de moitié de celle indiquée par tous les écrivains postérieurs. Peut-on supposer qu'au temps de l'historien juif Hébron était plus rapprochée de Mambré ? Suivant plusieurs auteurs, Josèphe a dû écrire « seize stades » (ἀπὸ σταδίων ις'), la lettre ι chiffre (dix) a pu disparaître par l'inadvertance des copistes. Seize stades équivalent à deux milles, distance généralement indiquée, dans la suite, entre Hébron et Mambré. — Après avoir nommé Bethléhem et « la fontaine de Bethsur où Philippe baptisa l'eunuque », l'*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem* indique « le Térébinthe ». « Là, ajoute-t-il, habita Abraham et il creusa un puits sous le térébinthe ; c'est là qu'il conversa avec les anges et mangea avec eux. Il y a une basilique d'une grande beauté construite par ordre de Constantin. Du Térébinthe à Hébron [il y a] deux milles » près de 3 kilomètres. *Patr. lat.,* t. VIII, col. 792. D'après cet Itinéraire, Mambré était ainsi au nord d'Hébron. Eusèbe confirme ces deux points en indiquant « le village appelé *Béthanim,* à deux milles du Térébinthe (c'est-à-dire de la tente d'Abraham, ajoute saint Jérôme dans sa traduction), et à quatre milles d'Hébron ». *Onomasticon,* aux mots, 'Αρι et *Ain,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 58, 59; t. XXIII, col. 870. Le village actuel de *Beit 'Ainûn,* situé au nord-nord-est d'Hébron, à 6 kilomètres environ (quatre milles romains), répond incontestablement au Béthanim d'Eusèbe et de saint Jérôme. Le Térébinthe ou Mambré était donc aussi, d'après eux, à deux milles au nord d'Hébron. Sozomène, racontant ce que fit Constantin à propos du « Chêne de Mambré », ajoute : « Le lieu appelé maintenant le Térébinthe est situé dans le voisinage d'Hébron, à quinze stades (2800 mètres) au midi... L'endroit est à ciel ouvert et labouré ; il n'y a d'autres maisons (ou constructions) que celles qu'y fit autrefois Abraham, autour du chêne

et le puits qu'il y ménagea. » *H. E.*, II, 4, t. LXVII, col. 941-946. Dans la description de Theodosius (vers 530), « le Térébinthe qui est [encore] appelé le Chêne vert (*ilex*) de Mambré » est indiqué à deux milles de « la fontaine où Philippe baptisa l'eunuque », c'est-à-dire à deux milles au sud de Bethsur, et à quatre milles de la caverne double où sont ensevelis les patriarches, située elle-même, d'après l'estimation exagérée du pèlerin, à deux milles d'Hébron. *De Terra Sancta,* dans les *Itinera latina* édités par Tobler et Molinier, Genève, 1877-1880, t. I, p. 70. « La colline de Mambré, d'après le récit d'Arculfe, est distante de mille pas, au nord des monuments décrits plus haut (les sépulcres des Patriarches); elle est couverte d'herbe et de fleurs, en face d'Hébron situé au midi. A la partie supérieure du monticule appelé Mambré se développe une campagne unie (*planities campestris*), du côté septentrional de laquelle a été bâtie une grande église de pierre. Du côté droit, entre deux murs de cette grande basilique, on voit, chose étonnante! le chêne (*quercus*) de Mambré dont la souche est encore en terre... » Adamnan, *De locis sanctis,* l. II, c. VIII-IX, t. LXXXVIII, col. 797-798. — Malgré quelques variantes insignifiantes résultant soit de la différence d'appréciation, soit du point de départ et quelquefois de l'inexactitude des copistes, ces indications, auxquelles on pourrait en ajouter plusieurs autres semblables, nous conduisent toutes sans hésitation à l'endroit appelé aujourd'hui *Rêmet el-Khalil,* « la hauteur ou le haut lieu d'*el-Khalil;* » ou *ḥarâm Rêmet el-Khalil,* « le sanctuaire du haut lieu d'*el-Khalil,* ou encore *beit el-Khalil,* « la maison d'*el-Khalil.* » Au même endroit on trouve le puits appelé *bir el-Khalil.* La région voisine de *Rêmet el-Khalil* est nommée *ḥallet el-Boṭmêh,* « le quartier ou l'emplacement du Térébinthe. » *El-Khalil,* « l'ami intime » (de Dieu), est le nom, on le sait, par lequel les Arabes se plaisent à désigner ordinairement le patriarche Abraham. Tous ces noms sont autant d'attestations s'unissant aux témoignages des anciens pour nous montrer en cet endroit l'antique Mambré. Les Juifs d'Hébron sont d'accord avec les musulmans pour l'y reconnaître et les palestinologues modernes sont presque unanimes à placer Mambré en cet endroit.

III. DESCRIPTION. — En venant de Jérusalem à Hébron, à 31 kilomètres de la ville sainte et à 3 kilomètres de *'aïn-Dîruêh,* la fontaine qui coule au pied du *bordj-Sûr,* l'antique Bethsûr; avant d'atteindre Hébron, à 3 kilomètres au nord, on arrive à un petit plateau en contre-haut des deux localités dont nous venons de parler. Ce plateau, qui n'a pas 1 kilomètre dans sa plus grande largeur, est entouré de plusieurs hauteurs. — Toute la surface du plateau, complètement dépouillée, il y a une quinzaine d'années, s'est couverte depuis de belles vignes parmi lesquelles s'élèvent quelques figuiers. Au centre, à 300 mètres à la gauche de la route carrossable, on aperçoit une construction, ressemblant de loin à un mur ruiné : c'est elle qui est connue sous le nom de *ḥarâm Rêmet el-Khâlîl* (fig. 191). Le monument devait être une enceinte rectangulaire dont deux faces seulement sont encore visibles, celle du nord et celle de l'ouest; les deux autres murs ont disparu, recouverts de terre et de décombres ou détruits. Le mur méridional a 65 mètres de longueur et le mur occidental 50 mètres. Ils sont formés de deux ou de trois assises de grands blocs, parfaitement aplanis, sans bossage ni refend, placés de champ et sans ciment. Les blocs ont de 3 à 5 mètres de longueur, le plus grand mesure 5m25; leur largeur est de 0m75. L'épaisseur du mur est partout de 1m80;



192. — Le Haram *Rêmet el-Khalil*, près d'Hébron. A l'angle à gauche, *Bîr el-Khalil* (puits d'Abraham).
D'après une photographie de M. L. Heidet.

les interstices sont remplis avec des pierres ordinaires. La hauteur est de 2 à 3 mètres. Les parois extérieures sont plus soignées que les parois intérieures. L'ouverture donnant accès dans l'enceinte se trouve dans le mur occidental. A l'angle intérieur sud-ouest, se trouve le puits appelé *bîr el-Khalîl* (fig. 192). Il est formé de belles pierres très régulièrement taillées, mais ne mesurant pas plus de 0m70 sur 0m40 de largeur; le travail de cet appareil ne paraît pas remonter au delà de la période byzantine. La profondeur actuelle du puits est de 7 mètres et son diamètre de 3. Un arc en plein cintre est à cheval sur l'orifice, qui paraît avoir été autrefois protégé par une voûte. L'eau n'y fait défaut ni été, ni hiver. Des auges en pierre sont disposées à côté du puits pour l'abreuvage des animaux. L'aire du *ḥarâm* paraît avoir été disposée en trois terrasses s'élevant en gradins l'une au-dessus de l'autre. L'espace est en grande partie recouvert de terre et de décombres. — A l'orient de l'enceinte, à 60 mètres environ, on remarque la ruine d'un édifice de 20 mètres environ de longueur et de 15 de largeur. Son appareil, d'un beau travail, ressemble à celui du puits. Les décombres qui recouvrent en grande partie la ruine ne permettent pas de déterminer sa destination. Non loin sont des pressoirs antiques taillés dans le roc et aux alentours des restes de constructions. L'ensemble de ces ruines est désigné sous le nom de *khirbet Remet el-Khalîl.* Au delà, la plaine commence à s'affaisser et se creuse peu à peu en un vallon qui se dirige vers l'est-sud-est; c'est à lui qu'est donnée l'appellation de *ḥallet el-Boṭmêh.* A 250 mètres de l'enceinte, au sud-ouest, au fond d'une petite caverne, jaillit une source qui m'a été désignée sous le nom de *'aïn Sârah,* « la fontaine de Sara, » différente d'une autre identique de nom située plus près d'Hébron. Le sommet voisin au midi, où se voient quelques ruines, est appelé encore *er-Râméh.* — La colline se prolonge vers Hébron et un second sommet, où se voient aussi des vestiges d'anciennes habitations, reçoit, en cet endroit, le nom de *Namrê'* et la ruine celui de *khirbet Namrê'.* Ce nom différant seulement de Mambré par sa première radicale N qui, dans la langue arabe, remplace fréquemment la lettre M des mots hébreux qui lui sont communs, est considéré par les indigènes comme positivement identique au nom biblique. « El-Khalîl habitait à Namré, نَمْرِى, sous la tente. Ce lieu est voisin de la localité de N. S. el-Khalîl (sur lui soient le salut et la bénédiction), du côté du nord; c'est une région où il y a une source d'eau et des vignes, » dit Mudjir ed-Dîn, qâdi de Jérusalem vers la fin du XVe siècle, dans son *Histoire de Jérusalem et d'Hébron,* édit. du Caire, 1283 (1866), p. 424. Après avoir désigné toute la région, le nom de Namré est demeuré attaché à la partie la plus méridionale seulement.

Une autre hauteur, à l'ouest du *ḥarâm* et à droite de la route, est nommée *Râmet el-'Amléh.* Sous cette hauteur au midi, commence l'*ouâd' et- Tuffâḥ,* « la vallée des Pommiers. » Elle se dirige du nord au sud pour aller rejoindre, un kilomètre et demi plus loin, l'*ouâdi Sebtâ'.* Sur le côté occidental de l'*ouâd 'et-Tuffâḥ,* à plus d'un kilomètre du *ḥarâm,* on trouve une ruine assez étendue, près laquelle est une source et où l'on voit des voûtes en ogive. Elle est connue sous le nom de *khirbet en-Naṣâra',* « le village ruiné des chrétiens. » Les relations des pèlerins de la fin du XVIIe siècle constatent encore en cet endroit la présence d'une église à trois nefs, avec trois portes. Une peinture reproduisait la fuite en Égypte et l'on disait que la Sainte Famille, fuyant vers l'Égypte, avait passé la nuit en cet endroit.

IV. HISTOIRE. — 1o *Les patriarches à Mambré.* — 1. Abraham, après s'être séparé, à Béthel, de Lot, son neveu, vint dresser sa tente près d'Hébron, à Mambré. Son premier soin fut d'y élever un autel au Seigneur. Gen., XIII, 18. Il y demeurait depuis quelque temps déjà, quand un fugitif vint lui apporter la nouvelle de la victoire de Chodorlohomor sur les rois de la Pentapole et de la captivité de son neveu. *Ibid.,* XIV, 13. — 2. Mambré fut le lieu de trois des principales manifestations de Dieu à son serviteur. La première fut celle où le Seigneur lui dit : « Ne crains pas, Abraham, je suis ton protecteur et ta récompense très grande. » Gen., XV, 1. Il lui promettait en même temps un fils qui serait son héritier; il lui annonçait le retour de ses descendants d'Égypte et leur prise de possession de la terre de Chanaan. C'est dans cette apparition qu'il est question pour la première fois de l'alliance conclue avec Abraham. Gen., XV, 18. — Dans la seconde, le Seigneur se présenta à lui comme le Dieu tout-puissant et lui dit : « Marche devant moi et sois parfait. » Gen., XVII, 1. Il prescrivit la circoncision comme marque de l'alliance avec Abraham et ses descendants; le nom d'Abram fut changé en celui d'Abraham; le fils promis devait être de Sara et appelé Isaac. Gen., XVII. — La troisième manifestation et la plus célèbre fut celle des trois personnages mystérieux qui vinrent visiter Abraham, lui annoncer la naissance prochaine de son fils Isaac et la ruine de Sodome. Abraham les accueillit et les traita avec tous les égards de l'hospitalité la plus délicate, puis les accompagna à quelque distance de Mambré, pour les supplier en faveur des villes coupables. Gen., XVIII. — Quelque temps après, Abraham quittait Mambré, emportant l'espérance certaine de la naissance de l'héritier de la promesse. Gen., XVIII, 10 et 14. Abraham était dans sa centième année quand il quitta Mambré. Ismaël, qui lui était né en cet endroit de sa servante Agar, était dans sa quatorzième année. Abraham avait séjourné en ce lieu tout ce temps et pendant les années qui précédèrent la naissance d'Ismaël, mais il est impossible d'en préciser le nombre. Cf. Gen., XVII, 1, 25; XXI, 5, et XIII, 18; XVI, 16. — 2. Isaac, sur les dernières années de sa vie, avait laissé Bersabée et était venu demeurer « à Mambré, ville d'Arbé qui est Hébron ». C'est là qu'il acheva sa carrière à l'âge de cent quatre-vingts ans. Gen., XXXV, 27-29. — 3. Jacob, y était venu rejoindre son père, à son retour de Mésopotamie et ne semble plus avoir quitté Mambré jusqu'au jour de son départ pour l'Égypte où il allait retrouver son fils Joseph. Gen., XXXV, 27; cf. XLVI, 1. C'est de Mambré, appelé en cet endroit la « vallée d'Hébron », *'êmêq Ḥebrôn,* mais dont l'identité ne paraît pas douteuse, que Jacob avait envoyé son fils Joseph, alors âgé de 16 ans, à Sichem, pour prendre des nouvelles de ses frères. Gen., XXXVII, 14. C'est donc là aussi qu'il faut localiser les autres faits racontés en ce même chapitre XXXVII, 1-11 et 31-36, c'est-à-dire l'histoire des songes de Joseph et de son enfance, celle de l'arrivée de sa robe ensanglantée et du deuil de Jacob; de même les pourparlers pour le départ des fils du patriarche pour l'Égypte, au temps de la famine, XLII, 1-5, 29-35; XLIII, 1-15; puis l'arrivée des chariots envoyés par Joseph et le départ de la terre de Chanaan, XLV, 25-28; XLVI, 1. — Mambré n'est plus nommé dans la suite de l'histoire biblique, mais les Hébreux n'en perdaient pas le souvenir.

2o *Le sanctuaire de Mambré.* — Les divers lieux de la Terre Promise où les Patriarches séjournèrent ont été les premiers sanctuaires consacrés au culte du vrai Dieu et, pour cette raison, les Israélites les ont eu en vénération et y sont venus pratiquer eux-mêmes divers actes de religion. Si la Bible ne désigne pas catégoriquement Mambré, elle l'insinue du moins assez clairement III Reg., XV, 7-10. Absalom, préparant sa révolte, vient trouver son père David : « Permettez-moi, lui dit-il, d'accomplir le vœu que j'ai fait au Seigneur [d'aller] en Hébron. Votre serviteur a fait ce vœu quand il était à Gessur de Syrie : « Si le Seigneur me ramène à Jérusa-

« lem, j'irai lui offrir un sacrifice. » Et David lui dit : Va en paix. Et il se leva et alla en Hébron. » L'acte de religion dont Absalom entretient son pére ne doit pas lui être exclusif, mais suppose une coutume plus ou moins générale. Si, d'autre part, les Israélites recherchaient pour ces pratiques les endroits mêmes oú s'étaient arrêtés leurs ancêtres, comme on le voit plus spécialement pour Moréh, prés de Sichem, peut-on douter qu'en nommant Hébron, Absalom ne fasse allusion á l'endroit même oú ont séjourné les ancêtres et oú Abraham a élevé un autel, c'est-à-dire á Mambré ? Quand Josèphe, dix siécles plus tard, parle, *Ant. jud.*, I, x, 4, du lieu prés d'Hébron oú a habité Abraham et dont le souvenir s'est perpétué, il témoigne par lá même de la vénération ou du culte des peuples pour ce lieu sacré. — Ce culte antique, continué jusqu'au IVe siécle, est du reste attesté formellement par l'histoire ecclésiastique. Faisant mention de Mambré, oú Abraham accueillit ses hôtes célestes, Eusèbe ajoute : « Jusqu'à ce jour, ce lieu est vénéré comme divin (θεῖος), par les peuples voisins, en l'honneur de ceux qui apparurent à Abraham, et l'on y voit jusqu'á maintenant le Térébinthe. » *Demonstr. evang.*, v, 9, t. XXII, col. 583. L'affluence à une époque déterminée de l'année, peut-être au temps présumé de la visite des anges, était innombrable, et l'on y voit établie une foire annuelle, célébre au loin et à laquelle on accourait non seulement de toute la Palestine, mais encore de la Phénicie et de l'Arabie. Sozomène, *H. E.*, II, 4, t. LXII, col. 496. Cette foire, s'il faut en croire la Chronique pascale, an. 119, t. XCII, col. 614, aurait été, ainsi qu'une foire du même genre tenue á Gaza, appelée foire « hadrienne », du nom d'Hadrien, qui l'aurait instituée, aprés la prise de Béther et la chute de Barchochébas (135), pour y exposer en vente les Juifs pris dans la guerre. Cf. Michel Glycas, *Annales*, p. III, t. CLVIII, col. 454; S. Jérôme. *Comm. in Hierem.*, c. XXXI, t. XXIV, col. 877; Id., *In Zachar.*, c. XI, t. XXV. col. 1500-1501. Les Juifs, les chrétiens et les païens avaient également Mambré et son chêne en vénération. Cf. Jules Africain, *Chron. fragm.*, XI, t. X, col. 72. Les païens y exerçaient aussi leurs pratiques superstitieuses. Sur l'autel dressé prés du chêne, ils répandaient leurs libations de vin, brûlaient de l'encens ou immolaient des bœufs, des boucs et des coqs, et jetaient dans le puits des piéces de monnaie et divers autres objets précieux. L'empereur Constantin fit cesser ces abus. L'autel et les statues furent détruits, le chêne lui-même fut abattu et l'on ne laissa que son tronc en terre. Le culte chrétien devait prendre la place du culte païen et un sanctuaire votif (οἶκος εὐκτήριος) fut élevé, remarquable par sa richesse et sa beauté, atteste le pèlerin de Bordeaux, t. VIII, col. 792, quelques années plus tard. Sozomène, *H. E.*, II, 4-5, t. LXVII, col. 491-496; Socrate, *H. E.*, I, 18, col. 123; Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 51-53, t. XXII, col. 1111-1114; Id., *Onomasticon*, au mot *Arboc*, édit. 1862, p. 54-57; S. Jérôme, *De situ et nomin. loc. hebr.*, t. XXIII, col. 862; Nicéphore Caliste, *H. E.*, VIII, 30, t. CXLVI, col. 115-117. — Les murs à gros blocs du *ḥarâm Rêmet el-Khalîl*, dont nous avons parlé, seraient, d'aprés quelques écrivains, les restes de la basilique élevée par ordre de l'empereur Constantin; mais, suivant d'autres, cette conjecture ne peut se soutenir et est formellement démentie par l'histoire. C'est á l'enceinte du *ḥarâm* que fait allusion, on ne peut pas en douter, Sozomène décrivant « le lieu á ciel ouvert et cultivé où il n'y a d'autre construction que celle élevée par Abraham autour du chêne et le puits creusé par lui ». On peut ne pas accepter le sentiment de l'historien sur l'origine de ce monument, bien que Josèphe, *Ant. jud.*, I, XIV et XXII, lui aussi, attribue á Abraham et aux anciens patriarches la construction de l'enceinte de Macpélah et quoique l'on ne puisse nier que leurs contemporains fussent en état d'élever des monuments de cette nature; mais il faut avouer que son témoignage suffirait á empêcher de confondre l'enceinte de Mambré avec les murs de la basilique constantinienne. Les caractères archéologiques seuls du monument, sa forme, la grandeur de l'appareil, l'absence de tout ciment, ne déclarent-ils pas suffisamment qu'il est sans relation avec une église chrétienne du IVe siècle et n'attestent-ils pas, comme le fait justement observer Victor Guérin, une époque bien antérieure à Constantin ? « C'est, continue le même explorateur, un véritable *téménos* ou enceinte sacrée qui renfermait peut-être l'autel sur lequel Abraham avait offert des sacrifices au Seigneur. La même enceinte contenait aussi l'arbre prés duquel ce patriarche avait planté sa tente et le puits qu'il avait creusé. » *Judée*, t. III, p. 52. M. Guérin semble plutôt incliner á l'attribuer aux Iduméens quand ils étaient en possession de ce pays. Les ruines de l'église seraient probablement, selon lui, les débris de l'édifice situé á l'orient du *ḥarâm*. Quoi qu'il en soit, c'est Constantin, qui a dû débarrasser le puits d'Abraham des objets de superstition qui l'encombraient, qu'il faut aussi faire remonter, semble-t-il, la restauration du puits. Le zéle de l'empereur pour purifier et embellir Mambré ne pouvait qu'exciter la dévotion des pélerins. Saint Jérôme, vers 383, y amenait les nobles descendantes des Scipion, sainte Paule Romaine et sa fille Eustochium, pour leur faire contempler « la demeure de Sara, le berceau d'Isaac, et les vestiges du chêne d'Abraham, sous lequel il vit les jours du Christ et se réjouit ». *Epist.* CVIII, *ad Eustoch.*, t. XXII, col. 886; cf. *Epist.* XLVI, *Paulæ et Eustochii ad Marcellam*, *ibid.*, col. 490. La relation de l'archidiacre Théodosius (vers 530) et celle d'Antonin le Martyr, de Plaisance (vers 570), montrent qu'aucun pélerin ne se dispensait de la pieuse visite de Mambré. Cf. Theodosius, *De Terra Sancta*, Genéve, 1877-1880, p. 70; Antonin de Plaisance, *Itinerarium*, 16, t. LXIII. col. 905. Les pèlerins chrétiens ne seront pas arrêtés par l'occupation mahométane du pays. Trente-cinq ans environ aprés la conquête d'Omar (637), l'évêque gaulois Arculfe visitait encore « la vallée de Mambré ». Il y voyait un tronc de chêne planté en terre, considéré comme le noble reste de l'antique chêne d'Abraham, et mesurant deux tailles d'homme ; on prenait de son écorce comme relique. Le pèlerin semble confondre lui aussi l'antique enceinte entre les deux grands murs de laquelle il voit le débris du vieux chêne, avec les murs de la basilique byzantine qui paraît déjà renversée. Adamnan, *De locis sanctis*, t. LXXXVIII, col. 797-798. Si le bibliothécaire du Mont-Cassin, Pierre Diacre, signale encore, au XIIe siècle, « l'autel dressé en cet endroit et l'église qui est devant, » c'est d'après des descriptions antérieures, reproduites par lui, en même temps que celle d'Arculfe. *De locis sanctis*, t. CLXXIII, col. 1123.

3° *Le chêne de l'ouâdi Sebtâ ou le faux chêne de Mambré.* — A l'époque des Croisades, l'attention des visiteurs européens semble avoir été détournée des ruines dont nous venons de parler, pour se diriger vers l'*ouâdi Sebtâ*. Lá, à un kilomètre et demi de distance, au sud-sud-ouest du *khirbet en-Naṣâra*, et á 2 kilomètres vers l'ouest d'Hébron, sur le flanc de la colline couverte de vignes, vers le sommet de laquelle la Société russe de Palestine a élevé un bel hospice pour les pèlerins, se voyait, il y a vingt ans, un superbe chêne vert de 30 mètres de hauteur. Voir t. II, fig. 242, col. 655. Depuis quelques années l'arbre a dépéri et, à l'exception d'une des branches à l'extrémité de laquelle un faible filet de séve entretient encore un maigre bouquet de feuilles qui ne tardera pas á disparaître, l'arbre géant est complètement desséché. Cet arbre était tenu par le peuple pour le chêne d'Abraham dont parlent les anciens. Cette erreur paraît remonter au commencement du XIIe siécle. La description de l'higouméne russe Daniel (1106), en indiquant le chêne de Mambré, á la droite du chemin

venant de Jérusalem, au sommet d'une haute montagne et à deux verstes ou environ 3 kilomètres, semble bien nous conduire au chêne de l'*ouadi Sebtâ*. *Vie et pèlerinage,* dans *Itinéraires russes en Orient,* traduction Khitrowo, Genève, 1889, p. 44. Dès lors nous voyons tous les pèlerins de l'Occident se diriger du même côté, bien qu'ils trouvent le chêne plutôt au pied de la montagne. Cf. Fretellus (v. 1120), *Liber locorum sanctorum,* t. CLV, col. 1039-1040; Jean de Würzbourg (1130), *Descriptio Terræ Sanctæ, ibid.,* col. 1067; Anonyme (v. 1130), dans de Vogüé, *Les églises de la Terre-Sainte,* Paris, 1860, p. 414; Theodoricus, *Libellus de locis sanctis* (vers 1172), édit. Tobler, Saint-Gall et Paris, 1865, p. 81; Eugésippe (vers 1200), *De distantiis locorum sanctorum, Patr. Gr.,* t. CXXXIII, col. 995; Thietmar (1217), *Peregrinatio,* édit. Laurent, Hambourg, 1857, p. 29; Burchard, *Descriptio Terræ Sanctæ,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 81; Odoric de Pordonone en Frioul, *De Terra Sancta, ibid.,* p. 154, et la plupart des pèlerins des siècles suivants; Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* Anvers, 1639, t. II, p. 767. Les visiteurs juifs semblent marcher dans le même chemin. Cf. Benjamin de Tudèle (1173), *Itinéraire,* édit. L'Empereur, Leyde, 1633, p. 49; Samuel ben Simson (1210), *Itinéraire de Palestine,* dans Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte,* Bruxelles, 1847, p. 128; Uri de Biel (1564), *Tombeaux des Patriarches, ibid.,* p. 434-435.

Quant aux Arabes, tous, ainsi que Mudjir ed-Dîn (1496), ont constamment maintenu à l'endroit appelé *er-Râméh,* le lieu de l'habitation d'Abraham ou Mambré. Cf. Yaqout (1225), *Dictionnaire géographique,* édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1886, t. II, p. 736; Aly de Hérat (1173), *Lieux de pèlerinages,* dans Guy le Strange, *Palestine under the Moslems,* d'après un manuscrit d'Oxford, 1890, p. 518; Anonyme (1300), *Marâsid el-Ittilâ,* édit. Juynboll, Leyde, 1859, t. I, p. 456. — Les palestinologues modernes, à deux ou trois exceptions près, s'accordent tous à considérer la tradition de l'*ouadi Sebtâ* comme une erreur difficilement explicable et à reconnaître dans le *ḥarâm Rêmet el-Khalîl* l'emplacement du vrai chêne d'Abraham connu des anciens et son site pour celui de Mambré. Voir E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. I, p. 318; F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* Paris, 1865, t. I, p. 150; t. II, p. 351; V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* Paris, 1869, t. III, p. 267-284; Rich. von Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 61; Conder et Kitchner, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1877-1880, t. III, p. 322, 377; Fr. Liévin de Hamme, O. M., *Guide indicateur des sanctuaires et lieux historiques de la Terre-Sainte,* Jérusalem, 1887, t. II, p. 100-109; Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Fribourg et Leipzig, 1896, p. 160.

L. HEIDET.

3. MAMBRÉ (Septante : Ἀϐρωνᾶ), torrent. Judith, II, 14 (grec, 24). Le nom de Mambré dans la Vulgate est vraisemblablement une forme corrompue du nom de la rivière *Chaboras* (un peu moins défiguré dans le grec Ἀϐρωνᾶ). Le Chaboras étant inconnu des traducteurs ou des copistes, ils ont mis à sa place un autre nom. C'est ainsi que la Peschito porte Jaboc. Voir JABOC, t. III, col. 1056. Le sens le plus probable du texte est qu'Holoferne fit une razzia depuis le Chaboras jusqu'au golfe Persique. Le Chaboras est appelé Habor dans les Rois. IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11; I Par., V, 26. Voir HABOR, t. III, col. 382. Cf. Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., t. II, n. 542, p. 194-196; Id., *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 115-116.

MAMBRÈS (grec : Ἰαμϐρῆς; la Vulgate semble avoir lu Μαμϐρῆς), un des magiciens d'Égypte qui résistèrent à Moïse. II Tim., III, 8. Cf. Exod., VII, 11. Le Talmud de Babylone, *Menach.,* 9, dans la Ghemara, l'appelle ממרא, *Mamrâ* (Mambrès), comme la Vulgate. Voir J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* édit. B. Fischer, 1869, au mot ייחנא, p. 481. Cf. Numenius, Περὶ τἀγαθοῦ, dans Eusèbe, *Præp. evang.,* IX, 8, t. XXI, col. 696; Pline, *H. N.,* XXX, 2, note dans l'édit. Lemaire, t. VIII, p. 288. Saint Paul nomme Mambrès avec Jannès. Voir JANNÈS, t. III, col. 1119.

MAMMON (μαμωνά, ou plutôt μαμωνᾶ; Vulgate : *mammona;* en araméen : מָמוֹנָא, état emphatique de מָמוֹן). L'étymologie de ce mot est incertaine. E. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen,* in-8°, Leipzig, 1884, p. 11. Cf. G. Dalman, *Grammatik des jud.-paläst. Aramäisch,* in-8°, Leipzig, 1894, p. 135; Levy, *Neu-Hebräisches und Chaldäisches Wörterbuch,* 4 in-4°, Leipzig, t. III, 1883, p. 138-139. Le double *m* qu'on trouve dans de nombreuses éditions grecques est fautif. Eb. Nestle, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. III, 1902, col. 2913. — Ce mot se lit quatre fois dans le Nouveau Testament. Matth., VI, 24; Luc., XVI, 9, 11, 13. On ne le rencontre pas dans l'hébreu biblique, mais il est dans le Targum (Onkelos, מָמוֹן, Exod., XXII, 30 [Walton, *Polyglott.,* t. I, p. 319], pour traduire l'hébreu *kôfér,* Vulgate, *pretium*), et dans la Mischna, *Pirke Aboth,* II, 12, etc. Voir J. Buxtorf, *Lexicon talmudicum,* édit. B. Fischer, 1869, p. 619.— Les Septante semblent avoir lu *Mammon,* au lieu de *'émûnâh,* « vérité, fidélité, » dans le Ps. XXXVI (hébreu, XXXVII), 3, car ils ont traduit πλοῦτος (Vulgate : *divitiæ*). Saint Augustin, qui connaissait la langue punique, la même que le phénicien, traduit *mammona* par *divitiæ,* « richesses, » *Quæst. Evang.,* II, 34, t. XXXIV, col. 1340; *Enarrat. in Ps. LIII,* 2, t. XXXVI, col. 620, et par *lucrum,* « gain, » *De serm. Dom. in mont.,* II, 47; *Serm.* CXIII, 2, t. XXXVIII, col. 648. Dans ces deux endroits, il dit que *mammona* signifie « richesses » en hébreu et « gain » en punique. Le sens de « richesses » dans l'Évangile ne peut être contesté; c'est aussi la signification de ce mot en araméen. Voir Payne Smith, *Thesaurus syriacus,* t. II, Oxford, 1901, col. 2149-2150. Quelques-uns ont prétendu à tort que *mammon* veut dire « trésor ». « מָמוֹנָא ne signifie pas trésor, chose cachée, dit M. Rubens Duval, dans la *Revue des études juives,* t. IX, 1884, p. 143, mais simplement biens, fortune; les Juifs de Salamâs l'emploient aujourd'hui dans le sens de marchandise. » — Les commentateurs ont souvent supposé que Mammon était une divinité adorée par les Chananéens et qui personnifiait les richesses, comme le Plutus des Grecs et des Romains : *Mammona, Syra lingua, divitiæ,* dit la *Glossa ordinaria, In Matth.,* VI, 24, *Patr. Lat.,* t. CXIV, col. 10, et elle ajoute : *Dicitur hoc nomen esse dæmonis qui præest divitiis.* Cette hypothèse n'est établie par aucun document. Notre-Seigneur, en personnifiant *Mammon,* ne le considère pas pour cela comme un faux dieu ou une véritable idole; il emploie une figure de langage, comme les *Didascalia* (dans Edm. Hanler, *Eine latinische Palimpsestübersetzung der Didascalia Apostolorum,* in-8°, Vienne, 1896, p. 46) : *De solo mammona cogitant, quorum Deus est saeculus,* ou comme Tertullien, quand il écrit, en parlant de *mammona, Adv. Marc.,* IV, 33, t. II, col. 439; *Injustitiæ auctorem et dominatorem totius sæculi nummum scimus omnes.* Le Sauveur, en ajoutant à *mammona* le mot τῆς ἀδικίας, *iniquitatis,* Luc., XVI, 9, indique qu'il veut parler des richesses injustement acquises et qu'il prend le mot *mammon* comme un nom commun. La locution « *mammon* d'iniquité ou d'injustice » semble d'ailleurs avoir été courante et comme proverbiale, car on la trouve souvent dans les Targums et le Talmud. Eb. Nestle, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. III, col. 2914.

F. VIGOUROUX.

MAMUCHAN (hébreu : *Memûkân;* Septante : Μουχαῖος), nom de celui des sept princes de la cour d'Assuérus (Xerxès), qui prit la parole pour engager le roi à déposer la reine Vasthi. Esther, I, 14, 16, 21. Il est écrit מְמוּכָן, dans le texte hébreu aux ℣. 14 et 21 et מוּמְכָן au ℣. 16, avec un *qeri* qui donne la première leçon. La Vulgate l'a rendu par Mamuchan. Les manuscrits grecs en ont donné des transcriptions assez différentes : ΜΟΥΧΑΙΟϹ (*Vaticanus, Sinaïticus, Alexandrinus*), ΜΑΜΟΥΧΑΙΟϹ (corrections du *Sinaïticus,* du VII[e] siècle) et au ℣. 21 ЄΥΝΟΥΧΟϹ, ΜΟΥΧЄΟϹ, ΜΑΜΟΥΧЄΟϹ (mêmes corrections). On lit même ΒΟΥΓΑΙΟϹ dans l'édition de Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum,* pars prior, Gœttingue, 1883. Ce Βουγαῖος est peut-être la traduction grecque du mot הָאֲגָגִי, « l'Agagite, » Esther, III, 1, 10; VIII, 3, 5; IX, 24, appliqué à Aman. Le premier Targum d'Esther identifiait, en effet, Memûkân avec Aman; le second l'identifiait au sage Daniel. Cf. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint,* Cambridge, 1894; Cheyne, *Encyclopædia biblica,* Londres, t. III, 1902, col. 3019; Marquart, *Fundamente Israelitischer und jüdischer Geschichte,* 1896, p. 68. F. MARTIN.

MAMZER, mot hébreu (*mamzêr*), qui se ne rencontre que deux fois dans le texte sacré, et que la Vulgate transcrit et explique, dans Deut., XXIII, 3. — 1° Dans ce passage du Deutéronome, le législateur indique ceux qui ne devront pas être admis dans la société israélite. Ce sont : 1° ceux qui ont subi une mutilation qui les rend impropres au mariage; 2° le *mamzêr,* jusqu'à la dixième génération, d'après la Vulgate, et, d'après l'hébreu, même à la dixième génération, c'est-à-dire à perpétuité; 3° l'Ammonite et le Moabite, également à perpétuité; 4° enfin l'Édomite et l'Égyptien, qui pourront être reçus à la troisième génération. Deut., XXIII, 1-8. Les Septante traduisent *mamzêr* par ἐκ πορνῆς, « issu de la femme de mauvaise vie, » et le Syriaque par « fils de l'adultère ». On lit dans la Vulgate : *mamzer, id est, de scorto natus,* « fils de la prostituée. » Aquila et Symmaque ont des traductions analogues. Le mot pourrait venir d'un radical *mâzar,* « être impur. » Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 781; Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen,* Leipzig, 1889, p. 164. Le *mamzêr* ne saurait être le fruit de l'union illégitime entre un homme, marié ou non, et une jeune fille. Il était loisible à l'homme marié d'avoir une concubine, ou épouse du second rang, et les enfants nés de cette union étaient légitimes, bien que n'ayant qu'un droit restreint à l'héritage du père. Voir CONCUBINE, t. II, col. 906-907. Quant à l'homme, marié ou non, qui séduisait une jeune fille, il était obligé de l'épouser ou, sur le refus du père, de lui payer une dot. Exod., XXII, 16. Mais la condition sociale des enfants n'avait pas à en souffrir. Il ne reste donc qu'à admettre l'explication des talmudistes, qui font du *mamzêr* le fruit de l'inceste ou de l'adultère avec une femme mariée. *Yebamoth,* IV, 13. L'adultère ainsi entendu et l'inceste étaient deux crimes punis de mort. Lev., XX, 10-14; Deut., XXII, 22. Il n'est donc pas étonnant que Dieu ait voulu exclure à jamais de son peuple les enfants issus de telles unions, pour inculquer aux Hébreux le respect du mariage, déjà si menacé par la tolérance de la polygamie et du divorce. Il est bien vrai que la descendance incestueuse de Thamar compta parmi les ancêtres du Messie. Voir INCESTE, t. II, col. 865. Mais cet exemple était antérieur à la législation mosaïque, qui avait précisément pour but d'en prévenir le retour. Sur l'extension du titre de *mamzêr* à d'autres enfants illégitimes et sur les conséquences sociales et légales de cette situation, voir BATARD, t. I, col. 1503-1505.

2° Le prophète Zacharie, IX, 6, dans son oracle contre les Philistins, dit qu'Ascalon sera dans la crainte et Gaza dans le tremblement, que Gaza n'aura plus de roi et Ascalon plus d'habitants, que le *mamzêr* habitera dans Azot et que l'orgueil des Philistins sera abattu. Le *mamzêr* désigne encore ici le rebut d'Israël, l'être honteux qu'il chasse de son sein, l'impur étranger qui remplace dans Azot ce qui faisait l'orgueil des Philistins. Les Septante traduisent ici par ἀλλογενεῖς, « étrangers, » et la Vulgate par *separator,* « celui qui sépare, » en rattachant *mamzêr* au verbe *nâzar,* « séparer. » Le sens du mot peut être ici plus large que dans le texte du Deutéronome; il n'en désigne pas moins une populace impure aux yeux d'Israël et étrangère aux yeux des Philistins, dont elle prend la place dans Azot.

On a cru pouvoir attribuer un autre sens à *mamzêr.* Ce mot serait un nom assigné par mépris aux habitants d'Azot et aux Philistins en général, que les Septante appellent presque toujours ἀλλόφυλοι, *alienigenæ,* en dehors du Pentateuque, ou même le nom primitif des habitants d'Azot, étendu ensuite à tous les Philistins après leur arrivée dans le pays de Chanaan. Il est à remarquer que, si le Deutéronome, XXIII, 2, 3, exclut à tout jamais le *mamzêr,* l'Ammonite et le Moabite de la société israélite, la loi ayant été transgressée sur ce point au retour de la captivité, II Esd., XIII, 1-3, Néhémie reprocha à ses compatriotes d'avoir épousé des femmes d'Azot, d'Ammon et de Moab. II Esd., XIII, 23. Azot correspondrait donc au *mamzêr* du Deutéronome. Sans doute, les Hébreux ne furent en contact avec les gens d'Azot et les Philistins qu'au temps des Juges. Mais on pourrait admettre que l'article concernant le *mamzêr* n'a été inséré dans la loi qu'à cette époque, et cet article ne devenait pas moins nécessaire alors que celui qui visait les Ammonites et les Moabites. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in Deuteron.,* Paris, 1901, p. 403, 404. — D'assez graves raisons s'opposent à cette identification. Tout d'abord, si le mot *mamzêr* désignait une race si connue, pourquoi ne le voit-on apparaître que si rarement, deux fois seulement, dans toute la Bible hébraïque? De plus, que signifie-t-il dans la prophétie de Zacharie? Si le *mamzêr* n'est autre que l'habitant d'Azot, comment peut-on dire qu'Ascalon et Gaza étant privés de leur roi et de leurs habitants, l'orgueil des Philistins sera abattu quand le *mamzêr,* c'est-à-dire le Philistin, habitera dans Azot? Il est vrai que de Hummelauer traduit : *silens sedebit in Azoto,* « il se tiendra coi dans Azot; » mais il y a dans le texte : *yâšab mamzêr be'ašdôd,* « le mamzêr habitera dans Azot. » L'hypothèse n'est donc pas suffisamment justifiée. H. LESÊTRE.

MAN (hébreu : *mân;* Septante : μάν), nom hébreu de la manne. Il a été conservé sous cette forme par saint Jérôme dans Exod., XVI, 31, 33, 35; Num., XI, 6, 7, 9, tandis que dans le Deutéronome et dans les autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il l'appelle *manna.* Voir MANNE.

MANAHATH (hébreu : *Mânaḥaṭ;* Septante : Μαναχάθ), nom d'un descendant de Séir l'Horréen et d'une localité.

1. **MANAHATH, MANAHAT,** descendant de Séir l'Horréen, nommé le second parmi les cinq fils de Sobal. La Vulgate écrit son nom Manahat, dans Gen., XXXVI, 23, et Manahath, dans I Par., I, 40. Dans ce dernier passage, l'édition sixtine des Septante écrit Μαχανάμ; *Alexandrinus :* Μαναχάθ. Voir SOBAL.

2. **MANAHATH,** localité mentionnée I Par., VIII, 6. Ce passage est obscur et la traduction douteuse. Il y est dit que des Benjamites, fils d'Ahod (voir AHOD 2, t. I, col. 206), furent transportés de Gabaa (*Gêba', Djêba*), où ils étaient chefs de famille, à Manahath. Les auteurs

de cette déportation paraissent avoir été Naaman, Achia, et surtout Géra. I Par., VIII, 7. Voir GÉRA 2, t. III, col. 197. A la suite de quelles querelles et à quelle époque eut lieu cet événement, nous l'ignorons. Manahath est également inconnu. Le contexte ne permet même pas de décider si ce nom désigne une ville ou une région. Le Targum dit que les fils d'Ahod furent transportés « dans la terre de la maison d'Ésaü » ; plusieurs commentateurs modernes supposent, au contraire, que Manahath est une ville de la tribu de Juda, la Μανοχώ que la version des Septante, Jos., XV, 59, ajoute à la liste du texte hébreu, à la suite de Béther. Conder a émis l'hypothèse que Manahath peut être la *Mâhla* actuelle (*n* et *l* sont souvent confondus), à cinq kilomètres environ au sud-ouest de Jérusalem et près de *Bittir* (Béther). *Survey of western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 21, 136-137. Le voisinage immédiat de Mâhlah est stérile, mais il y a des vignes à l'est et des oliviers au sud. Les habitants s'approvisionnent d'eau à *Ain Yalô,* source très appréciée dans le pays.

MANAHATHITE (hébreu : *ham-Mânaḥtî;* Septante : Μαλαθί), habitant de la ville appelée *ham-Menuḥôṭ* dans le texte hébreu. La Vulgate a traduit *Menuḥôṭ* par *requietio,* « repos. » I Par., II, 54. Voir MENUHOTH.

MANAHEM (hébreu : *Menaḥêm;* Septante : Μαναήμ), roi d'Israël (773-762 ou 762-753 avant J.-C.). L'histoire de son règne est racontée IV Reg., XV, 14-22. Il était fils de Gadi. Quand Sellum eut tué le roi Zacharie pour régner à sa place, Manahem, dont Josèphe, *Ant. jud.,* IX, XI, 1, fait un chef d'armée, partit de Thersa, à 10 kilomètres à l'est de Samarie, se porta sur cette dernière ville et, à son tour, mit à mort Sellum, dont le règne ne fut que d'un mois. Devenu roi, il marcha aussitôt de Thersa, où se trouvaient sans doute ses quartiers militaires, contre la ville de Thapsa, qui ne reconnaissait pas sa royauté, et dont il entreprit le siège. Ayant pris la ville, il en frappa tous les habitants, pour les punir de lui avoir fermé leurs portes. Les exécutions s'étendirent même aux environs de la cité. Poussant la barbarie aux dernières limites, Manahem fit tuer et mettre en pièces toutes les femmes enceintes, afin d'exterminer jusqu'aux enfants qu'elles portaient. Josèphe n'ose reproduire ce détail; il se contente de dire que Manahem exerça contre ses propres concitoyens des cruautés qui seraient impardonnables même contre des étrangers vaincus à la guerre. Plusieurs auteurs ont pensé que la ville de Thapsa n'est autre que Tipsakh, la Thapsaque des Grecs, située sur la rive droite de l'Euphrate. Le royaume de Salomon s'étendit en effet jusque-là, III Reg., IV, 24, et Jéroboam II avait réussi à reporter la frontière septentrionale d'Israël jusqu'à l'entrée d'Émath. IV Reg., XIV, 25. Mais cette entrée d'Émath était problablement assez distante de Thapsa vers le sud. Voir ÉMATH (ENTRÉE D'), t. II, col. 1719. D'autre part, Tipsakh est à 500 kilomètres au nord de Samarie, et il est fort invraisemblable qu'un roi relativement faible, comme était Manahem, ait pu, avec toute une armée, traverser la Syrie et les déserts qui s'étendent au nord de ce dernier pays, et ensuite assiéger une ville qui faisait partie du domaine assyrien. Aussi est-il beaucoup plus probable que Thapsa doit être cherchée dans les environs de Samarie. Elle ne peut guère être identifiée avec Taphua, mentionnée comme se trouvant sur la frontière d'Éphraïm et de Manassé, Jos., XVI, 8 ; XVII, 7, 8, ni avec Thersa elle-même, comme l'ont cru les Septante. Thapsa est vraisemblablement représentée aujourd'hui par la localité de *Tafsah,* à 9 kilomètres au sud de Samarie, par conséquent dans la voisinage de Thersa, comme semble le supposer le texte. IV Reg., XV, 16. Voir la carte d'Éphraïm, t. II, col. 1876, et THAPSA.

A la cruauté, Manahem joignait l'impiété. Sous ce rapport, il ne fut que trop fidèle à suivre les exemples du premier roi d'Israël. Le prophète Osée, VII, 1-XIII, 16, décrit les désordres qui se multipliaient alors en Israël et annonce les invasions assyriennes qui en seront le châtiment.

Manahem dut se rendre tributaire du roi d'Assyrie Phul, le même que Théglathphalasar III. Voir PHUL. En 743, ce prince fit la conquête de la Syrie septentrionale. Les chefs araméens ne se soumirent pas volontiers à la nouvelle domination ; en 742 et en 739, le roi assyrien fut obligé de repasser l'Euphrate pour mettre à la raison ses nouveaux sujets. Les ravages qu'il exerça au cours de cette dernière campagne jusque dans la vallée de l'Oronte et les déportations auxquelles il soumit la population de plusieurs villes intimidèrent les rois voisins, au point que Rasin, de Syrie, et Manahem, d'Israël, se hâtèrent de porter leurs hommages et leurs tributs à Théglathphalasar. Dans une de ses inscriptions, ce dernier nomme, parmi ses tributaires, *Mi-ni-ḫi-im-mi Sa-mi-ri-na-ai,* « Manahem de Samarie. » Cf. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* Giessen, 1872, p. 122-134; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 6e édit., t. III, p. 514-519; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. III, 1899, p. 150-153.

Manahem paya tribut au roi d'Assyrie pour qu'il lui assurât sa protection et le confirmât dans son pouvoir. La Bible ne dit pas si ce tribut fut volontaire ou forcé. L'inscription de Théglathphalasar déclare que ce dernier « reçut » le tribut de Manahem et de beaucoup d'autres princes. Il est à croire que, si ceux-ci prirent les devants pour s'engager à payer, c'est qu'ils prévoyaient une contrainte à laquelle ils étaient incapables de se soustraire. La contribution fournie par Manahem fut d'ailleurs trop considérable pour avoir été pleinement spontanée. Il versa mille talents d'argent. Le talent d'argent valant alors 8500 francs, la somme totale s'élevait à huit millions et demi, ce qui constituait une lourde charge pour un petit pays comme le royaume d'Israël. Le roi imposa les riches à raison de cinquante sicles d'argent, soit 141 fr. 50 par tête. Le nombre des imposés fut donc environ de 60 000, ce qui indique que, sous le nom de riches, on comprit tous ceux qui jouissaient de quelque aisance. Satisfait de ce résultat, le roi d'Assyrie ne resta pas plus longtemps dans le voisinage d'Israël et s'en retourna dans son pays. Les Israélites se rendirent compte, sans doute, que le sacrifice qu'on leur imposait leur évitait de plus grandes calamités. Il n'est question d'aucun mécontentement violent contre Manahem, qui mourut paisiblement après dix ans de règne et laissa le trône à son fils Phacéia.

H. LESÊTRE.

MANAHEN (grec : Μαναήν), chrétien de l'Église d'Antioche, nommé parmi les prophètes et les docteurs à qui le Saint-Esprit ordonna de conférer à Saul (Paul) et Barnabé leur mission apostolique. Act., XIII, 1-2. Μαναήν doit être l'hébreu מנחם, *Menaḥêm,* « consolateur. » Le texte sacré dit que Manahen était σύντροφος d'Hérode le tétrarque. Cet Hérode est Hérode Antipas, qui fit décapiter saint Jean-Baptiste et était exilé à Lyon pendant que Manahen était à Antioche, car il est le seul des Hérodes à qui l'indication des Actes puisse s'appliquer. Voir HÉRODE 3, t. III, col. 647. — Mais que signifie exactement σύντροφος et qu'était Manahen par rapport à Antipas? Les sentiments sont divisés à ce sujet. D'après la Vulgate, qui traduit σύντροφος par *collactaneus,* il était son « frère de lait », et c'est là, en effet, un des sens de l'expression grecque. Voir Xénophon, *Memorab.,* II, 3, 4, édit. Didot, p. 553. Mais elle signifie aussi « élevé avec quelqu'un », compagnon d'enfance, les princes et les grands de l'antiquité ayant coutume de faire élever avec leurs fils des jeunes gens du même âge. Plutarque, *De*

educat. pueror., 6, édit. Didot, *Script. moral.*, t. I, p. 4. C'est ainsi qu'avait fait Salomon pour son fils Roboam. III Reg., XII, 10. D'après d'autres, Manahen, au lieu d'être fils de la nourrice d'Hérode Antipas et son frère de lait, était donc simplement son ami d'enfance. Entre ces deux opinions, il est impossible de se prononcer avec certitude. — Quoi qu'il en soit, la Providence, en faisant élever Manahen avec un des fils d'Hérode le Grand, l'avait ainsi préparé à devenir un des docteurs de son Église. Il devait avoir une cinquantaine d'années lorsque se passa l'événement raconté dans les Actes, XIII, 1-2, en l'an 44 de notre ère. Manahen dut être connu particulièrement par saint Luc, qui était d'Antioche, et l'on a supposé que c'était de sa bouche que l'évangéliste avait appris les détails, qu'il est le seul à donner, sur saint Jean-Baptiste, mis à mort par Hérode Antipas. Luc., I, 57-80; III, 7-14. Antipas avait été élevé à Rome. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 3, et il y retourna aussitôt après la mort de son père, Hérode le Grand, pour tâcher de recueillir sa succession (4 avant notre ère). Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, IX, 5; *Bell. jud.*, II, II, 3. Manahen l'avait-il accompagné dans la capitale de l'empire? On l'ignore. — Josèphe, *Ant. jud.*, XV, X, 5, mentionne un Manahen qui jouissait parmi les Esséniens d'une grande réputation de sagesse et de sainteté et qui prédit à Hérode le Grand dans sa jeunesse, qu'il deviendrait roi. C'est par anachronisme que quelques commentateurs l'ont confondu avec le Manahen des Actes, qui était de beaucoup plus jeune. Il est aussi question d'un Manahen dans le Talmud. On célèbre la fête de saint Manahen le 24 mai. Voir *Acta sanctorum,* maii t. V, 1685, p. 273.

F. VIGOUROUX.

MANAÏM, orthographe, dans la Vulgate, Jos., XIII, 26, 30; XXI, 37; III Reg., IV, 14; I Par., VI, 80, du nom du lieu qu'elle a écrit plus correctement *Mahanaim* dans Gen., XXXII, 2, et traduit par *castra,* « camps, » II Reg., II, 8, etc. Voir MAHANAÏM, col. 571.

MANASSÉ (hébreu : *Menaššêh,* « qui fait oublier [?] »), nom de plusieurs personnages bibliques et d'une tribu d'Israël.

1. MANASSÉ (hébreu : *Menaššêh;* Septante : Μανασσῆ), fils aîné du patriarche Joseph et de l'Égyptienne Aseneth. Gen., XLI, 50, 51 ; XLVI, 20. La joie causée par sa naissance lui fit donner le nom de Manassé (de la racine *nâšâh,* « oublier, » au participe actif de la forme *piêl,* « faisant oublier ») ; son père, en effet, s'écria : « Dieu m'a fait oublier (*naššani*) toutes mes peines. » Il vint au monde avant le commencement de la famine. Gen., XLI, 50. Jacob, en l'adoptant et le bénissant, fit passer son frère Éphraïm avant lui, malgré les efforts de Joseph pour lui maintenir son droit d'aînesse. Gen., XLVIII, 1-19. Cf. ÉPHRAÏM 1, t. II, col. 1873. Le vieux patriarche prédit cependant que Manassé serait aussi chef de peuples, et que sa race se multiplierait ; mais, ajouta-t-il, « son frère, qui est plus jeune, sera plus grand que lui, et sa postérité se multipliera dans les nations. » Gen., XLVIII, 19. L'histoire des deux tribus nous montre, en effet, la prééminence de l'une sur l'autre. Voir MANASSÉ 7 : ÉPHRAÏM 2, t. II, col. 1874. L'Écriture nous dit que Joseph put voir encore les fils de Machir, fils de Manassé. Gen., L, 22. Ces détails sont les seuls qu'elle nous ait conservés sur la personne de ce dernier ; les autres passages où se lit son nom se rapportent à la tribu dont il fut le chef.

A. LEGENDRE.

2. MANASSÉ, ancêtre de Jonathan, fils de Gersam, qui devint prêtre de Michas et des Danites de Laïs, Jud., XVIII, 30, d'après le *chethib* du texte massorétique et d'après les Septante (Μανασσῆ), mais le nom est altéré et il faut lire « Moïse », comme le portent le *keri* et la Vulgate. Voir JONATHAN 1, t. III, col. 1614.

3. MANASSÉ, le treizième des rois de Juda (697-642.) Son règne de cinquante-cinq ans fut le plus long de tous ceux qu'on vit en Palestine. Manassé était fils du pieux roi Ézéchias. Il n'avait que douze ans quand il monta sur le trône. Sa mère, d'origine inconnue, s'appelait Haphsiba. L'influence qu'elle exerça sur son fils fut nulle ou perverse, car Manassé s'appliqua à mettre toute sa conduite en opposition avec celle de son père. Isaïe, qui vivait encore, ne réussit pas à maîtriser les mauvais instincts du jeune roi.

La Sainte Écriture énumère toutes les abominations dont Manassé se rendit coupable : il rebâtit les hauts-lieux détruits par Ézéchias, rétablit le culte de Baal, d'Astarthé et de l'armée des cieux, éleva des autels aux fausses divinités dans le Temple même du Seigneur, osa y dresser l'idole d'Astarthé, fit passer son fils par le feu en l'honneur de Moloch, s'adonna à tous les genres de magie et favorisa ceux qui les pratiquaient. Les exemples donnés par le prince entraînèrent naturellement le peuple. La dépravation devint telle, qu'elle dépassa celle des anciens Chananéens que Dieu avait fait exterminer à l'arrivée des Israélites. IV Reg., XXI, 1-9; II Par., XXXIII, 1-10.

Le Seigneur fit prédire le châtiment par ses prophètes. Juda et Jérusalem auront le sort de Samarie. La capitale sera mise en tel état qu'elle ressemblera à un plat qu'on nettoie, dans lequel il n'y a plus rien et qu'on renverse sens dessus dessous. Les habitants du pays deviendront la proie des envahisseurs. IV Reg., XXI, 10-15. Jérémie, XV, 4, annonça plus tard les mêmes calamités, en leur assignant pour cause les crimes de Manassé. Celui-ci ne fit aucune attention à ces menaces. A l'impiété, il joignit la cruauté. Il répandit à profusion le sang innocent, de sorte que la ville de Jérusalem en était inondée. IV Reg., XXI, 16. Une tradition, qui du reste n'est pas certaine, lui attribue même la mort violente du prophète Isaïe. Voir ISAÏE, t. III, col. 944. Le grand châtiment ne tomba sur la nation que plus de cinquante ans après la mort de Manassé ; le prince n'en eut pas moins à subir personnellement les conséquenses de ses crimes.

Quand Asarhaddon vint faire campagne contre l'Égypte, en 673, et s'empara de ce pays, il soumit au passage tous les rois qu'il rencontra. Une de ses inscriptions en énumère vingt-deux, parmi lesquels *Mi-na-si-i sar Ya-u-di,* « Manassé, roi de Juda. » Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1872, p. 228. Voir ASARHADDON, t. I, col. 1059. Assurbanipal, fils et successeur d'Asarhaddon, fit deux campagnes contre l'Égypte. Il obligea aussi les vingt-deux rois à lui « baiser les pieds », c'est-à-dire à reconnaître sa suzeraineté. Voir ASSURBANIPAL, t. I, col. 1145. Une de ses inscriptions met au second rang, parmi ces vassaux, *Mi-na-si-i sar Ya-u-di,* « Manassé, roi de Juda. » Ce dernier était réservé à un châtiment plus terrible que la simple vassalité et que le tribut qui en était naturellement la conséquence. Une armée assyrienne vint le saisir et le mettre aux fers. Chargé de chaînes, il fut mené à Babylone. Mais là, il se repentit et s'humilia devant Dieu ; il fut alors ramené dans son royaume. II Par., XXXIII, 11-13. On a contesté la valeur historique de ce récit, en faisant valoir que le livre des Rois n'en dit rien, qu'Assurbanipal aurait fait conduire Manassé à Ninive, sa capitale, et non à Babylone, et qu'il ne l'aurait pas renvoyé ensuite dans son royaume. Les inscriptions d'Assurbanipal confirment, autant qu'il est souhaitable, le récit des Paralipomènes.

Persuadé que Ninive et Babylone ne pourraient longtemps se maintenir d'accord sous le même joug, Asarhaddon avait, de son vivant même, divisé son empire en deux, donnant à son aîné, Assurbanipal, l'Assyrie avec Ninive pour capitale, et réservant la Chaldée et Babylone à un autre de ses fils, Samassoumoukin ou Sammu-

ghés, né d'ailleurs d'une Babylonienne. Ce dernier devait rester vassal de son frère. Les deux princes s'entendirent d'abord très bien. Mais par la suite, Assurbanipal, encouragé par ses succès militaires contre l'Égypte, tendit à faire peser de plus en plus sa suprématie sur la Chaldée. Pour garantir son indépendance, Samassoumoukin suscita une vaste coalition de tous les princes vassaux de l'Assyrie, pour lui venir en aide contre Assurbanipal. Ce dernier dit, dans une de ses inscriptions : « Mon frère infidèle, qui ne garda pas mon obéissance, les hommes d'Accad, de Chaldée, d'Aram et de la côte de la mer, ... il les fit révolter contre ma main. » Il dit dans une autre inscription : « Les hommes d'Accad, d'une partie de la Chaldée, d'Aram et du pays de la mer, que Samassoumoukin avait appelés, s'entendirent pour marcher en avant et se révoltèrent contre moi. » Cf. Schrader, *Keilinschriften,* p. 240-241. Les hommes du pays de la mer sont les riverains de la Méditerranée, les Phéniciens et les habitants de la Palestine, par conséquent Manassé et ses sujets. Assurbanipal prit l'offensiveen 652. Samassoumoukin, abandonné d'abord par les Élamites, puis par les Araméens, se renferma dans Babylone, y subit un terrible siège, et, pour ne pas tomber vivant aux mains de son frère, se brûla dans son palais, avec ses femmes, ses enfants, ses esclaves et ses trésors. C'était en 649. Assurbanipal entra à Babylone, y résida quelque temps, en confia l'administration à l'un de ses officiers et retourna à Ninive. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. III, 1899, p. 377, 378, 415-424.

Il était tout naturel que le roi assyrien cherchât à sévir contre ceux qui avaient pris parti pour son frère. Manassé était de ce nombre. Des troupes assyriennes vinrent le prendre et l'emmenèrent chargé de chaînes et les fers aux pieds, non pas à Ninive, la capitale assyrienne, mais à Babylone, où résidait encore Assurbanipal, probablement satisfait de pouvoir faire constater aux alliés de Samassumukin l'état auquel il avait réduit sa capitale. Les chaînes et les fers aux pieds des prisonniers sont tout à fait conformes aux coutumes assyriennes. Voir Chaîne, t. II, col. 480; Entraves, t. II, col 1818. On lit dans une autre inscription d'Assurbanipal : « Sarludari et Néchao ils prirent, ils les lièrent avec des liens de fer et des chaînes de fer aux mains et aux pieds. » Schrader, *Keilinschriften,* p. 243. Rien d'étonnant par conséquent à ce que Manassé ait été traité de même. Dans sa captivité, le roi de Juda implora enfin le Seigneur ; il s'humilia profondément devant lui et lui adressa une prière, qu'on chercha bien plus tard à reconstituer. Voir Manassé (Prière de). Assurbanipal ne tarda pas à le renvoyer à Jérusalem, peut-être avant de retourner lui-même à Ninive. Cette manière de procéder ne doit pas surprendre non plus de la part d'Assurbanipal. Il raconte dans une inscription comment il traita Néchao, qui avait soulevé l'Égypte contre lui et avait été emmené prisonnier à Ninive : « Faveur je lui accordai, alliance avec lui je fis... Mes officiers comme gouverneurs en Égypte avec lui j'envoyai,... je le rétablis,... un royaume je lui constituai. » Cf. Schrader, *Keilinschriften*, p. 243. On voit que si, à raison de son peu d'importance relative, Manassé n'est pas nommé dans ces inscriptions, le traitement qu'il eut à subir et la grâce dont il bénéficia n'ont pas été sans exemple sous Assurbanipal. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 87-98.

De retour à Jérusalem, Manassé commença par fortifier l'enceinte de la ville du côté où elle était vulnérable. Voir Jérusalem, t. III, col. 1363. Puis il mit des officiers dans toutes les villes fortes du royaume. Il se garantissait ainsi contre un coup de main, comme celui qui avait suffi sans doute à la petite armée assyrienne qui s'était emparée de lui. Pour réparer son impiété précédente, il fit enlever du Temple et jeter hors des murs de la ville les idoles et les autels qu'il y avait élevés. Il rétablit l'autel du Seigneur et y fit offrir des sacrifices de différente nature. Enfin il ordonna à son peuple de servir le Dieu d'Israël, Jéhovah. Les Israélites n'obéirent qu'à moitié, car c'est sur les hauts-lieux qu'ils continuèrent à immoler, *zobḥim,* mais seulement à Jéhovah leur Dieu, *la-Yehovâh 'ĕlohêhém.* II Par., XXXIII, 14-17. Il fut donc impossible de faire renoncer le peuple à ses habitudes invétérées, quant aux lieux du culte ; il se contenta de répudier le culte des idoles. Voir Hauts-lieux, t. III, col. 456.

La captivité de Manassé et sa pénitence ne peuvent être datées que des dernières années de son règne. Pendant cinquante ans, le roi avait donné l'exemple d'une impiété et d'une dépravation effrénées. Comment s'étonner que, si sincère qu'ait pu être sa pénitence, il n'ait pas réussi à effacer le souvenir de ce qui avait précédé ? Son fils Amon, en effet, s'empressa de rétablir les idoles proscrites par son père. Heureusement il ne régna que deux ans, et, assassiné par ses serviteurs, il laissa le trône à son fils le pieux roi Josias. II Par., XXXIII, 22-25. Mais c'est toujours à Manassé que les auteurs sacrés reviennent, quand ils veulent signaler la cause principale du grand châtiment qui allait fondre sur le pays. IV Reg., XXIII, 26; XXIV, 3; Jer., XV, 4. Aussi l'on ne crut pas devoir accorder à Manassé la sépulture royale. Il fut inhumé dans le jardin d'Oza, qui était le jardin du palais, comme fut inhumé deux ans plus tard son fils Amon. Celui-ci, agé de vingt-deux ans à la mort de son père, n'osa ou ne put rien faire pour lui éviter ce déshonneur. IV Reg., XXI, 18; II Par., XXXIII, 20. Ezéchiel, XLIII, 7, 9, semble faire allusion à cette sépulture, quand il reproche aux cadavres des rois de souiller le voisinage du Temple. H. Lesêtre.

4. MANASSÉ (Septante : Μανασσῆ), de la tribu de Juda et de la famille de Phahath Moab; il avait épousé une femme étrangère et fut obligé de la répudier du temps d'Esdras. I Esd., X, 30.

5. MANASSÉ (Septante : Μανασσῆ), descendant de Hasom (voir Hasum 1, t. III, col. 448); il vivait du temps d'Esdras et renvoya la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 33.

6. MANASSÉ (Septante : Μανασσῆς), de la tribu de Siméon, d'après les Septante, Judith, VIII, 2, mari de Judith. Il habitait Béthulie et possédait de grandes richesses qu'il laissa en mourant à sa veuve. Judith, VIII, 7. Il mourut d'une insolation au temps de la moisson des orges, VIII, 2-3, et il fut enseveli « dans une caverne », ἐν τῷ σπελαίῳ, d'après les Septante, XVI, 23. Le texte grec, XVI, 24, dit que Judith, à sa mort, laissa tous ses biens aux parents de son mari. Voir Judith 1, t. III, col. 1822.

7. MANASSÉ, une des douze tribus d'Israël, divisée en deux groupes : le groupe occidental et le groupe oriental,

I. Géographie. — *1. Manassé occidental.* — La demi-tribu située à l'ouest du Jourdain avait son territoire entre Éphraïm au sud, Issachar au nord, la Méditerranée à l'ouest et le Jourdain à l'est. Nous ne possédons pas, comme pour les autres, la nomenclature de ses principales villes ; aussi son exacte délimitation est-elle extrêmement difficile, surtout si l'on ajoute à cette lacune les obscurités du texte. Voir la carte (fig. 193).

1° *Limites.* — Les frontières de Manassé occidental sont décrites Jos., XVII, 7-11, mais le texte actuel est tellement incomplet que, pour les rétablir, nous sommes réduits aux conjectures. « La frontière de Manassé fut depuis Aser Machméthath, qui est à l'est de Sichem (*Naplouse*), puis elle allait à droite (c'est-à-dire au sud),

Letouzey et Ané _ Paris



A. Dechryvère, lith
Imp. Dufrénoy, Paris

vers les habitants de 'En-Tappûaḥ. A Manassé appartenait le territoire de Tappûaḥ, mais Tappûaḥ (c'est-à-dire la ville), sur la frontière de Manassé, appartenait aux enfants d'Éphraïm. La limite descendait ensuite à la vallée des Roseaux (hébreu : *Naḥal Qânâh*)...; au midi de la vallée, ces villes (on ne dit pas lesquelles) appartenaient à Éphraïm; au milieu étaient les villes de Manassé, et la frontière de Manassé était au nord de la vallée et aboutissait à la mer. [Ainsi] au sud Éphraïm, et au nord Manassé, dont la mer formait la limite; et ils touchaient à Aser du côté du nord, et à Issachar du côté de l'est. » La version des Septante ne peut malheureusement nous servir à expliquer ce texte confus, où les lacunes se font sentir, où les parenthèses embarrassent la marche des idées; elle ne représente elle-même, au moins dans plusieurs cas, qu'une lecture fautive. Voici donc les renseignements qu'il est permis de tirer de ce passage. La frontière part d'Aser pour aller à Machméthath, en face ou à l'orient de Sichem. Aser ne désigne pas ici la tribu de ce nom, mais une localité mentionnée par Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 93, 222, à quinze milles (22 kilomètres) de Néapolis ou Naplouse en allant vers Scythopolis ou *Beïsân*, et existant encore aujourd'hui sous le nom de *Teyâsîr*. Voir Aser 4, t. I, col. 1089. Machméthath, hébreu *ham-Mikmeṭâṭ*, devrait être précédé de *'êl* ou de *'ad*, « vers, jusque, » ou être affecté du *hé* local. Malgré cela, ce nom indique le point opposé à Aser. Déjà cité Jos., XVI, 6, il sert de jalon dans la frontière septentrionale d'Éphraïm. A quoi correspond-il? On ne sait (voir col. 511). La présence de l'article fait supposer à quelques-uns qu'il représente un nom commun, peut-être une corruption de *Makhnah*, la plaine située à l'est de Naplouse. Pour d'autres, c'est une ville; mais elle est inconnue; tout ce que la Bible nous apprend, c'est qu'elle était à l'est de Sichem. Les Septante portent ici : καὶ ἐγενήθη ὅρια υἱῶν Μανασσῆ Δηλανάθ, ἥ ἐστιν κατὰ πρόσωπον υἱῶν Ἀνάθ, « et les frontières des fils de Manassé furent Délanath, qui est en face des fils d'Anath. » Fr. de Hummelauer, *Comment. in Josue*, Paris, 1903, p. 387, a cherché à tirer parti de cette variante; on peut se demander si son hypothèse n'est pas trop ingénieuse. De Machméthath, la ligne de démarcation s'en va du côté du sud vers *'Ên-Tappûaḥ*, ou « la fontaine de *Tappûaḥ*. » Ce dernier point est inconnu, les conjectures faites jusqu'ici n'ayant rien de solide. Voir Taphua. Il marquait la limite extrême et précise de la tribu, puisque le texte ajoute que le territoire de Taphua appartenait à Manassé, tandis que la ville était à Éphraïm. De là, la frontière « descendait » à la vallée des Roseaux. On a cru retrouver le *naḥal Qânâh* dans un ouadi de même nom, l'*ouadi Qanah*, qui prend naissance près d'*Aqrabéh*, au sud-est de Naplouse, puis devient affluent du *Nahr el-Audjéh*, dont les eaux se jettent dans la Méditerranée, au nord de Jaffa. Cette délimitation, si elle est juste, augmente considérablement le territoire de Manassé, mais au détriment d'Éphraïm. Aussi peut-on chercher la vallée en question plus haut, dans le *Nahr el-Faléq*, qu'un historien arabe, Bohaeddin, appelle *Nahr el Kassab*, « rivière des Roseaux, » et qui a son embouchure dans la Méditerranée au nord d'*Arsûf*. Voir Cana 1, t. II, col. 105. Le milieu du ℣. 9 est obscur dans le texte original et dans les versions; il devait sans doute primitivement renfermer le nom des villes qui appartenaient à Éphraïm. En tout cas, il nous apprend que ces villes étaient au midi de la vallée, que celles de Manassé étaient au milieu, et que la limite de la tribu courait le long du bord septentrional : c'est au moins ainsi qu'il est permis de lire pour éviter une contradiction, qui consisterait à mettre la frontière au midi et au nord de la vallée. Dans ces conditions, nous aurions donc une ligne partant de *Teyâsîr*, descendant à l'est de Sichem, puis, après un crochet vers le sud, se dirigeant à l'ouest jusqu'à la Méditerranée. Mais la ligne d'Aser à Machméthath fermait-elle la tribu du côté de l'est? L'incertitude du texte ne permet aucune conclusion; il n'est même pas sûr qu'Aser soit un nom propre; voir le changement proposé par F. de Hummelauer, *Josue*, p. 388, de *'âšêr* en *še'âr*, « le reste. » Retenons seulement la direction de la frontière sud-ouest à partir de Sichem. Quant à celle du sud-est, elle pourrait être déterminée par les contours de la tribu d'Éphraïm de ce côté, Jos., XVI, 6-8 : Machméthath, Thanathsélo (aujourd'hui *Ta'na*), Janoé (*Yanûn*), Ataroth, Naaratha (*Khirbet Samiyéh* ou *Khirbet el-Audjéh et-Tahtâni*), enfin Jéricho et le Jourdain, ce qui laisserait à Manassé une bonne partie de la vallée qui longe le fleuve. Mais nous rappelons que nous sommes ici dans les conjectures. — La frontière septentrionale est simplement marquée par quelques villes importantes. Il est dit, Jos., XVII, 10, 11, que Manassé touchait à Aser au nord et à Issachar à l'est, et que plusieurs cités lui furent accordées dans ces deux tribus. Mais le nombre de ces localités varie suivant les textes : l'hébreu et la Vulgate en comptent six : Bethsan (hébreu : *Bêt-Še'ân*), aujourd'hui *Beïsan*, à l'est du *djébel Foqû'a;* Jéblaam (hébreu : *Yble'âm*) = *Khirbet Bel'améh*, au sud de *Djénîn;* Dor (hébreu : *Dô'r*) = *Tanturah*, sur les bords de la Méditerranée, au nord de Césarée; Endor (hébreu : *'Ên-Dôr*) = *Endor*, au nord du *djébel Dahy;* Thénac (hébreu : *Ta'ânâk*) = *Ta'annûk*, au nord-ouest de *Djénîn;* Mageddo (hébreu : *Megiddô*) = *El-Ledjdjûn*, au nord de *Ta'annûk*. Les Septante, dans la recension de Lucien, omettent *Endor*, qui semble, en effet, une addition fautive, et, dans le *texte reçu*, ne mentionnent que trois noms, Bethsan, Dor et Mageddo. Ce dernier chiffre répond mieux à l'expression *šelôšeṭ han-nâfèṭ*, « les trois districts, » qui termine l'énumération (la Vulgate a inexactement traduit : « la troisième partie de la ville de Nopheth »). Il est donc probable que Bethsan, Dor et Mageddo, avec leurs dépendances, furent seules prises sur le territoire des tribus voisines, et que Jéblaam et Thénac appartenaient dès l'origine à Manassé. On peut supposer que ces deux dernières ont été ajoutées d'après Jud., I, 27. La ligne septentrionale partait ainsi de la pointe sud du Carmel et suivait la bordure montagneuse qui domine la plaine d'Esdrelon, dans la direction du sud-est. La ligne méridionale, d'après le tracé que nous venons de donner, aurait renfermé dans les limites de la tribu la ville de Sichem, qui cependant, d'autre part, Jos., XXI, 20; I Par., VI, 66-67 (hébreu 51-52), est attribuée, comme cité lévitique, à Éphraïm. Pour résoudre cette difficulté, il faut alors ranger Sichem parmi les villes qui furent détachées de Manassé pour être cédées à Éphraïm. Jos., XVI, 9.

2° *Description.* — La tribu de Manassé occupait ainsi un territoire largement ouvert sur la Méditerranée, plus ou moins largement selon qu'on le borne au *Nahr el-Faleq* ou à l'*ouadi Qanah*. Il comprend donc une grande partie de la plaine de Saron et la région septentrionale des monts de Samarie. Il forme au nord une pointe triangulaire resserrée entre la mer et la plaine d'Esdrelon, et qui va en s'élargissant vers le sud. Il suit du côté d'Issachar la direction de la montagne et la ligne de partage des eaux, renfermant le versant oriental jusqu'à la naissance de la vallée. Les ouadis qui découpent le terrain descendent vers l'ouest et s'allongent peu à peu suivant que le faîte montagneux s'éloigne vers l'est. Leurs ramifications se réunissent pour former plusieurs fleuves, qui sont, du nord au sud, le *nahr ez-Zerqa*, le *nahr el-Akdar*, le *nahr Iskanderunéh*, le *nahr el-Faleq*, dont les eaux serpentent entre des rives hérissées de broussailles et de roseaux. De la plaine côtière, les hauteurs s'élèvent par degrés et atteignent de six à sept cents mètres vers l'est, sans compter quelques pics plus considérables comme l'Hébal et le Garizim; mais, en d'autres endroits, elles ne sont guère que de

trois à quatre cents mètres. Cet ensemble est parsemé de vallées et de plaines fertiles. Les collines sont parfois couvertes de bois de chênes ou de hautes broussailles, et sur leurs pentes, de beaux jardins, bien arrosés, sont remplis de figuiers, de citronniers, de grenadiers, d'oliviers. Le pays a, en somme, les mêmes caractères que celui d'Éphraïm, et on peut lui appliquer les paroles de l'Écriture, Gen., XLIX, 22; Deut., XXXIII, 13-16, concernant les bénédictions promises aux enfants de Joseph. Voir ÉPHRAÏM 2, t. II, col. 1874; SARON (PLAINE DE).

II. MANASSÉ ORIENTAL. — 1° *Limites.* — Le second groupe de la tribu de Manassé occupait la partie septentrionale de la région transjordane, dont Gad et Ruben possédaient le centre et le midi. Num., XXXIV, 14, 15; Deut., XXIX, 8; Jos., XII, 6; XIV, 3; XVIII, 7. Voir la carte (fig. 193). Son territoire comprenait la terre de Galaad, Num., XXXII, 39, 40; Deut., III, 15: Jos., XVII, 1, ou plus exactement « la moitié de Galaad », Jos., XIII, 31, puisque Gad avait l'autre moitié, Deut., III, 12, puis les contrées de Basan et d'Argob, Deut., III, 13; Jos., XII, 4; XIII, 11, 30; XVII, 5. Sa limite méridionale, d'après Deut., III, 16, aurait été le torrent de Jaboc, c'est-à-dire le *Nahr ez-Zerqa,* frontière nord de Gad, mais ailleurs, Jos., XIII, 26, 30, la ligne de démarcation entre les deux tribus est fixée à Manaïm (hébreu : *Maḥănaim*). L'emplacement de cette localité n'est malheureusement pas connu d'une manière précise, mais le nom de *Mahnéh,* au nord du *Nahr ez-Zerqa,* la rappelle suffisamment. Voir MAHANAÏM, col. 571. Cependant Manassé n'allait pas de ce côté jusqu'au Jourdain, l'Arabah appartenant à la tribu voisine. Voir GAD 4, t. III, col. 27. Au nord, il s'étendait jusqu'à l'Hermon. Jos., XII, 4; 1 Par., V, 23. Au nord-ouest, il était borné par les petits royaumes araméens de Gessur et de Maacha. Deut., III, 14; Jos., XII, 4, 5; XIII, 11. Enfin, deux points extrêmes sont marqués du côté de l'est : Chanath, aujourd'hui *El-Qanaûât,* sur le *Djébel Haurân,* et Salécha, *Salkhad,* au sud de la même montagne. Num., XXXII, 42; Jos., XII, 4; XIII, 11. Les principales villes, en dehors de ces deux dernières, étaient : Astaroth (*Tell 'Aštarā* ou *Tell el-Aš'ari*), Édraï (*Der'ât*), Golan ou Gaulon (*Sahem el-Djaulân*), Bosra (*Bosra*). Deut., IV, 43; Jos., XII, 4; XIII, 12, 31; XXI, 27. Il faut y joindre les villes de Jaïr ou Havoth Jaïr. Num., XXXII, 41; Deut., III, 14; Jos., XIII, 30. Voir HAVOTH JAÏR, t. III, col. 457.

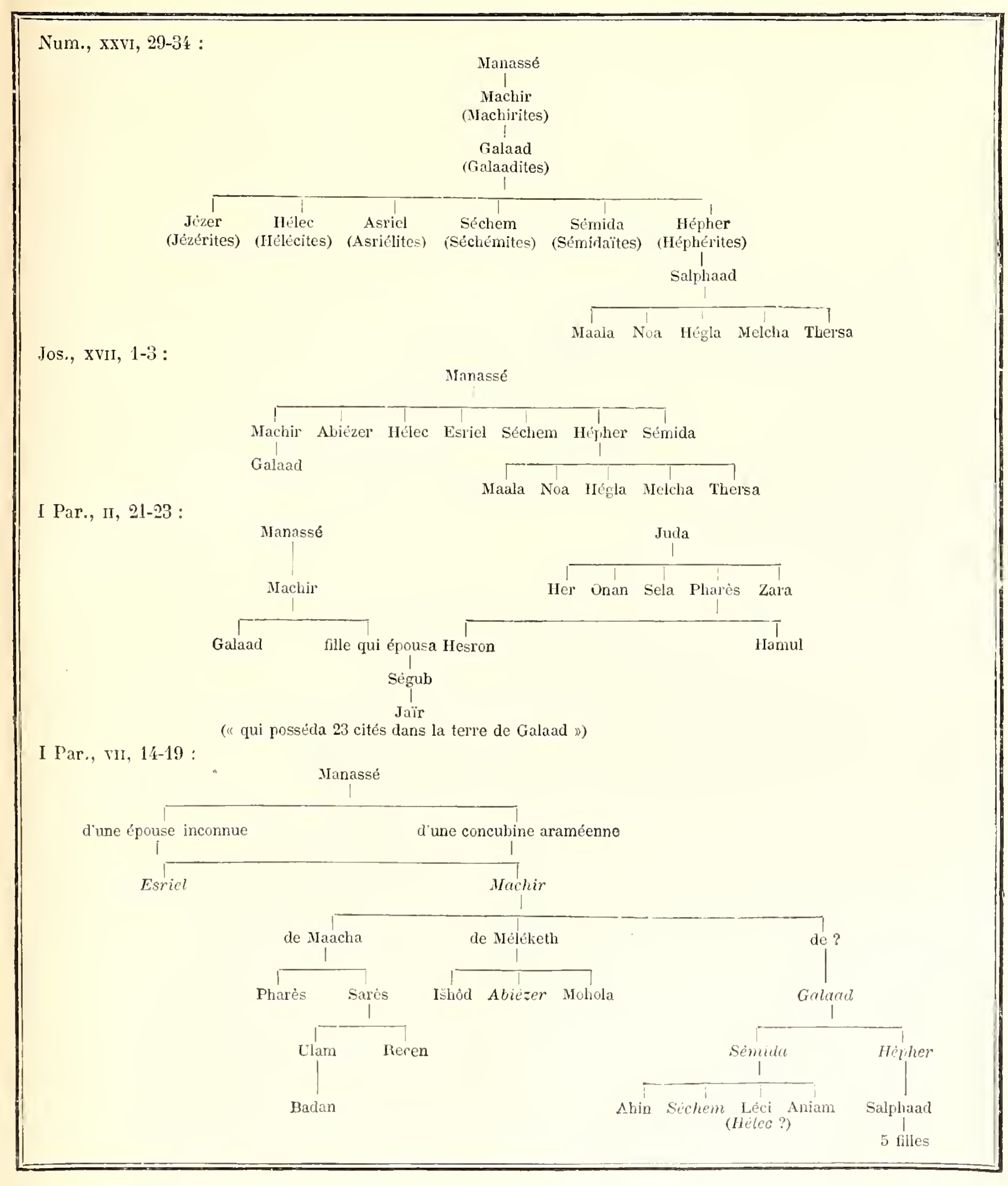
2° *Description.* — Le territoire de Manassé oriental, correspondant à celui d'Og, roi de Basan, comprenait ainsi, avec la pointe supérieure des montagnes de Galaad et une bonne partie du Djolân, la grande plaine *En-Nuqrat el-Haurân,* le *Ledjah* et les pentes occidentales du *Djébel Haurân,* l'ancien pays d'Argob. Chacune de ces contrées a son aspect particulier, assez longuement décrit ailleurs. Voir ARGOB 2, t. I, col. 950; AURAN, t. I, col. 1253; BASAN, t. I, col. 1486; GALAAD 6, t. III, col. 47; GAULANITIDE, c'est-à-dire GAULON, t. III, col. 116. Dans son ensemble, cette région, arrosée par les nombreux affluents du Yarmouk ou *Schériat el-Menâdiréh,* était autrefois et est encore en beaucoup d'endroits d'une grande fertilité. La plaine, formée d'une terre volcanique rougeâtre, produit en abondance le blé et l'orge. Dans les contrées où le sol pierreux est moins propre à la culture, on trouve d'excellents pâturages. Si les forêts de chênes, renommées dans les temps anciens, ont presque entièrement disparu, les pentes des montagnes présentent encore certains massifs d'arbres. Le *Ledjah,* qui n'est qu'une immense coulée de lave, offre l'aspect le plus singulier avec ses roches basaltiques noires, ses innombrables crevasses qui se coupent dans toutes les directions et forment un vrai labyrinthe de ravins et de précipices. Enfin les ruines que l'on rencontre en plusieurs localités montrent l'étendue et l'importance des antiques cités, les richesses architecturales qu'elles renfermèrent à certaines époques. Le pays contient, au point de vue archéologique, des curiosités que l'on est étonné de trouver dans un pareil désert. Voir BOSRA 2, t. I, col. 1860; CANATH, t. II, col. 121; ÉDRAÏ 1, t. II, col. 1589.

II. HISTOIRE. — 1° *De la sortie d'Égypte à la conquête de Chanaan.* — Au sortir de l'Égypte, la tribu de Manassé était numériquement la plus petite de toutes. Au premier recensement, fait au désert du Sinaï, elle ne comptait que 32 200 hommes en état de porter les armes, alors qu'Éphraïm en avait 40 500, et Benjamin, 35 400. Num., I, 32-37. Elle marchait avec ces dernières, comme elle issues de Rachel, et toutes trois formaient un corps d'armée de 108 100 guerriers, qui campaient à l'ouest du tabernacle. Num., II, 18, 20, 24. Elle avait pour chef Gamaliel, fils de Phadassur, Num., I, 10; II, 20, qui, au nom de ses frères, fit au sanctuaire les mêmes offrandes que les autres princes. Num., VII, 54-59. Son représentant parmi les explorateurs de la Terre Promise fut Gaddi, fils de Susi. Num., XIII, 12. Au second dénombrement, le chiffre de ses guerriers montait de 32 200 à 52 700, avec une augmentation de 20 500, alors qu'Éphraïm subissait une perte de 8 000 hommes. Num., XXVI, 28-37. Un de ses chefs, Hanniel, fils d'Ephod, était parmi les commissaires chargés du partage de la terre de Chanaan. Num., XXXIV, 23.

2° *Familles.* — Les différentes familles qui composaient la tribu de Manassé sont énumérées en plusieurs endroits de l'Écriture. Num., XXVI, 29-34; Jos., XVII, 1-3; I Par., II, 21-23; VII, 14-19. Ces généalogies présentent certaines divergences, que le tableau ci-contre, col. 649-650, fera mieux saisir.

La différence entre Num., XXVI, 29-34, et Jos., XVII, 1-3, n'est qu'apparente. Dans ce dernier passage, Machir est représenté comme le frère aîné d'Abiézer et des autres, qui, dans le premier, sont ses petits-fils. En réalité, et d'après le contexte, ℣. 1, 3, il est, ici aussi bien que là, désigné comme fils de Manassé et père de Galaad; la confusion porte sur l'expression « au reste des enfants de Manassé », qui doit s'entendre, ainsi qu'en beaucoup d'endroits de l'Écriture, des petits-enfants ou descendants et non pas des fils immédiats. Au ℣. 3, d'ailleurs, Hépher est dit « fils de Galaad, fils de Machir ». A remarquer aussi que Jézer, Num., XXVI, 30, est une corruption de Abiézer, Jos., XVII, 2. Le premier livre des Paralipomènes, II, 21-23, nous apprend que Machir eut une fille, qui épousa Hesron, de la famille de Juda. De cette union naquit Ségub, père de Jaïr. Nous avons ainsi la généalogie complète du valeureux guerrier qui donna son nom à un groupe de cités conquises dans la terre de Galaad. Voir HAVOTH JAÏR, t. III, col 457. Le passage le plus difficile à expliquer est celui de I Par., VII, 14-19. Le document, de l'aveu de tous les critiques, est très ancien, mais le texte a des mutilations et des lacunes qui ne permettent qu'une restitution conjecturale : ℣. 14. « Fils de Manassé : Esriel, que lui enfanta...; sa concubine araméenne enfanta Machir, père de Galaad. ℣. 15. Or, Machir prit pour épouse [la sœur] de Hapham et de Sépham, et le nom de leur sœur était Maacha; [sa concubine (?) enfanta Galaad, et Galaad eut des fils : le nom du premier était Sémida, et] le nom du second [était Hépher; et le fils d'Hépher était] Salphaad, qui eut des filles. — ℣. 16. Et Maacha, épouse de Machir, enfanta un fils qu'elle appela Pharés; celui-ci eut aussi un frère nommé Sarés, dont les fils furent Ulam et Recen. — ℣. 17. Ulam fut père de Badan. Tels sont les fils de Galaad, fils de Machir, fils de Manassé. — ℣. 18. Et la sœur de Maacha, Méléketh (Vulgate : *Regina*), enfanta 'Išhôd (Vulgate : *Virum decorum,* « Belhomme ») et Abiézer et Mohola. — ℣. 19. Or, les fils de Sémida furent Ahin, Séchem, Léci (Hélec?) et Aniam. » Esriel, d'après ℣. 14, ne serait pas né de la même mère que Machir; mais il n'est même pas sûr qu'on doive lire ici ce nom, qui ne serait qu'une

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DE LA TRIBU DE MANASSÉ



anticipation fautive des mots suivants (*'aśrî'êl 'ăšêr yâldâh*). Voir MACHIR 1, col. 507. Dans le dernier tableau, nous retrouvons exactement tous les descendants de Manassé compris dans les deux premiers (noms en italiques). Mais les degrés de filiation ne sont plus les mêmes : Abiézer ou Jézer, au lieu d'être fils de Galaad, est son frère, d'une autre mère; Séchem et Hélec sont les petits-fils de Galaad. Esriel, en supposant que l'on doive garder son nom, serait le frère aîné de Machir, et cependant celui-ci est appelé « le premier-né de Manassé ». Jos., XVII, 1. Il est permis de croire que la généalogie de I Par., VII, 14-19, reproduit la descendance naturelle des enfants de Manassé, tandis que celles de Num., XXVI, 29-34; Jos., XVII, 1-3, représentent les affinités de familles et les dépendances politiques, dans lesquelles les distinctions sont moins nettement marquées. On peut supposer ainsi qu'à un certain moment de l'histoire, le droit de primogéniture fut transporté d'Esriel à Machir. Il faut aussi tenir compte de la différence des sources auxquelles sont empruntées ces généalogies. — Quelles familles s'établirent à l'ouest du Jourdain, et quelles furent celles qui restèrent à l'est? Il serait difficile de le dire d'une manière positive.

3° *De la conquête de Chanaan à l'exil.* — Une fois installé à l'occident du Jourdain, Manassé ne détruisit point les Chananéens de Bethsan, de Thanac, de Dor,

de Jéblaam et de Mageddo, qui devinrent seulement tributaires. Jud., I, 27, 28. — Gédéon, qui était de la tribu, l'appela aux armes contre les Madianites et les Amalécites. Jud., VI, 15, 35. — Les lévites obtinrent des villes dans les deux territoires : à l'ouest Thanac et Balaam ou Jéblaam, Jos., XXI, 25; I Par., VI, 70 (hébreu, 55), (Gethremmon, Jos., XXI, 25, et Aner, I Par., VI, 70, sont probablement des fautes de copistes); à l'est, Gaulon et Bosra, Jos., XXI, 27, ou Gaulon et Astaroth selon I Par., VI, 71. — Après avoir aidé leurs frères à prendre possession de la terre de Chanaan, les Manasséens orientaux revinrent, avec Gad et Ruben, dans le territoire qu'ils avaient conquis. Jos., XXII, 1-9. Quant à l'autel élevé sur les bords du Jourdain, Jos., XXII, 10-34, voir GAD 4, *Histoire,* t. III, col. 30. Ils fournirent des troupes à Jephté contre les Ammonites. Jud., XI, 29. — La tribu tout entière prêta aussi un bon appui à David, I Par., XII, 19-21, et parmi les guerriers qui prirent part à son élection royale, on en comptait 18000 du groupe occidental. I Par., XII, 31. On ne dit pas quel fut le contingent du groupe oriental dans les 120000 hommes qui vinrent d'au delà du Jourdain. I Par., XII, 37. Pour l'administration civile et religieuse, David leur préposa des lévites et des officiers. I Par., XXVI, 32; XXVII, 20-21. — Salomon, de son côté, établit Bengaber comme préfet ou intendant sur le pays d'Argob et de Basan. III Reg., IV, 13. — Manassé occidental, comme les autres tribus séparées de Juda, tomba dans l'idolâtrie. Cependant un certain nombre de ses membres se montrèrent fidèles au vrai Dieu à l'époque d'Asa, d'Ézéchias et de Josias. II Par., XV, 9; XXX, 1, 10, 11, 18; XXXI, 1; XXXIV, 6, 9. — La demi-tribu orientale abandonna également le Dieu de ses pères; aussi, après avoir, vers la fin du règne de Jéhu, succombé sous une invasion victorieuse d'Hazaël, roi de Syrie, IV Reg., X, 33, elle fut emmenée en captivité par les Assyriens. I Par., V, 26. — Dans le nouveau partage de la Terre-Sainte, d'après Ézéchiel, XLVIII, 4-5, Manassé est placé au nord, entre Nephthali et Éphraïm. — Enfin saint Jean, Apoc., VII, 6, le cite entre Nephthali et Siméon.

III. CARACTÈRE ET IMPORTANCE. — Manassé, comme on le voit, n'eut pas l'importance politique d'Éphraïm, et en cela se trouvent réalisées la bénédiction et la prédiction de Jacob. Gen., XLVIII, 14, 19, 20. La valeur guerrière de cette tribu ressort cependant de l'histoire de la conquête, où nous la voyons s'emparer de contrées difficiles à aborder, bien défendues par la nature et l'art humain. C'est pour cela sans doute qu'elle fut placée, d'un côté aux avant-postes de la région transjordane, pour défendre l'accès du pays, de l'autre à l'entrée des monts de Samarie, pour garder les voies qui, du nord, de la plaine d'Esdrelon, conduisent au cœur de la Palestine, à Sichem ou à Jérusalem. Aussi possédait-elle, de ce dernier côté, des villes d'une importance capitale, comme le montre l'histoire : Dor, sur la route maritime, Mageddo, Thanac et Jéblaam, premiers forts avancés sur la ligne des montagnes, Bethsan, sur la route du Jourdain. Sa valeur guerrière est en quelque sorte incarnée dans Machir, Jaïr et Gédéon. Elle contraste singulièrement avec l'indifférence et la jouissance égoïste de la tribu voisine, Issachar. Voir ISSACHAR, III, *Caractère,* t. III, col. 1010. Si Manassé occupa une position stratégique remarquable il ne fut pas moins favorisé pour l'étendue et la richesse du territoire qui lui fut concédé et le mettait, avec Juda, au premier rang des tribus d'Israël. Aussi Dieu, dans une parole de triomphe, l'associe-t-il à Éphraïm, qui est « la force de sa tête » et à Juda, son « sceptre ». Ps. LIX (hébreu, LX), 9; CVII (CVIII), 9. A. LEGENDRE.

8. **MANASSÉ (PRIÈRE DE),** écrit apocryphe. — On lit au second livre des Paralipomènes, XXXIII, 13, que Manassé, converti par la tribulation, « pria Dieu et fut exaucé. » Plus loin le texte ajoute, ℣. 18-19 : « Le reste des actions de Manassé et sa prière à Dieu et les paroles que les voyants lui adressèrent au nom de Jéhovah, Dieu d'Israël, tout cela se trouve dans les *Annales des rois d'Israël*. Et sa prière, et la miséricorde qui lui fut faite, et son péché, et son apostasie, et les endroits où il bâtit des hauts-lieux, dressa des *aschéras* et érigea des statues, tout cela est écrit dans les Paroles d'Hozaï » (« des voyants », τῶν ὁρώντων, d'après les Septante. Voir HOZAÏ, t. III, col. 167). Au moment où écrivait l'auteur des Paralipomènes, la prière de Manassé existait donc dans les *Annales des rois d'Israël* et dans les *Paroles d'Hozaï*. Or, un certain nombre de manuscrits grecs et latins contiennent une prière de Manassé et l'on se demande naturellement si c'est la traduction de celle dont parle l'hagiographe. Malgré Fürst, Ewald et Ball, cette hypothèse ne peut être admise. Rien, dans la prière, ne trahit un original hébreu ni la main d'un traducteur. Le style est coulant et libre, et la phrase paraît trop longue et trop cadencée pour être une traduction. Si l'on y remarque quelques hébraïsmes de pensée plutôt que d'expression, c'est le cas pour toutes les productions littéraires des Juifs hellénistes. Il faut en conclure avec Fritzsche, Berthold, Bissell, Zöckler, Ryssel et Schürer, que cette petite composition a été primitivement rédigée en grec et n'a donc rien de commun avec la prière des *Annales des rois d'Israël* ou des *Paroles d'Hozaï* à laquelle se réfère l'auteur des Paralipomènes.

1° *Analyse et doctrine.* — La prière débute par une invocation au Dieu des patriarches, au Dieu tout-puissant, au Dieu plein de miséricorde, 1-7 : « Vous donc, Seigneur, Dieu des justes, vous n'avez pas établi la pénitence pour les justes, pour Abraham, Isaac et Jacob, qui n'ont pas péché contre vous, mais vous l'avez établie pour moi, pour le pécheur. » 8. Suit une humble confession des crimes passés et une instante demande de pardon, 9-13 : « Puisque vous êtes, Seigneur, le Dieu de ceux qui se repentent, donnez en ma personne un exemple de votre bonté. » La fin est une protestation d'éternelle reconnaissance, 14-15. Cette pièce n'est pas un pastiche, ni une mosaïque de phrases empruntées, comme tant d'autres compositions de ce genre; un véritable souffle de piété l'anime. L'idée principale, savoir que Dieu est le Dieu des pécheurs aussi bien que des justes et qu'il se laisse fléchir par le repentir sincère, idée suggérée d'ailleurs dans le récit des Paralipomènes, est exprimée avec une force inusitée. Il y a un courant d'idées semblables au Livre de la Sagesse, XII, 2, 10, 19, etc. On peut supposer que les deux compositions appartiennent à la même époque et au même milieu. La conversion de Manassé embarrassait le judaïsme plus récent. On disait que la grande Synagogue avait damné Manassé malgré son repentir. Cf. Weber, *Jüdische Theologie,* Leipzig, 2e édit., 1897, p. 141, 326.

2° *La prière de Manassé et la tradition.* — Les *Constitutions apostoliques,* II, 22, t. I, col. 641-649, racontent assez longuement la pénitence de Manassé et rapportent *in extenso* sa prière apocryphe. Quelques détails de cette histoire ont été sûrement empruntés aux légendes juives. Dans sa prison, Manassé, lié et chargé de fers (κατασεσιδηρωμένος), n'avait pour nourriture que du pain de son et pour boisson que de l'eau mêlée de vinaigre, en très petite quantité. C'est alors que son cœur fut touché et qu'il adressa à Dieu sa prière. Dès qu'il eut achevé, une flamme ardente l'entoura et fondit ses chaînes de fer. S'il est impossible d'admettre, avec Fabricius et Nestle, que la prière soit l'œuvre de l'auteur des *Constitutions apostoliques* ou de son devancier, l'auteur de la *Didascalia,* et qu'elle soit passée de là dans les manuscrits grecs, on doit convenir que toute ou presque toute la tradition postérieure se fonde sur le récit des *Constitutions* et dépend absolument d'elles. On s'en aperçoit aux expressions identiques et aux

mêmes détails controuvés. La circonstance des liens fondus ou brisés à la suite de la prière remonte à Jules l'Africain (d'après saint Jean Damascène, *Sacra Parallela,* t. xcv, col. 1436). Voir dans Migne, *Patr. Gr.*, t. i, col. 645-648, les notes de Cotelier sur les écrivains ecclésiastiques, qui citent la prière de Manassé ou font allusion aux circonstances qui l'accompagnèrent. Une légende judaïque voulait que Manassé eût été enfermé dans un cheval ou un mulet d'airain, sous lequel on aurait mis le feu. C'est là que le roi pénitent aurait prononcé sa prière à la suite de laquelle la statue se serait fondue, le laissant en liberté. L'*Apocalypse grecque de Baruch* raconte cette légende, qui ne mériterait pas d'être rapportée si quelques Pères ou écrivains ecclésiastiques ne l'avaient connue. *Apoc. de Baruch,* 64, dans Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigr.*, 1900, t. ii, p. 436-437.

3° *Manuscrits et éditions.* — Le texte grec de la prière de Manassé se trouve dans un certain nombre de manuscrits des Septante, parmi les cantiques qui assez fréquemment accompagnent le Psautier. Elle occupe le neuvième rang, après les deux cantiques de Moïse, Exod., xv, Deut., xxxii, la prière d'Anne, mère de Samuel, I Reg., ii, le cantique d'Isaïe, v, 1-9, sa prière, xxvi, 9-20, celles de Jonas, ii, 3-10, d'Habacuc, iii, 2-19, d'Ézéchias, Is., xxxviii, 10-20, et avant la prière d'Azarias, Dan., iii, 26-45, celle des trois jeunes gens dans la fournaise, Dan., iii, 52-88, le *Magnificat,* le *Nunc dimittis,* le *Benedictus* et le *Gloria.* Swete l'a éditée d'après le *Codex Alexandrinus* avec les variantes du Psautier de Zurich, *The Old Test. in Greek,* 2e édit., Cambridge, 1899, p. 12-14. — La version latine, non revue par saint Jérôme, se trouve également dans plusieurs manuscrits de la Vulgate. Robert Estienne l'avait insérée dans son édition de 1540. Elle est imprimée encore dans nos Bibles actuelles à la fin et en dehors des livres canoniques, avec le IIIe et le IVe livre d'Esdras, *ne prorsus interirent.* Sabatier l'avait publiée d'après trois manuscrits dans ses *Biblior. sacror. Latin. vers. antiq.*, t. iii, p. 1038-1039, La traduction éthiopienne des *Constitutions apostoliques* parue à Londres en 1834, la traduction arabe inédite du même ouvrage et la *Didascalia Apostolorum* syriaque publiée à Londres, en 1903, traduite par Mme Gibson, *ibid.*, et par Achelis et Fleming, Leipzig, 1904, dans *Texte und Untersuchungen,* nouv. série, t. x, 2, la contiennent aussi. Enfin il existe une traduction en hébreu faite sur le grec.

4° *Commentaires.* — Fritzsche, *Exeget. Handbuch zu den Apocryphen,* Leipzig, 1851; Ball, *Apocrypha,* dans le *Speaker's Commentary*, Londres, 1888; Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, t. i, p. 165-171 (introduction, traduction allemande d'après le texte de Swete et notes critiques développées, par Ryssel). F. Prat.

MANDRAGORE (hébreu : *dûda'im;* Septante : μανδραγόρας, μῆλα μανδραγόρου; Vulgate : *mandragora*), plante et fruit communs en Palestine.

I. Description. — La mandragore était rangée par Linné dans le même genre que la Belladone, sous le nom de *Atropa Mandragora.* Mais, comme l'avait déjà reconnu Tournefort, elle mérite de former une division générique à part, dans la famille des solanées, caractérisée par son énorme souche souterraine, qui se termine en racine pivotante simple ou plus souvent fourchue. Le collet ne s'allonge pas en tige aérienne, mais il produit directement une rosette de grandes feuilles étalées à limbe oblong-lancéolé, atténué en pétiole épais. Plus tard, du centre de la rosette sortent de longs pédoncules terminés chacun par une fleur. Le calice devient accrescent après l'anthèse, et sert à protéger le fruit devenu une baie volumineuse et polysperme. La corolle marcescente est régulière, campanulée-plissée, à 5 lobes profonds, les étamines à filets barbus à la base. Dans la véritable mandragore, *Mandragora officinarum,* (fig. 194), la fleur blanc verdâtre s'épanouit au printemps



194. — Mandragore. Plante, fleur et fruit.

et produit une baie jaune dépassant beaucoup l'enveloppe du calice. C'est la forme qu'on trouve dans les jardins, et qui se maintient dans les cultures abandonnées. Mais le vrai type sauvage semble être la *Mandragora autumnalis* de Sprengel, dont la souche est moins grosse, les feuilles plus réduites, les pédoncules floraux plus allongés, la baie roussâtre dépassant à peine le calice, la corolle violacée et la floraison automnale.

F. Hy.

II. Exégèse. — On a souvent discuté sur le sens à donner à ces *dûda'im* qui sont mentionnés en deux endroits de la Bible, Gen., xxx, 14-16, et Cant., vii, 14. Dans le premier passage on raconte que Ruben, alors âgé d'environ cinq ans, étant sorti dans les champs au temps de la moisson des blés, trouva des *dûda'im,* qu'il rapporta à Lia sa mère. Rachel les ayant vus, voulut les avoir; Lia y consentit à condition que Jacob demeurerait avec elle la nuit suivante. Dans le second passage, l'épouse du Cantique, vii, 14, fait cette invitation :

Sortons dans les champs
Nous verrons si la vigne bourgeonne,
Si les bourgeons se sont ouverts,
Si les grenadiers sont en fleur;
Les mandragores font sentir leur odeur,
Et nous avons à nos portes les meilleurs fruits.

Quelques auteurs ont traduit *dûda'im* par *violettes,* d'autres par *lis, jasmin,* ou *citron* ou même *bouquet de fleurs agréables,* mais en général on rend ce mot par *mandragore.* C'est la traduction des anciennes versions : des Septante, μανδραγόρας, et μῆλα μανδραγόρου; de la Vulgate, *mandragora;* du Targum d'Onkelos et du syriaque qui, traduisant par le mot יברוחין, *yâbruḥin,* ܝܒܪܘܚܐ, *yabruḥo',* entendent la mandragore (cf. Payne Smith, *Thesaurus syriacus,* in-f°, Oxford, 1879, t. i, col. 1542-1543). Du reste en arabe le mot *yabruḥ,* يبروح, est certainement la mandragore : Ibn-El-Beïthar, *Traité des simples,* dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* t. xxvi, part. i, Paris, 1883, p. 419. On peut donc dire que l'unanimité des anciennes versions donne aux *dûda'im* le sens de mandragore. C'est également la pensée de Josèphe, *Ant. jud.*, I, xix, 8, de saint Jérôme, *Liber hebraicarum quæst. in Gen.*, t. xxiii, col. 983, et de nombreux exégètes modernes. Cependant Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 7, critique cette identi-

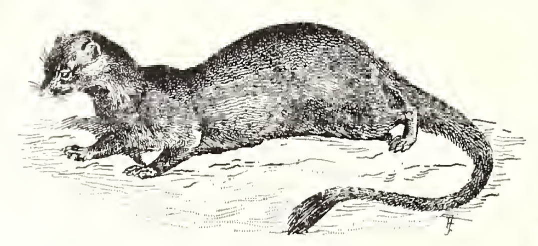
fication, et la repousse parce que, prétend-il, les *dûda'îm* de Cant., VII, 14, répandent un parfum suave, agréable, tandis que la mandragore n'a pas une bonne odeur. Mais le Cantique ne parle pas d'une *suave* odeur, il dit seulement que la mandragore répand son odeur. C'est le temps de l'année, remarque-t-il, « où la vigne bourgeonne, où les grenadiers sont en fleur, et où la mandragore répand son odeur, » faisant allusion sans doute à son odeur forte. Pline, *H. N.*, XXV, 74, signale, en effet, l'odeur forte du suc de la mandragore, ajoutant que celle de la racine et du fruit est encore plus forte. « Sa violence étourdit ceux qui n'y sont pas habitués. » D'ailleurs cette odeur désagréable, pour des Européens, plait aux Orientaux. C'est bien au temps de la moisson des blés, en mai, que le fruit de la mandragore répand son odeur. Celsius fait aussi observer que les propriétés prolifiques qu'on prête à la mandragore n'ont aucune réalité. Assurément; mais il ne s'agit pas de savoir si de fait la mandragore ne les posséde pas, mais si dans les croyances populaires on les lui attribuait : or c'est ce qu'on ne peut nier. La racine de ce mot est דוד, *dûd*, « aimer ; » et les fruits sont appelés pommes d'amour. Les anciens et encore aujourd'hui les Arabes regardent cette plante, dont on vend les racines sur les marchés d'Orient, aprés leur avoir donné une grossière forme humaine, comme un moyen propre á procurer la fécondité : et c'était lá l'objet des vœux de Rachel. Mais le texte fait entendre que Lia, qui a cédé à Rachel les mandragores, a par la protection divine deux fils et une fille, tandis que durant ce temps Rachel reste stérile. Ce n'est que plus tard qu'elle est, elle aussi, exaucée et obtint de Dieu un fils qui fut Joseph. D'où vient cette croyance populaire? Il est difficile de le dire. Serait-elle née de ce que la racine prend souvent des formes singulières, rappelant plus ou moins le corps de l'homme? C'est ce qui faisait appeler cette plante par Pythagore ἀνθρωπόμορφον et par Columelle, X, 19, *semihomo*. En tout cas cette opinion était très répandue dans l'antiquité. Dioscoride, IV, 76; Théophraste, *Hist. plant.*, IX, 9. Rien ne s'oppose donc á ce que Rachel, qui croyait à la vertu des *theraphim*, ait cru aussi à cette propriété, quoique le fait ne soit pas établi. Voir J. D. Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraica*, in-8°, Gœttingue, 1792, p. 410-414; R. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum prælectiones, notas adjecit* I. D. Michaelis, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XXXI, col. 518; H. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, 8e édit., in-12, Londres, 1889, p. 466-468; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. IV, p. 336-349.

E. LEVESQUE.

MANÉ, THÉCEL, PHARÈS, mots prophétiques écrits sur la muraille de la salle de festin de Baltassar. Dan., V, 25-28. Voir BALTASSAR 2, t. I, col. 1421-1422.

MANÉH, poids. Voir MINE.

MANGOUSTE, carnassier de la famille des viverridés. A ce genre appartiennent l'ichneumon, voir ICHNEUMON, t. III, col. 803, et le paradoxure, dont la queue peut se rouler en spirale. La civette d'Afrique, *viverra civetta* ou chat musqué, et la civette de l'Inde, *viverra zibetha*, animaux analogues aux précédents, n'ont pu être connus qu'exceptionnellement des Hébreux. Par contre, la genette, *viverra genetta*, de la taille du chat, avec un corps plus allongé et des jambes plus courtes, existe encore en Palestine (fig. 195). Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 151. Les animaux de cette famille étaient vraisemblablement compris sous le nom de *ḥôlêd* et ne pouvaient servir de nourriture. Lev., XI, 29.



195. — Mangouste.

H. LESÊTRE.

MANHU, mots hébreux, מן הוא, *mân hû'*, « quoi cela, qu'est cela? » conservés dans la Vulgate, parce qu'ils furent prononcés par les Hébreux la première fois qu'ils virent la terre couverte de manne dans le désert du Sinaï et que c'est de lá que vint son nom. Exod., XVI, 15. La forme ordinaire du pronom « quoi » en hébreu est מה, *mâh*, non *mân*, mais la forme *mân* s'est conservée en chaldéen et en éthiopien et est aussi par conséquent sémitique. L'explication : *Quod significat : Quid est hoc?* « ce qui signifie : Qu'est-ce que cela?» est une addition de la Vulgate (Septante : Τί ἐστι τοῦτο;). Cette interprétation est la seule naturelle et la seule admissible, quoique plusieurs modernes, à la suite de Kimchi, traduisent *mân* par « portion, don ». Gesenius, *Thesaurus*, p. 799.

MANILIUS (grec : Μάνιος ou Μάνλιος), légat romain qui écrivit aux Juifs avec Q. Memmius une lettre datée de l'an 165-164 avant J.-C., pour leur confirmer les priviléges accordés par Lysias. II Mach., XI, 34-38. Les Septante et la Vulgate lui donnent le prénom de Titus. Ce personnage et son collégue sont inconnus des écrivains profanes. On a identifié le légat dont il est ici question avec Manius Sergius qui fut envoyé en Syrie avec C. Sulpicius en 163 avant J.-C., vers Antiochus IV Épiphane. Polybe, XXXI, IX, 6. Dans ce cas, il faudrait adopter la leçon Μάνιος de l'*Alexandrinus*, du *Venetus* et de la version syriaque. Mais c'est une conjecture peu vraisemblable. Les dates ne coïncident pas. Un des consuls de l'an 165 s'appelait T. Manlius Torquatus, mais il ne pouvait être alors en Syrie. Il vaut donc mieux dire qu'on ne sait rien sur le Manilius de la Bible, ce qui n'a rien d'étonnant étant donné le nombre de légats que Rome envoyait dans toutes les régions et dont on ignore même le nom.

E. BEURLIER.

MANNE (hébreu : *mân;* Septante : μάν, μάννα; Vulgate : *man manna*), nourriture miraculeuse que le Seigneur donna aux Israélites dans le désert.

I. PROMESSE DE LA MANNE. — Les Israélites venaient d'arriver dans le désert de Sin, six semaines seulement après leur sortie d'Égypte, quand ils se plaignirent de n'avoir plus la viande et le pain á satiété, comme dans ce dernier pays. Le Seigneur promit alors de « faire pleuvoir » le pain du ciel, mais un pain, *léḥém*, c'est-à-dire une nourriture qu'il faudrait chercher hors du camp, qu'on ramasserait au jour le jour et dont on prendrait double portion la veille du sabbat. Moïse et Aaron transmirent la nouvelle à tout le peuple en la précisant : le soir même, la viande désirée serait accordée, et le lendemain matin, on aurait le pain à satiété. Exod., XVI, 2-12. En accordant ce que son peuple demandait, le Seigneur déclara qu'il voulait tenter son peuple, c'est-à-dire voir s'il obéirait ponctuellement á sa prescription sur la manière de recueillir la manne, Deut., VIII, 16, et ensuite qu'il entendait faire éclater sa gloire, par conséquent accomplir un acte en dehors du cours ordinaire des choses et imputable à sa seule puissance.

II. APPARITION DE LA MANNE. — 1° Le soir même, les cailles tombèrent en abondance dans le camp. Mais ce n'était là qu'un don transitoire, que Dieu accordait pour témoigner de sa bonté et de sa puissance, mais dont

les Hébreux allaient être mis en mesure de pouvoir se passer. Exod., XVI, 13. Aussi lorsque, quelques mois après, ils en réclamèrent de nouveau, le Seigneur en accorda encore, mais punit sévèrement l'indiscrète exigence de son peuple. Num., XI, 31, 32. Voir CAILLE, t. II, col. 33. Un autre aliment devait en effet constituer la nourriture habituelle de l'immense caravane. — 2° Le lendemain matin, la rosée couvrait le sol tout autour du camp, et, quand elle se fut évaporée, on vit à terre une couche écailleuse ayant l'aspect de la gelée blanche. Les Israélites s'écrièrent : *mân hû'*, τί ἐστι τοῦτο, *quid est hoc,* « qu'est ceci ? » Moïse leur dit : « C'est le pain que Jéhovah vous donne pour nourriture. » Exod., XVI, 14-16. Le mot *mân* est employé ici comme interrogatif au lieu de *mâh*, qui est le terme ordinairement usité en hébreu. En araméen, *mân* veut dire « qui ? » I Esd., V, 3, 9; Dan., III, 15, et même « quoi ? » I Esd., V, 4. De ce qu'elle n'apparaît qu'une fois en hébreu, il ne suit nullement que cette forme d'interrogation soit étrangère à cette dernière langue. Ce mot *mân*, qui avait exprimé leur étonnement, devint pour les Hébreux le nom de la chose nouvelle pour laquelle ils n'avaient pas encore de terme. Exod., XVI, 31. Si le nom de *mann es-sama,* « don du ciel, » que les Arabes donnent à l'exsudation du tamaris, avait été déjà en usage alors dans la péninsule Sinaïtique, il aurait pu être aussi emprunté par les Hébreux pour désigner une substance analogue, bien que très différente à beaucoup d'égards. Rien pourtant ne prouve que cette expression remonte à une si haute époque, et elle doit vraisemblablement son origine à l'histoire de l'exode. Quant au mot *mennu,* par lequel les anciens Égyptiens désignaient cette même manne naturelle, cf. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* Leipzig, 1881, p. 226, il a pu être connu des Hébreux ; mais il n'est guère probable qu'ils aient songé alors à s'en servir pour nommer une substance qu'ils voyaient pour la première fois.

III. NATURE DE LA MANNE. — 1° A première vue, la manne semblait être quelque chose de *meḥuspâs,* pareil à de petites écailles, et ayant la forme de gelée blanche. Exod., XVI, 14. A l'usage, la manne parut semblable à la graine de coriandre. Cette graine a environ cinq millimètres de diamètre et est d'un brun clair. La coriandre abonde dans le pays où étaient les Hébreux. Voir CORIANDRE, t. II, col. 973. La comparaison ne porte que sur la grosseur des grains de la manne. La forme écailleuse se retrouve dans les côtes saillantes que présente le fruit de la coriandre. La manne était blanche, justifiant ainsi sa ressemblance avec la gelée. Exod., XVI, 31. Elle avait aussi l'apparence, *'ên,* εἶδος, du bdellium. Num., XI, 7. Le bdellium est une gomme aromatique, de couleur rouge ou plus claire, mais transparente et assez semblable à de la cire. Voir BDELLIUM, t. I, col. 1527. La comparaison porte ici sur la transparence et la consistance. — 2° La manne avait le goût de gâteau, *ṣapiḥit,* ἐγκρίς, *simila,* au miel. Exod., XVI, 31. Elle avait aussi celui de gâteaux à l'huile. Num., XI, 8. Le livre de la Sagesse, XVI, 20-27, appelle la manne « nourriture des anges » et « pain venu du ciel », ce qui marque bien son origine. Il ajoute qu'elle avait en elle tous les goûts agréables, qu'elle s'accommodait au désir de chacun et, qu'ayant l'apparence de la glace, elle fondait au soleil tandis que le feu la cuisait et en faisait un aliment pour l'homme. Il n'est pas nécessaire de prendre à la lettre tous les traits de cette description. Cette accommodation aux goûts de chacun peut signifier simplement que la manne constituait un aliment assez agréable et assez complet pour tenir lieu de tout autre. « Ceux qui en mangeaient n'avaient pas besoin d'autre nourriture. » Josèphe, *Ant. jud.*, III, I, 6. Pendant quarante ans, la manne constitua la nourriture sinon exclusive, du moins principale des Hébreux au désert. La chair de leurs troupeaux entrait pour quelque chose dans leur alimentation. Il en est question à propos des sacrifices, Lev., VI, 9; VII, 15-20, à propos des animaux purs, Lev., XI, 2-4, des endroits où devaient se faire les immolations. Lev., XVII, 3-16, etc. Mais cette nourriture animale était si rare pour le commun des Israélites, qu'ils se plaignirent par deux fois de n'avoir pas de viande à manger, Exod., XVI, 3; Num., XI, 4, et prétendirent ne voir partout que de la manne. Num., XI, 6. Ils avaient pourtant de la farine, Lev., VIII, 2, 26, 31 ; IX, 4; XXIV, 5; Num., VII, 13, 25, 31 ; Jos., I, 11, le lait de leurs troupeaux, des aliments achetés aux peuplades du désert, Deut., II, 6, 18; etc. Les produits naturels du sol devaient aussi être plus nombreux à une époque où la rosée tombait tous les jours, Exod., XVI, 13, Num., XI, 9, et où la culture n'était pas systématiquement délaissée, comme elle l'est depuis la conquête musulmane. En fait, la manne fut la principale nourriture des Hébreux pendant quarante ans, jusqu'à ce qu'après le passage du Jourdain ils trouvassent en Chanaan l'équivalent de l'aliment du désert, le blé et les autres produits du pays. Jos., V, 12. — 3° La manne pouvait probablement se manger à l'état naturel. Josèphe, *Ant. jud.*, III, I, 6, le suppose, et le récit de l'Exode, XVI, 11-23, tout en mentionnant la cuisson de la manne, ne présente pas cette opération comme nécessaire pour rendre la manne comestible. Néanmoins on pouvait lui faire subir différentes préparations qui servaient au moins à la rendre plus agréable. On la broyait avec des meules, comme du blé, on la pilait dans des mortiers, on la faisait cuire dans des vases et on en fabriquait des gâteaux. Num., XI, 8. On pouvait donc prendre cet aliment sous des formes variées et ajouter à sa saveur naturelle celle qui résultait d'une industrieuse préparation. Aussi, après les deux mécontentements de la première année, on ne voit pas que les Hébreux se soient plaints de la manne. Le souvenir reconnaissant en resta au contraire jusque dans des générations très éloignées. Ps. LXXVIII (LXXVII), 24, 25; II Esd., IX, 21 ; Joa., VI, 31.

IV. CARACTÈRES SURNATURELS DE LA MANNE. — Dans ce que la Sainte Écriture raconte de la manne, on remarque les traits suivants qui la caractérisent comme un don extraordinaire et miraculeux. 1° Moïse annonce à l'avance, de la part du Seigneur, l'apparition de la manne. Exod., XVI, 4-8. — 2° La manne apparaît inopinément, Exod., XVI, 14, et disparaît de même et pour toujours, sur l'ordre du Seigneur. Exod., XVI, 35; Jos., V, 12. — 3° Elle descend uniquement dans les régions qu'occupent successivement les Hébreux, des environs du Sinaï à la plaine de Jéricho. — 4° Elle pleut du ciel, comme une rosée, pendant la nuit. Exod., XVI, 4, 13-14; Num., XI, 9. — 5° Elle couvre le sol régulièrement tous les matins, sauf le matin du sabbat. Exod., XVI, 23-29. — 6° Les Hébreux ont beau en ramasser les uns plus, les autres moins ; chacun n'en trouve finalement en sa possession qu'un gomor, soit 3 litres 88. Exod., XVI, 18. Voir GOMOR, t. III, col. 273. — 7° Tout ce qu'on veut garder de la manne pour le lendemain se corrompt, engendre des vers et devient infect; néanmoins, la veille du sabbat, on en ramasse pour deux jours et la provision du lendemain demeure intacte. Exod., XVI, 19-21. — 8° La chaleur du soleil fait fondre la manne, celle du feu permet de la faire bouillir et de lui donner la consistance de gâteaux ordinaires. Exod., XVI, 23; Num., XI, 8. — 9° La manne qui se corrompt si facilement au bout de quelques heures peut être conservée dans l'arche d'alliance jusqu'à l'époque de la captivité. Exod., XVI, 33, 34; Heb., IX, 4. — 10° Enfin, pendant quarante ans, la manne tombe chaque jour en quantité suffisante pour nourrir, à raison de quatre litres environ pour chacun, tout un peuple qui se compose de plusieurs centaines de mille personnes. Num., II, 45, 46. — On comprend dès lors que les Psalmistes appellent la manne « froment du ciel », « pain du ciel » et « pain des anges », Ps. LXXVIII (LXXVII), 24, 25; CV (CIV), 40, et que les Juifs du temps de Notre-Seigneur soient fiers de reproduire ces appellations. Joa., VI, 31.

V. Explication naturaliste de la manne. — 1° Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, I, 6, après avoir qualifié la manne d'aliment θεῖον καί παράδοξον, « divin et inimaginable, » ajoute : « Elle pleut encore sur toute cette région, de même qu'alors, à la prière de Moïse, Dieu la faisait tomber pour servir de nourriture. » L'écrivain juif croyait donc à l'identité substantielle de la manne mosaïque avec celle qu'on recueille dans la presqu'île du Sinaï; il ne les distinguait que par leur origine. — 2° D'après beaucoup d'auteurs modernes, la manne serait l'exsudation naturelle d'un arbrisseau, le *Tamaris gallica.* Cet arbrisseau, qui peut atteindre de cinq à six mètres de haut, est garni de petites feuilles alternes, disposées comme des écailles et porte des fleurs blanches ou lilas, quelquefois un peu purpurines, affectant la forme de grappes horizontales ou pendantes. Cette plante vient dans les terrains sablonneux, le long de la mer ou des rivières, dans toute la région méditerranéenne, dans l'Inde et les îles Canaries. Une variété de tamaris, nommée *tarfah* par les Arabes, croît dans la presqu'île du Sinaï, spécialement dans l'ouadi *Tarfah,* qui forme la partie méridionale de l'ouadi Schech. Ce tamaris a été appelé *Tamaris mannifera* (fig. 196). Sous l'influence de la piqûre d'un insecte, le *coccus manniparus,* les tiges de l'arbrisseau exsudent une gomme épaisse et mielleuse, qui pend comme des gouttes de rosée, se liquéfie à la chaleur des rayons du soleil, en juin et en juillet, et tombe à terre où elle se mêle aux feuilles sèches et à la poussière. Les Arabes, qui lui donnent le nom de *man,* la recueillent, la tamisent et la conservent longtemps. Ils la mangent en l'étendant sur leur pain, comme du miel, dont elle a d'ailleurs le goût et l'arome. La manne se garde très bien pendant des mois et des années. Les moines du mont Sinaï en recueillent et en distribuent aux voyageurs; ceux-ci peuvent en ramasser eux-mêmes et la conserver. Cf. Ehrenberg, *Symbolæ physicæ*, I, *zoologica,* II, *insecta,* 10, *coccus manniparus,* Berlin, 1826; Burckhardt, *Travels in Syria,* Londres, 1822, p. 600-601 ; Tischendorf, *Aus dem heiligen Lande,* 1862, p. 54-56; Berthelot, *Sur la manne du Sinaï et sur la manne de Syrie,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences,* sept. 1861, p. 584-586; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien,* VIII, Abth. II, Abschn. 1, Berlin, 1848, p. 665. — 3° D'autres ont conjecturé que la manne pouvait provenir d'un arbrisseau appelé sainfoin épineux, *Hedysarum alhagi* ou *Alhagi Maurorum* (voir t. I, fig. 101, col. 367), arbuste rabougri, presque sans feuilles, à rameaux suffrutescents et très divergents, sur lesquels les pédoncules des fleurs avortées forment de longs piquants. Il se couvre en été de jolies fleurs rouges. A la même époque, ses rameaux exsudent, sous forme de petits grains jaunâtres, une substance gommeuse et sucrée, la manne de Perse, la manne *alhagi,* le *térendjabin* des Arabes. Cette plante abonde dans les terres incultes des régions tropicales. Dans la péninsule Sinaïtique, elle est bien plus rare qu'en Égypte et en Perse, et personne ne songe à en recueillir la manne. En Perse, au contraire, on l'emploie, en guise de sucre, pour les pâtisseries et d'autres mets de fantaisie. Cf. Jullien, *Sinaï et Syrie,* Lille, 1893, p. 68. C'est cette manne dont les Hébreux se seraient nourris dans le désert, d'après Rosenmüller, *In Genes. et Exod.*, Leipzig, 1795, p. 505-507. — 4° On a aussi identifié la manne hébraïque avec un lichen qui se rencontre assez abondamment dans les régions montagneuses de l'Afrique septentrionale et de l'Asie, du Taurus à la Tartarie. Ce lichen est appelé *Lecanora esculenta,* ou par d'autres naturalistes, *Sphærothallia esculenta.* Cf. de Hummelauer, *Comment. in Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 173. Il pousse sur des rochers arides, calcaires ou gypseux, et y forme des couches parfois assez épaisses. Comme il ne tient au sol que par une attache de faible section, un vent un peu fort l'en arrache aisément, et, surtout dans les chaleurs de l'été, le fait retomber en pluie de petits grains dans les vallées inférieures, parfois même dans des régions relativement éloignées. Dans certains pays, ces grains de lichen couvrent toutes les plantes dans les mois de juillet et d'août; mais la chute en est très inégale, suivant les années et les circonstances atmosphériques, Pour recueillir cette sorte de manne, en particulier dans le Kurdistan, on coupe les branches des chênes à galles et on les laisse sécher deux ou trois jours. Il suffit alors de les secouer pour que le lichen tombe sous forme de poussière. Les Tartares appellent ce produit « pain terrestre », et les Kurdes le mangent en le mêlant à la farine ou même à la viande. A l'analyse, on le trouve composé de 60 pour cent d'oxalate de calcium, ce qui ne l'empêche pas d'être mangeable, mais ne permet pourtant de lui attribuer qu'une valeur nutritive des plus minimes. On comprend dès lors que les Kurdes jugent à propos de le mélanger à des substances capables d'alimenter. Bien qu'à la merci des grands vents, le *Lecanora esculenta* a la propriété de végéter même après avoir été arraché de sa place primitive, comme le montrent les cicatrices tantôt récentes et tantôt plus anciennes qu'il présente sur l'une ou l'autre de ses faces. Cf. Virey, dans le *Journal de Pharmacie,* 1818, 2e sem., IV, p. 125; J. Leunis, *Synopsis der Pflanzenkunde,* Hanovre, 1883, paragr. 939, 146, 1 ; L. Errera, *Sur le « pain du ciel » provenant de Diarbékir,* Bruxelles, 1893. — 5° On rencontre aussi dans le nord de l'Afrique, surtout dans la région saharienne, en Arabie, en Asie Mineure, etc., une sorte de truffe que les Arabes appellent *terfas,* à laquelle on a donné le nom de *Tuber niveum* ou de *Terfezia leonis.* Ce cryptogame est recouvert d'une pellicule brune, mais se compose d'une substance homogène d'un blanc pur. Il pousse sur les terrains rocailleux; il est comestible et sert à alimenter les caravanes arabes durant de longs mois. C'est une espèce de champignon qui paraît répondre à plusieurs des conditions signalées dans le texte sacré : il se développe à la surface du sol, sans racines, et ne puise les principes solubles nécessaires à sa nutrition que par simple contact avec le sol



196. — *Tamaris mannifera.*

humide; il apparaît après la pluie, est mou et grenu, peut être broyé à la meule et au pilon, se putréfie aisément, étant donnée sa composition chimique, et a un goût douceâtre qui se rapproche de celui du froment. Cf. Arthaud, *Étude sur un cryptogame du genre Tuber,* dans les *Actes de l'Acad. de Bordeaux,* 1851; E. Niel, *Recherches sur la nature de la manne des Hébreux,* Rouen, 1892; Renaud et Lacour, *De la manne du désert,* Alger, 1881; Socin, *Zur Geographie des Ṭûr 'Aledîn,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1881, t. XXXV, p. 254.

VI. Inadmissibilité de l'explication naturaliste. — 1° En supposant une origine naturelle à la manne qui a nourri les Hébreux au désert, on ne s'explique plus leur étonnement en la voyant pour la première fois. « Si elle eût découlé naturellement des arbres, ils n'auraient pas considéré ce fait comme un plus grand miracle que la vue des dattes qui pendent des palmiers, des grenades qui ornent les grenadiers, des oranges qui dorent les orangers. » L. de Laborde, *Comment. géograph. sur l'Exode et sur les Nombres,* Paris, 1841, p. 96. — 2° Les tamaris, il est vrai, ne manquent pas dans la presqu'île; à la partie méridionale de l'ouadi Schech, au nord du Sinaï, ils forment un petit bois qu'on met une heure à traverser. Mais la quantité de manne qu'ils peuvent fournir, quand toutefois la pluie le permet, est hors de proportion avec ce qu'il eût fallu aux Hébreux. Burchardt, *Travels in Syria,* p. 601, estimait à cinq ou six cents livres le total de cette production. Stanley, *Sinai and Palestine,* 1868, p. 26, assure que toute la manne de la presqu'île n'eût pas suffi à nourrir un homme pendant six mois. La manne de Perse y est encore plus rare que la précédente. Quant au lichen et au champignon, leur production est accidentelle et notoirement insuffisante. — 3° Même en admettant le miracle pour multiplier en abondance ces différentes mannes, suivant l'idée suggérée par Josèphe et adoptée par différents auteurs, comme Hengstenberg, Keil, etc., on n'arriverait pas encore à expliquer ce fait, que la manne ait alimenté plusieurs centaines de mille personnes durant quarante ans. Berthelot a analysé la manne du tamaris et celle du Kurdistan. Sur 100 parties, la première renferme 55 de sucre de canne, 25 de sucre interverti (lévulose et glucose) et 20 de dextrine ou produits analogues, la seconde 61,1 de sucre de canne, 16, 5 de sucre interverti et 22, 4 de dextrine et matières analogues. Ces deux sortes de mannes constituent donc un véritable miel; mais, conclut le chimiste, « on voit en même temps que la manne du Sinaï ne saurait suffire comme aliment, puisqu'elle ne contient point de principe azoté. » *Comptes rendus de l'Acad. des sciences,* 1861, p. 586. Berthelot explique ensuite que les cailles fournissaient aux Hébreux les principes azotés indispensables à leur alimentation. Mais les cailles ne sont apparues en masses considérables que deux fois en quarante ans et les autres viandes ont été d'un usage exceptionnel. Il fallait donc que la manne fût de nature à constituer à elle seule un aliment complet. On ne résout pas la difficulté en restreignant arbitrairement aux proportions d'un petit clan nomade l'immense caravane des Israélites. Cette restriction est contraire aux données historiques. Num., II, 45, 46. — 4° Les autres caractères attribués à la manne par le texte sacré ne se vérifient que très incomplètement, ou même ne se vérifient nullement, quand il s'agit de mannes végétales ou du champignon *terfas.* Ces derniers ne tombent pas du ciel; même la manne de lichen ne peut être considérée comme telle. Les Hébreux devaient bien s'apercevoir que la manne naturelle était le produit d'arbrisseaux qu'ils avaient sous les yeux. La chute de la manne six jours de la semaine, à l'exclusion du sabbat, l'impossibilité de la conserver intacte d'un jour à l'autre, sauf le sixième jour, l'égale quantité qui s'imposait à tous ceux qui la recueillaient, la manière dont elle se comportait dans les mortiers et ensuite au feu, sont autant de traits qui ne peuvent convenir à la manne naturelle et qui ne s'expliquent que par l'intervention d'une volonté supérieure agissant en dehors des lois ordinaires. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 459-472. — 5° Il suit de là d'abord que, même si l'on admettait que Dieu ait utilisé une manne naturelle pour nourrir les Hébreux, comme il a utilisé des cailles naturelles pour leur procurer de la viande, on ne peut se dispenser de constater son intervention surnaturelle et prolongée pour produire la manne dans les conditions indiquées par le livre sacré. Pour réaliser ces conditions, Dieu devait apporter de telles modifications à la constitution substantielle de la manne naturelle et aux circonstances de sa production, qu'il paraît beaucoup plus simple de croire à une création de toutes pièces. D'autre part, les botanistes et les chimistes, usant de leur droit pour affirmer ce qui concerne l'histoire naturelle et la composition de la manne végétale, excéderaient ce droit en voulant modifier les données de l'histoire pour réduire les faits à la mesure de ce que leur science propre leur révèle. De même, l'historien excéderait le sien en prêtant à la manne végétale une intensité de production et des qualités nutritives que les savants ne peuvent lui reconnaître. Il ne reste donc qu'à voir, dans la manne, un don miraculeux.

VII. Symbolisme de la manne. — 1° Le don de la manne doit rappeler aux Hébreux que l'homme ne vit pas seulement de pain mais « de tout ce qui sort de la bouche de Jéhovah », *'al-kol-môṣâ' pi-Yehovâh.* Deut., VIII, 3. Ce qui sort de la bouche de Dieu est bien la parole, ῥῆμα, *verbum,* comme traduisent les versions, mais la parole qui ordonne et qui exécute ce qu'elle énonce. Les Hébreux vivaient jadis de pain; au désert, ils vécurent de la substance produite, avec toutes ses qualités nutritives, par la parole de Dieu. C'est donc en Dieu qu'il faut avoir confiance, c'est à lui qu'il faut obéir, puisqu'il a assigné à l'homme, pour sa nourriture, d'abord le pain, puis tout ce à quoi sa Providence donne le pouvoir de nourrir. Notre-Seigneur rappelle cette parole, au moment de sa tentation au désert. Matth., IV, 4; Luc., IV, 4. L'homme peut vivre non seulement avec le pain, mais par tout autre moyen qu'il plaît à la Providence d'assigner. A ce sens littéral, on ajoute un sens spirituel se rapportant à la vie de l'âme que nourrit la parole de Dieu. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.,* Paris, 1892, t. I, p. 147. — 2° Le livre de la Sagesse, XVI, 21-28, voit dans le don de la manne la preuve de la bonté de Dieu envers ses enfants, afin que ceux-ci sachent bien que ce ne sont pas seulement les produits de la nature qui nourrissent l'homme, mais que la parole de Dieu conserve et fait vivre ceux qui ont confiance en lui. De la nécessité où les Hébreux étaient de ramasser la manne avant les premiers rayons du soleil, l'auteur sacré conclut qu'il faut devancer le soleil pour bénir Dieu et qu'on doit l'adorer dès l'aube du jour. — 3° La manne est par-dessus tout le symbole de l'Eucharistie. Après la première multiplication des pains, les Juifs évoquent eux-mêmes le souvenir de la manne. Ils rappellent que leurs pères ont reçu la manne au désert, grâce à l'intervention de Moïse, et ils demandent à Notre-Seigneur ce qu'il leur donnera pour prouver qu'il est l'envoyé de Dieu. Joa., VI, 30, 31. Il leur fallait quelque chose de plus significatif que le pain multiplié sous leurs yeux. Le Sauveur leur promet un pain céleste qui sera supérieur à la manne; car celle-ci n'a pas empêché les Hébreux de mourir, tandis que le pain qu'il veut donner empêchera la mort spirituelle et communiquera la vie éternelle. Joa., VI, 49, 59. Sur la manne, figure de l'Eucharistie, cf. S. Augustin, *In Joa.,* XXVI, 12, t. XXXV. col. 1612; *Serm.* CCCLII, 3, t. XXXIX, col. 1551. — Les artistes chrétiens représentèrent la manne comme symbole de l'Eucharistie dans les catacombes, (fig. 197). — 4° Saint Paul dit, en parlant des

anciens Hébreux : « Tous ont mangé la même nourriture spirituelle. » I Cor., x, 3. Il appelle la manne nourriture « spirituelle » à raison de son caractère miraculeux et aussi à cause du pain eucharistique dont elle était le symbole. Cf. Cornely, *In I Epist. ad Cor.*, Paris, 1890,



197. — La manne tombant du ciel dans le désert et recueillie par les Israélites. Catacombe de Saint-Cyriaque. D'après Wilpert, *Die Malereien der Katacomben Roms*, 1903, pl. 242.

p. 273. — 5° Enfin la manne est encore le symbole de la récompense que Dieu veut donner à ses serviteurs dans l'autre vie. Les fidèles de Pergame ont refusé de prendre part aux repas et aux débauches des idolâtres; au vainqueur, Dieu donnera une « manne cachée », un bonheur dont on ne peut avoir l'idée ici-bas. Apoc., II, 17. Cette manne cachée pourrait aussi être, sur cette terre même, la sainte Eucharistie. Cf. Gallois, *L'Apocalypse de S. Jean*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1893, p. 397.

H. Lesêtre.

MANTEAU, vêtement ample et sans manches que l'on porte par-dessus les autres pour se garantir du mauvais temps ou du froid. Voir Arabe, t. I, fig. 204, col. 831. Ce vêtement s'appelle en hébreu de différents noms, dont chacun représente vraisemblablement une variété tenant à la nature de l'étoffe employée, à la forme du manteau, etc., détails dont il est le plus souvent impossible de nous rendre compte aujourd'hui.

1° *'Édér*, δορά, *pallium*, le manteau que portent, par-dessus les vêtements, ceux qui reviennent de la guerre. Mich., II, 8.

2° *'Addérét*, de *'addîr*, « ample. » Quand Esaü vient au monde, il est roux comme « un manteau de poils », *'addérét śê'âr*, δορά, « une peau, » *in morem pellis*, « à la façon d'une peau. » Gen., XXV, 25. Il s'agit ici du manteau fait en cilice, c'est-à-dire en poils de chameau ou de chèvre. Voir Cilice, t. II, col. 760. Au temps de Zacharie, XIII, 4, ceux qui se prétendaient prophètes se distinguaient en portant des manteaux de cette espèce, que les versions appellent δέῤῥις τρίχινη, *pallium saccinum*, « manteau de poils. » Le manteau dérobé par Achan dans le butin de Jéricho, Jos., VII, 21, 24, était une *'addérét Šine'âr*, un « manteau de Sennaar », c'est-à-dire de Babylonie; Septante : ψιλὴ ποικίλη, « un tissu ras de diverses couleurs, » Vulgate : *pallium coccineum*, « un manteau cramoisi, » Aquila et le Chaldéen, « un vêtement de Babylone. » Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 10, amplifie la description : « un manteau royal tout tissu d'or. » Les tissus de Babylone étaient célèbres dans l'antiquité par la variété de leurs couleurs. Cf. Pline, *H. N.*, VIII, 48; Josèphe, *Bell. iud.*, VII, V, 5, etc. Voir les vêtements de diverses couleurs des émigrants asiatiques, t. II, fig. 384, col. 1068. Jéricho était bien placé, sur le passage des caravanes marchandes, pour avoir de semblables étoffes. Jonas, III, 6, parle d'une *'addérét*, στολή, *vestimentum*, de même nature portée par le roi de Ninive. Le même nom est donné au manteau dont Élie se couvre la tête, III Reg., XIX, 13, et qu'il laisse ensuite à son disciple Elisée. IV Reg., II, 8, 13, 14. Les Septante l'appellent μηλωτή, « peau de mouton, » et la Vulgate simplement *pallium*.

3° *Gelôm*, de *gâlam*, « plier, rouler, » nom des manteaux de couleur bleue ou hyacinthe que les trafiquants apportaient sur les marchés de Tyr. Ezech., XXVII, 24. Septante : ἐμπορία ὑάκινθος, « marchandise d'hyacinthe, » Vulgate : *involucre hyacinthi*, « linge d'hyacinthe. »

4° *Śalmâh*, ἱμάτιον, traduit dans la Vulgate une fois par *pallium*, III Reg., XI, 29, 30, et les autres fois par *vestimentum*. C'est le manteau dans lequel on s'enveloppe et qui sert de couverture pour la nuit. En Orient, les nuits sont d'une fraîcheur extrême et le manteau est absolument indispensable à celui qui veut dormir sous la tente et surtout dehors. Aussi la Loi exigeait-elle que le créancier qui avait reçu en gage un manteau le rendît à son propriétaire avant le coucher du soleil, sous peine d'encourir le châtiment du Dieu miséricordieux. Exod., XXII, 26; Deut., XXIV, 13. Le même nom est attribué au manteau neuf que le prophète Ahias déchira en douze morceaux pour en donner dix à Jéroboam. III Reg., XI, 29, 30. Dieu s'environne de lumière comme d'un *śalmâh*. Ps. CIV (CIII), 2.

5° *Śamlâh*, même mot que le précédent, avec transposition de lettres. C'est le manteau, ἱμάτιον, *pallium*, avec lequel Sem et Japheth couvrent la nudité de Noé, Gen., IX, 23; dans lequel les Hébreux emportent d'Égypte la pâte non fermentée, Exod., XII, 34; cf. Prov., XXX, 4; sur lequel les soldats de Gédéon rassemblent les anneaux qu'ils ont pris sur les ennemis, Jud., VIII, 25; dans lequel est enveloppée l'épée de Goliath. I Reg., XXI, 9. On produit devant les anciens le *śamlâh*, ἱμάτιον, *vestimentum*, dans lequel a dormi la jeune épouse que



198. — Le *pallium*. D'après Tischbein, *Collection of engravings from ancient vases*, Naples, 1791-1795, t. I, pl. 14.

son mari accuse au sujet de sa virginité. Deut., XXII, 17. Cf. De Hummelauer, *Comment. in Deuteron.*, Paris, 1901, p. 398. Le même nom est appliqué au manteau taché de sang du guerrier. Is., IX, 5.

6° *Takrîk*, στολή, *vestis*, le manteau royal bleu et blanc avec lequel Mardochée est porté en triomphe. Esth., VIII, 15.

7° *Karbelâṭehôn*, nom chaldéen des manteaux que portent les trois jeunes hommes jetés dans la fournaise par ordre de Nabuchodonosor. Dan., III, 21. Au même verset, il est aussi question de *sarbâlchôn*, « caleçons, » que plusieurs ont pris pour des manteaux sur la foi du Talmud.

8° Dans beaucoup d'autres passages, les versions parlent de manteaux là où le texte hébreu mentionne seulement des voiles, Gen., XXIV, 65; Cant., V, 7; des vêtements de dessus comme le *ma'ṭâfâh*, Is., III, 22, le *me'il*, Gen., XLIX, 11; I Reg., XV, 27; XXIV, 5; XXVIII, 14; I Esd., IX, 3, 5; Is., LIX, 17; des vêtements en général, Gen., XXXIX, 12-18; Exod., XII, 34; Num., XV, 38; Deut., XXII, 12; IV Reg., IV, 39; IX, 13; Prov., XXV, 20; Is., LXI, 3; Jer., XLIII, 12; Ezech., V, 3; des couvertures de tentes, Exod., XXXVI, 18; Num., IV, 6-12, ou de lits, comme la *śemîḥâh*, ἐπιβόλαιον, *pallium*. Jud., IV, 18; Ruth, III, 4-15; Is., XXVIII, 20.

9° Dans le Nouveau Testament, saint Matthieu, V, 40, rapporte la parole du Sauveur conseillant d'abandonner aussi le manteau, ἱμάτιον, *pallium* (fig. 198), à celui qui veut prendre la tunique. Au prétoire de Pilate, on mit sur les épaules de Notre-Seigneur une chlamyde. Matth., XXVII, 28, 31. Voir CHLAMYDE, t. II, col. 707. Enfin saint Paul demande à Timothée de lui rapporter de Troade, où il l'a laissé, un vêtement appelé *pænula*, φελόνης, pour φαινόλης. II Tim., IV, 13. La *pænula* était un manteau rond et sans manches, percé d'un trou au milieu pour passer la tête, muni d'un capuchon et descendant au-dessous des genoux (fig. 199). Elle était en



199. — La *pænula*. D'après Rich, *Dict. des antiq.*, 1859, p. 445.

étoffe à poils longs et épais ou même en cuir. Martial, XIV, 130, 145. On la prenait en voyage et dans les temps froids et humides. Cicéron, *Pro Milon.*, 20; Horace *Epist.*, I, XI, 18; Pline, *H. N.*, VIII, 48, 73; Tacite, *De orat.*, 39, etc. Les femmes mêmes pouvaient la porter en voyage. Lampride, *Alex. Sev.*, 27. Ce manteau était quelquefois fendu sur le devant, de manière qu'on pût en rejeter les deux pans sur les épaules. Voir VÊTEMENTS.

H. LESÊTRE.

MANUÉ (hébreu : *Manoaḥ;* Septante, Μανωέ), de la tribu de Dan, père de Samson. Il habitait Saraa. Sa femme était stérile et elle devint mère à la suite d'une vision angélique, après avoir offert des prières et des sacrifices et promis de consacrer l'enfant à Dieu comme nazaréen. Jud., XIII. Lorsque Samson eut grandi, il voulut épouser une Philistine de Thamnatha. Son père et sa mère essayèrent d'abord de le détourner de prendre pour femme une fille des incirconcis, mais sur ses instances, ils consentirent à aller la demander pour lui en mariage. Jud., XIV, 1-10. Le texte sacré ne nous apprend plus rien sur Manué, si ce n'est que son fils Samson fut enseveli dans son tombeau. Jud., XVI, 31.

MANUSCRITS BIBLIQUES. Nous ne parlerons ici que des manuscrits hébreux, grecs et latins de la Bible. — Les manuscrits dont le nom est précédé d'un astérisque dans les listes qui suivent ont une notice spéciale dans ce Dictionnaire. Ceux qui sont en outre précédés d'une croix ont un fac-similé en phototypie. — Notre travail était rédigé avant l'incendie de la Bibliothèque nationale de Turin (25 janvier 1904). On calcule qu'un tiers des manuscrits seulement ont échappé à la destruction. Nous ne savons pas encore exactement quelle est la perte en manuscrits bibliques, mais les codex provenant de Bobbio sont indemnes pour la plupart.

I. NOTIONS GÉNÉRALES. — 1° *Les plus anciens manuscrits bibliques.* — Avant les progrès de la critique et de la paléographie, on attribuait à certains manuscrits une antiquité fabuleuse. Le Pentateuque samaritain de Naplouse aurait été antérieur à l'ère chrétienne. Un manuscrit latin de Venise a passé autrefois pour l'original de saint Marc. Montfaucon vit à Bologne un Pentateuque hébreu qu'on donnait pour l'autographe d'Esdras. Beaucoup plus modestes sont les prétentions justifiées. Il n'existe aucun manuscrit hébreu de la Bible qui soit certainement antérieur au Xe siècle de notre ère; et, sauf quelques fragments de peu d'étendue, nul manuscrit biblique grec ou latin ne remonte au delà du IVe siècle. Ce fait pourra surprendre si l'on songe que nous avons des manuscrits égyptiens vieux de 3 500 ans et même davantage et qu'à partir du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, la série des manuscrits profanes se continue sans interruption. Il faut se rappeler que la plupart de ces anciens manuscrits ont été trouvés en Égypte où la sécheresse du climat et le calme absolu des tombeaux étaient si favorables à leur conservation. Les rouleaux ensevelis à Herculanum, en 79, ont été protégés contre la destruction par une cause analogue. — Au contraire les manuscrits bibliques, en raison même de leur usage fréquent et presque quotidien, étaient promptement détériorés. Or, ce fut chez les Juifs, de temps immémorial, une pratique constante, d'enterrer auprès des saints personnages ou de déposer dans une cachette appelée *ghenizah* les livres sacrés que leur état de vétusté ou leur incorrection rendaient impropres à l'usage. Le texte hébreu de l'Ecclésiastique a été découvert dans une cachette de ce genre et nous pouvons espérer pour l'avenir des trouvailles semblables. — Chez les Grecs et les Romains d'autres causes de destruction étaient en jeu. D'abord, dans les trois premiers siècles de notre ère, on écrivait sur papyrus, matière qui s'effrite et se désagrège assez vite. Pline regarde comme très ancien un papyrus datant de deux cents ans. Le parchemin est susceptible d'une durée presque indéfinie; mais, sans parler des autres accidents de toute nature, la pénurie de cette substance obligeait à sacrifier les codex détériorés pour en faire de nouveaux livres plus élégants et plus lisibles.

2° *Palimpsestes.* — Il n'était guère possible d'utiliser le papyrus gratté; tout au plus pouvait-on le laver à l'éponge quand l'encre était fraîche encore ou peu caustique. Aussi les papyrus palimpsestes sont-ils rares et de peu d'importance. C'était la facilité d'effacer et de récrire qui faisait préférer le parchemin au papyrus pour les brouillons. Quand un vieux codex était hors d'usage on grattait les feuillets les mieux conservés pour y transcrire un autre ouvrage. Les parchemins grattés

et récrits s'appellent palimpsestes (πάλιν, « de nouveau, » et ψάω, « gratter »). Cet art fut très commun au moyen âge. D'après Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, v, 45, t. LXXI, col. 362, le roi de Neustrie Chilpéric aurait ordonné d'apprendre aux enfants à récrire les vieux parchemins frottés à la pierre ponce; et l'historien adjure le lecteur de ne pas traiter ainsi son propre livre. Par contre, un concile de 691 défendit de récrire les manuscrits de l'Écriture ou des Pères, à moins qu'ils ne fussent tout à fait hors d'usage. Cf. Wattenbach, *Das Schriftwesen des Mittelalters*, 3e édit., 1896, p. 299-317. — Quelquefois l'écriture ancienne apparaît faiblement sous la nouvelle, mais presque toujours, pour arriver à la déchiffrer, il faut recourir à des réactifs chimiques ayant le grave inconvénient d'endommager les manuscrits. Le sulfhydrate d'ammoniaque qui ne laisse pas de traces sur le parchemin ne fait revivre l'écriture que pour un temps. L'acide gallique, tiré de la noix de galle, usité surtout en Italie, corrode le manuscrit qui devient brun foncé, presque noir. La teinture de Gioberti, préférée en France, est moins corrosive, mais elle colore en bleu le parchemin. On a prétendu que les acides avaient détruit plus d'œuvres antiques qu'ils n'en ont rendu à la science. C'est une évidente exagération, car on n'a essayé les réactifs qu'après avoir pris copie du texte plus récent, quand il en valait la peine. — Les palimpsestes jouent un rôle considérable dans la critique biblique. Le plus fameux est le *Codex Ephræmi rescriptus* C, mais il convient de mentionner aussi pour les Septante : le *Dublinensis rescriptus* O (fragments d'Isaïe), les *Tischendorfiana fragmenta* Z (Isaïe également), le *Cryptoferratensis rescriptus* Γ (fragments des prophètes); pour le Nouveau Testament grec : le *Nitriensis* R, les deux *Guelpherbytani* P et Q, le *Zacynthius* Ξ, le *Porphyrianus* P des Actes, un autre *Dublinensis rescriptus*, Z des Évangiles. Taylor, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests*, Cambridge, 1900, publie deux pages à trois colonnes des Hexaples d'Origène (Ps. XXII [XXI], 15-18, 20-28, IXe siècle), six pages de la version d'Aquila (fragments des Psaumes, Ve-VIe siècles) et divers fragments du Nouveau Testament d'après des palimpsestes trouvés au Caire. — Les palimpsestes nous ont livré un assez grand nombre de textes des anciennes versions latines. Quand celles-ci furent supplantées par la Vulgate, les codex qui les contenaient, jugés peu utiles, furent sacrifiés et leur parchemin fut employé à d'autres usages. Citons, parmi les plus connus, le *Wirceburgensis palimps.* (fragments des livres historiques et prophétiques), le *Bobiensis palimps.* (*s* des Actes), le *Guelpherbytanus* (*gue* de Paul), le Palimpseste de Fleury (*h* des Actes), le *Monacensis* (Munich, *lat.* 6225), Vulgate du IXe siècle dont 39 feuillets palimpsestes contiennent de longs passages du Pentateuque, d'après une ancienne version. Il faut mentionner encore le *Legionensis rescriptus* (Archives de la cathédrale de Léon) contenant sous une écriture visigothique du Xe siècle un texte de la *Lex romana Visigothorum* écrit au VIe siècle puis 40 feuillets de textes bibliques, où l'on reconnaît, au moins par endroits, une version préhiéronymienne. Cf. E. Chatelain, *Les Palimpsestes latins*, dans l'*Annuaire de l'École prat. des Hautes-Études*, 1904, p. 5-42 (liste de 110 palimpsestes latins dont 25 palimpsestes bibliques). Voir aussi Mone, *De libris Palimpsestis tam latinis quam græcis*, Carlsruhe, 1855; Jacob, *De nonnullis codic. palimps. in biblioth. majori Paris.*, dans *Mélanges Renier*, 1887, p. 347-358, *Notes sur les mss. grecs palimps. de la Biblioth. nation.*, dans *Mélanges Havet*, 1895, p. 759-770; J. Cozza, *Sacror. Biblior. vetustissima fragm. Græca et Latina ex palimpsestis Bibliothecæ Cryptoferrat.*, Rome, 1867. L'abbaye de Grottaferrata, comme celle de Saint-Gall, paraît particulièrement riche en palimpsestes.

II. MANUSCRITS HÉBREUX. — 1° *Nomenclature critique.* — Kennicott avait collationné par lui-même ou fait collationner par d'autres des centaines de manuscrits qu'il désignait par des numéros d'ordre. Dans sa *Dissertatio generalis in Vet. Test. hebraicum*, Oxford, 1780, il distribuait les manuscrits utilisés par lui en six classes : 1. Manuscrits d'Oxford nos 1-88; 2. autres pays de langue anglaise, nos 89-144; 3. autres pays de l'Europe nos 145-254; 4. éditions imprimées et manuscrits divers nos 525-300; 5. manuscrits examinés et collationnés par Brunsius, nos 301-649; 6. nouvelle liste d'imprimés et de manuscrits nos 650-694. De ces 694 numéros, parmi lesquels étaient comptés une quarantaine d'éditions imprimées et 16 manuscrits samaritains, 98 se trouvaient à Oxford, 90 à Paris, 101 à Rome. Kennicott indiquait ensuite, *op. cit.*, p. 121-123, un grand nombre de bibliothèques publiques ou privées où se conservaient d'autres manuscrits qu'il n'avait pas pu faire examiner, faute de temps et de ressources. — De Rossi publiait bientôt après ses *Variæ lectiones Vet. Testamenti*, 4 in-4°, Parme, 1784-1788. Il retenait la numérotation de son prédécesseur pour les manuscrits catalogués par ce dernier. Il y ajoutait une nouvelle liste de 479 manuscrits devenus sa propriété personnelle. Cette liste comprend 17 manuscrits déjà signalés par Kennicott : ainsi le n° 409 de Kennicott est le n° 3 de De Rossi. Il terminait par une troisième liste de 110 manuscrits conservés en divers lieux. Mais chacun de ss trois derniers volumes contenait une nouvelle liste supplémentaire de 52, de 37 et de 76 numéros respectivement. Cela donne le total énorme d'environ 1300 manuscrits. Depuis, on n'a pas fait de travail critique qu'on puisse comparer à ce gigantesque effort, mais on a collationné avec plus de soin et décrit avec plus de détails un certain nombre de manuscrits particulièrement remarquables. Il faut mentionner surtout l'édition critique de S. Baer, avec préfaces de Frz. Delitzsch, publiée à Leipzig par livres séparés. Ginsburg, *Introd. to the massoretico-critical edit. of the Hebrew Bible*, Londres, 1897, donne une description minutieuse de 60 manuscrits, conservés presque tous en Angleterre et promet pour le dernier volume de son ouvrage un traitement pareil en faveur des manuscrits étrangers. On désigne encore généralement les codex hébreux par les numéros de Kennicott et de De Rossi; il est seulement fâcheux que la numérotation ne se suive pas, la série des numéros recommençant trois fois (Kennicott, De Rossi, autres manuscrits).

2° *Age et valeur critique des manuscrits hébreux.* — Nous avons expliqué pourquoi les manuscrits hébreux sont de date relativement récente. Sauf le codex *Oriental* 4445 du Musée britannique, qui peut être du IXe siècle, aucun autre n'est antérieur au Xe. Il ne faut pas se fier aux dates que portent certains manuscrits. Très souvent ce sont des faux intentionnels; quelquefois aussi c'est la transcription pure et simple de l'exemplaire qui servait de modèle. On n'en peut rien conclure pour l'ancienneté de la copie qu'on a sous les yeux. A. Neubauer, *Earliest Manuscripts of the Old Test.*, dans *Studia Biblica*, t. III, Oxford, 1891, p. 22-36, étudie trois manuscrits datés de 895, de 489 et de 856. Le premier (Prophètes de la synagogue caraïte du Caire) est, selon lui, du XIe ou du XIIe siècle; dans le second (rouleau du Pentateuque de Saint-Pétersbourg) la date est un faux manifeste; enfin le troisième (Université de Cambridge n° 12) faussement daté de 856 est tout au plus du XIIIe siècle, d'après Neubauer (fig. 200). Au dire de De Rossi, quand il s'agit de codex hébreux, ceux du XIIIe siècle passent pour anciens, ceux du XIIe pour très anciens et ceux qui remontent plus haut sont des raretés inestimables. De Rossi en cite avec réserve huit ou dix de cette espèce. *Variæ lectiones*, etc., t. I, p. XV-XVII. Mais il ne fait pas difficulté d'avouer que les critères paléographiques sont très incertains. On pourrait dire encore la même chose de nos jours. Pour avoir une idée

des différences d'opinion entre critiques il suffit de remarquer que le codex 126 de Kennicott (Musée Brit. *Addit. 4708*) est rapporté au VIe siècle par M. Margoliouth, au XVe par Kennicott, au VIIe par Heidenheim, au XIIe ou au XIIIe par Ginsburg. — Indépendamment de leur date relativement récente, les manuscrits hébreux ont un caractère commun qui ôte beaucoup à leur valeur critique. Ils se ressemblent tous étrangement. Les rouleaux employés au service des synagogues sont tellement pareils qu'il n'y a aucun profit à les collationner. Les manuscrits à l'usage privé offrent des variantes, mais celles-ci n'ont pas, tant s'en faut, l'amplitude qu'elles ont dans les textes grecs et latins. Jusqu'en 1840, date de la découverte par Firkowitsch du codex des Prophètes de Saint-Pétersbourg, on ne s'était occupé que des manuscrits occidentaux : espagnols, allemands, français et italiens. On ne connaissait pas les copies écrites en Orient (Crimée, Égypte, Mésopotamie, Arabie). A la mort de Firkowitsch, en 1874, Strack et Harkavy reçurent mission d'examiner la nombreuse collection réunie par lui à Tschufut-Kale, « Rocher-des-Juifs, » en Crimée. Strack, chargé des manuscrits bibliques, ne trouva pas moins de 2000 numéros, la plupart, il est vrai, fragmentaires. Dix d'entre eux portaient la date du Xe siècle; mais on sait que Firkowitsch, pour augmenter le prix de ses manuscrits — il était pourvoyeur de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg — ne craignait pas de retoucher les dates anciennes et au besoin de les ajouter de sa main. Sur cette collection, voir Strack, *Die biblischen und die massoret. Handschriften zu Tschufut-Kale,* dans la *Zeitschrift für luther. Theol. und Kirche,* 1875, p. 585-624. La plupart de ces manuscrits doivent avoir pris le chemin de Saint-Pétersbourg. On a récemment découvert en Égypte quatre fragments de papyrus qui se raccordent et contiennent, sur 24 lignes d'écriture, le décalogue et le *schema'* en hébreu (fig. 201, d'après le dessin de Burkitt, plus lisible que l'original). Le texte paraît antérieur à la recension des massorètes et les caractères paléographiques semblent dater le papyrus du IIe siècle après J.-C. Ce serait donc sans comparaison le plus ancien manuscrit connu d'un passage quelconque de la Bible hébraïque. Voir S. A. Cook, *A Pre-Massoretic Bibl. Papyrus,* dans les *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.*, t. XXV (1903), fasc. I; Burkitt, *The Hebrew Papyrus,* etc., dans la *Quart. Review,* XV, n° 59, p. 392-408; Von Gall, *Ein neuer hebräischer Text der zehn Gebote und des Schema',* dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft,* Giessen, 1903, p. 347-351; Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1904, p. 242-259. Cette découverte et celle du texte hébreu de l'Ecclésiastique font espérer de nouvelles trouvailles. En attendant, le codex de Saint-Pétersbourg (Prophètes de 916) reste le manuscrit *daté* le plus ancien qui soit connu. Voir BABYLONICUS CODEX. — Merx, *Die Schlussmassora aus dem Cairiner Codex vom Jahre* 1028, dans la *Zeitschrift für Assyriol.*, 1898, p. 293-296, range après lui, par ordre de dates, le Pentateuque de 939, les Prophètes de 989, la Bible de 1010, le manuscrit de la synagogue du Caire de 1028. Parmi les manuscrits *non datés,* Ginsburg, *Introduction,* p. 469, fixe au IXe siècle, entre 820 et 850, le codex *Oriental* 4445 du Musée Britannique qui serait donc antérieur au *Babylonicus* lui-même. Mais, pour se prononcer avec certitude, il faudrait que la paléographie hébraïque fût mieux fixée. — On trouve des fac-similés dans les catalogues des Mss. hébreux de Vienne, de Munich, de Berlin, de Leyde. Les deux collections les plus utiles pour la paléographie hébraïque sont Neubauer, *Facsimiles of Hebrew Mss. in the Bodleian Library,* Oxford, 1886 (40 planches donnant des spécimens, accompagnés de leur transcription, des écritures rabbiniques des diverses époques et des divers pays); Ginsburg, *A series of XVIII facsimiles of Mss. of the Hebrew Bible, with descriptions,* Londres, 1898 (spécimens exclusivement bibliques empruntés à toutes les écoles dans un laps de temps d'environ huit siècles).

200. — Fac-similé du ms. n. 12 de Cambridge. Gen., XXI, 19-21, 32-34.

3° *Grandes collections de manuscrits hébreux.* — Il ne serait ni utile ni possible de cataloguer les principaux manuscrits hébreux : leur ancienneté, leur provenance, leur valeur respective sont encore trop discutées et trop incertaines. Mieux vaut indiquer les bibliothèques publiques où sont réunies les collections les plus importantes. Presque toutes ont de bons catalogues imprimés : il faut excepter cependant l'Ambrosienne de Milan qui s'en tient avec scrupule aux volontés de son fondateur. Notre énumération va de la Russie à l'Italie en passant par l'Autriche, l'Allemagne, le Danemark, la Hollande, l'Angleterre et la France. Saint-Pétersbourg, *Catalog der hebr. Bibelhandschriften der kaiserl. Bibliothek,* par Harkavy et Strack, Leipzig, 1875 (mais cette bibliothèque s'est notablement enrichie depuis); Odessa, *Prospectus der der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer gehörenden ältesten hebräischen und rabbinischen Manuscripte,* par Pinner, Odessa, 1845; Vienne, *Die handschriftl. hebräischen Werke der K. K. Hofbibliothek,* par Krafft et Deutsch, Vienne, 1845; Ibid., *Die neuerworbenen handschriftl. hebr. Werke,* par J. Goldenthal, Vienne, 1851; Berlin, *Verzeichniss der hebr. Handschriften,* par M. Steinschneider, Berlin, 1878; 2e partie, 1897; Karlsruhe, *Die Handschriften der grossherzogl. badischen... Bibliothek,* 1892, t. II : *Orientalische Handschriften;* Munich, *Die hebr. Handschriften der K. Hof- und Staatsbibl.,* par M. Steinschneider,

Munich, 1875; 2e édit., 1895; Leyde, *Catal. codic. hebræor. biblioth. Lugduno-batavæ,* par M. Steinschneider, Leyde, 1858; Oxford, *Catal. of the Hebrew Man. in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford,* par Neubauer, Oxford, 1886 (la Bodléienne ne comprend pas moins de quatorze fonds hébreux distincts, parmi lesquels se trouve la bibliothèque de Kennicott qui y fut transportée en 1879); Cambridge, *Catal. of the Hebrew Man. preserved in the University Library,* par Schiller-Szinessy, t. I (contenant les Bibles et commentaires bibliques), Cambridge, 1876; Londres,

201. — Papyrus Nash (hébreu pré-massorétique). Exod., XX, 2-17; Deut., V, 6-19; VI, 4-5.

Musée britannique, *Descriptive list of Hebrew and Samaritan Manuscripts,* par G. Margoliouth, Londres, 1893; Paris, Biblioth. nationale, *Manuscrits du fonds hébreu,* par Zotenberg, Paris, 1866; Parme, Bibliothèque de la ville, *Manusc. Codic. hebraici Biblioth. J. B. De Rossi,* Parme, 1883, 3 vol. comprenant 1377 numéros, qui sont devenus la propriété de la ville; Ibid., *Catalogo dei codici ebraici della Bibliot. di Parma non descritti dal De-Rossi,* par Perreau, Florence, 1880; Turin, *Codices hebraici Regiæ Biblioth.,* par Peyron, Turin, 1880; Florence, *Catalog. Biblioth. Medicco-Laurentianæ,* par Biscioni, t. I, Florence, 1752; catalogue plus récent par Pizzi (non encore imprimé); Cesène, *Catal. codic. man. Malatestianæ Biblioth.,* par Mucciolo, Césène, 1780-1784; Rome, *Bibliothecæ apost. Vaticanæ codices Orientales,* t. I (hébreux et samaritains), par J. S. Assemani, Rome, 1756, complété par A. Mai, *Appendix,* l. II, Rome, 1831; Ibid., Casanatense, *Catalogo dei Codici ebraici,* par G. Sacerdote, Florence, 1897.

Voir M. Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse,* Leipzig, 1897, dans *Beihefte zum Centralblatt für Biblioth.,* t. XIX. Détails intéressants et renseignements précieux, mais noyés dans une érudition indigeste.

III. MANUSCRITS GRECS. — I. *NOTIONS PRÉLIMINAIRES.* — 1° *Paléographie.* — Les caractères paléographiques, quand ils ne suffisent pas à faire connaître la patrie primitive d'un manuscrit grec, permettent du moins en général d'en déterminer l'âge avec assez de précision. L'écriture grecque des manuscrits se divise en onciale et en minuscule; la capitale, l'écriture des inscriptions, n'est guère employée même pour les titres des livres.

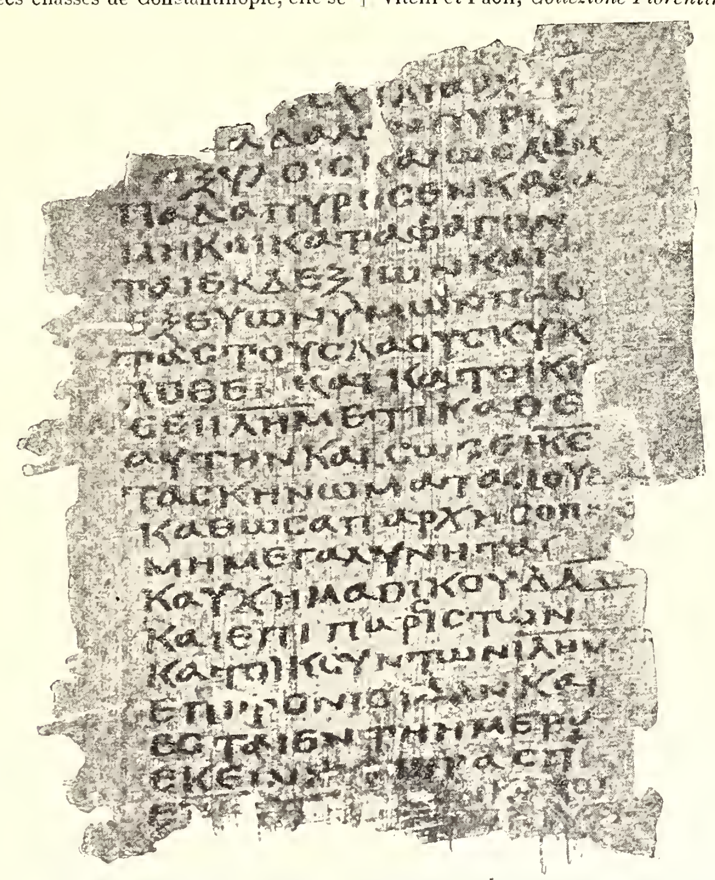
A) *Onciale.* — Elle diffère de la capitale par la forme arrondie de certaines lettres (ε, σ, ω) et par des traits (ρ, φ, ψ, quelquefois υ) dépassant la ligne en haut ou en bas (fig. 202). Elle régna sans rivale, pour la transcription des œuvres littéraires, jusqu'au IXe siècle inclusivement; elle fut encore employée au delà de cette époque, concurremment avec la minuscule, pour les copies de la Bible et surtout pour les livres liturgiques. — Les plus anciens codex bibliques, le *Vaticanus* et le *Sinaiticus,* du IVe siècle, présentent une forme d'onciale qui était restée la même depuis plusieurs siècles, mais qui, grâce à la surface unie et résistante du parchemin, acquiert un tracé plus ferme, des contours plus nets et un aspect moins grêle que l'écriture sur papyrus. Les lettres, élégantes et uniformes, pourraient être presque toutes enfermées dans un carré. Pas de séparation des mots, pas d'accents ni d'esprits, pas d'autre ponctuation qu'un petit espacement à peine visible entre les paragraphes, pas de liaison ni de ligatures, pas d'autre abréviation que celle des mots usuels : $\overline{\text{IC}}$, $\overline{\text{KC}}$, $\overline{\text{XC}}$, $\overline{\text{ICΛ}}$, $\overline{\text{ΠΝΑ}}$, $\overline{\text{ΔΑΔ}}$, $\overline{\text{ΑΝΟC}}$, $\overline{\text{ΠΗΡ}}$, $\overline{\text{ΜΗΡ}}$, $\overline{\text{ΥC}}$, $\overline{\text{CΗΡ}}$, $\overline{\text{ΟΥΝΟC}}$ (Ιησους, Κυριος, Χριστος, Ισραηλ, πνευμα, Δαυιδ, ανθρωπος, πατηρ, μητηρ, υιος, σωτηρ, ουρανος) et quelques autres plus rares; encore le *Vaticanus* n'a-t-il guère que les cinq premières. — Au Ve siècle, l'écriture reste belle et d'aspect agréable. Une grande lettre placée en vedette marque souvent le commencement des paragraphes. La forme des lettres subit quelques modifications : E et Σ allongent les extrémités de leur segment de cercle et se terminent par des traits renforcés; la barre horizontale du Π et du Δ dépasse de beaucoup les montants, etc. Voir ALEXANDRINUS (CODEX), t. I, vis-à-vis de la col. 363, et EPHRÆMI RESCRIPTUS (CODEX), t. II, vis-à-vis de la col. 1872. — Au VIe siècle la décadence continue. Les lettres deviennent en général plus grandes, plus espacées, plus lourdes, quoique non dénuées d'élégance. Les traits horizontaux du Π, du Δ, du T s'exagèrent. Ces caractères, bien entendu, sont plus ou moins accusés selon les pays et les écoles de scribes. Voir, pour des spécimens de cette époque, BEZÆ (CODEX) t. I, vis-à-vis de la col. 1770, et LAUDIANUS, vis-à-vis de la col. 127. — La décadence se précipite au VIIe siècle. Les cercles des lettres E, Θ, O, Σ, se changent en ovales; d'autres lettres sont comprimées et allongées; les accents et les esprits deviennent d'un usage fréquent; l'écriture commence à pencher vers la droite. — Dans les siècles suivants, ces caractères s'accentuent de plus en plus; l'aspect général rappelle l'écriture russe (fig. 203). C'est au IXe siècle, au moment où l'onciale va disparaître, que nous rencontrons le premier manuscrit oncial daté, le Psautier d'Uspensky écrit en 862.

B) *Minuscule.* — L'écriture cursive, caractérisée par la liaison des lettres entre elles et par la simplification de certains traits (fig. 204), a été employée à toutes les époques pour les manuscrits moins soignés. On peut en voir un exemple au mot LIVRE (fig. 106, col. 307). Le premier cursif daté fut achevé le 7 mai 853 (Evang. 481).

D'autres cursifs sont datés de 798 (Evang. 429), de 984 (Act. 148), de 994 (codex Λ, moitié oncial, moitié cursif). L'écriture cursive, dès son apparition dans les manuscrits bibliques, se présente à nous pleinement développée; ce qui prouve qu'elle était depuis longtemps en usage pour la transcription des écrits ordinaires. Au x[e] et au xi[e] siècle, elle est en général très lisible et fort belle. On en trouvera un spécimen remarquable au mot Chisianus (Codex), t. ii, col. 706. Elle se maintient encore en beaucoup d'endroits pendant le xii[e] et le xiii[e] siècle. Au xiv[e] siècle et surtout au xv[e], époque de l'invasion des calligraphes grecs chassés de Constantinople, elle se surcharge de fioritures et de contractions arbitraires, qui en rendent la lecture très pénible et dont les premiers livres imprimés donnent quelque idée. Du reste, à partir du x[e] siècle, la série des nombreux manuscrits datés est ininterrompue et sert de point de comparaison. On a de plus pour se guider la qualité de la matière (parchemin ou papier) et le genre d'ornementation. Omont, *Fac-similés de Mss. grecs datés*, etc., Paris, 1890, indique 326 Mss. datés (quelques-uns seulement par approximation) dont il existe des fac-similés (fig. 204 et 205).

C) *Reproduction des manuscrits bibliques grecs.* — Les procédés dont on dispose de nos jours permettent de reproduire à la perfection les anciens manuscrits. La photographie rend les traits les plus délicats et les plus effacés de l'original, à ce point qu'un manuscrit est quelquefois plus lisible dans la reproduction que dans le modèle lui-même. Seule, la couleur de l'encre n'est pas rendue. Ont été reproduits en entier par la phototypie ou l'héliogravure le *Vaticanus*, Rome, 1889-1890, le *Marchalianus*, Rome, 1890, l'*Alexandrinus*, Londres, 1879-1883, le *Sarravianus*, Leyde, 1897, le *Codex Bezæ*, Cambridge, 1899, le *Rossanensis*, Leipzig, 1880 (chromolithographie).

Un grand nombre de publications contiennent des fac-similés de manuscrits bibliques. Nous ne signalons que les collections les plus importantes et les plus modernes : Bond et Thompson, *Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions*, 1[re] série, Londres, 1875-1883, 2[e] série, Londres, 1884 et suiv.; Kenyon, *Facsimiles of Biblical Mss. in the British Mus.*, Londres, 1900 (25 planches); Vitelli et Paoli, *Collezione Fiorentina di facsimili greci e latini*, Florence, 1884-1888; Omont, *Fac-similés des Mss. grecs datés de la Biblioth. nation. du ix[e] au xiv[e] siècle*, Paris, 1890; *Fac-similés des plus anciens Mss. grecs en onciale et en minuscule de la Biblioth. nation. du iv[e] au xii[e] siècle*, Paris, 1892; Graux, *Fac-similés des Mss. grecs d'Espagne*, Paris, 1890; Amphilochi, *Description paléogr. de Mss. grecs des ix[e]-xvii[e] siècles à dates certaines*, Moscou, 1879-1880; Maunde Thompson, *Handbook of Greek and Latin Palæography*, nouv. édit., Londres, 1903 (excellent manuel avec nombreux fac-similés et alphabets de toutes les époques). Pour les papyrus, Kenyon, *The Palæogr. of Greek Papyri*, Oxford, 1899 (alphabets et fac-similés). — Wessely, *Papyrorum scripturæ græcæ specimina*, Leipzig, 1900 et *Studien zur Palæogr. und Papyruskunde*, 3 fasc., Leipzig, 1901-1904, est moins pratique pour l'étude des manuscrits de la Bible.



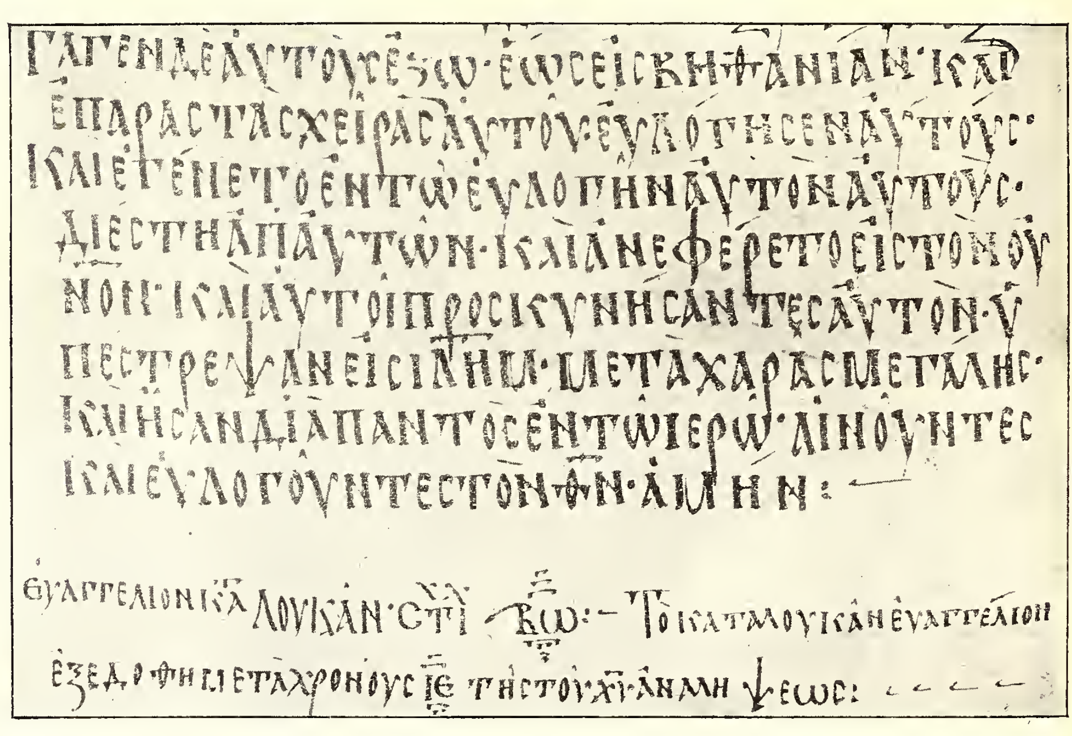
202. — Papyrus grec des Septante du vii[e] (?) siècle trouvé en Égypte en 1892. Zach., xii, 6-8.
D'après les *Transactions of the ninth international Congress of Orientalists*, Londres, 1893, t. ii, pl. iv.

II. Distribution géographique des manuscrits grecs. — Les collections importantes de manuscrits grecs pos-

sèdent presque toutes des catalogues imprimés bien faits et très utiles à consulter. Nous les énumérons rapidement.

1° *Italie.* — Grâce à des circonstances heureuses, l'Italie fut toujours très riche en manuscrits grecs. Aucune collection du monde n'est sans doute supérieure à celle du Vatican. Ont paru les catalogues : du fonds Palatin par H. Stevenson en 1885 (432 numéros, mais 30 manquent), des fonds Pie II et Christine de Suède par H. Stevenson en 1888 (190 et 55 numéros), du fonds Ottoboni par Feron et Battaglini en 1893 (472 numéros), du fonds Duc d'Urbin par Stornajolo en 1894 (165 numéros). Le catalogue du fonds Vatican proprement dit (environ 3000 numéros) est en préparation. Resteront à cien fonds grec (*Codices Regii*), 3117 numéros dont le catalogue date de 1740; 2. Fonds Coislin, 393 numéros, catalogué par Montfaucon, *Biblioth. Coisliniana,* Paris, 1715; 3. Supplément grec, environ 1300 numéros, en progrès. Cf. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits du fonds grec,* Paris, 1886-1898; *des autres bibliothèques de Paris,* 1883 (et dans les *Mélanges Graux,* 1884); *des départements,* Paris, 1886, *Table alphabétique générale,* 1898. Voir surtout Martin, *Description technique des manuscrits grecs relatifs au N. T. conservés dans les bibliothèques de Paris,* Paris, 1884. Il n'y a en dehors de Paris aucun manuscrit biblique important.

3° *Allemagne et Autriche.* — Hardt, *Catalogus codic. manuscr. Biblioth. regiæ Bavaricæ,* Munich, 1806-1812


ΓΑΓΕΝ ΔΕ ΑΥΤΟΥΣ ΕΞΩ ΕΩΣ ΕΙΣ ΒΗΘΑΝΙΑΝ ΚΑΙ
ΕΠΑΡΑΣ ΤΑΣ ΧΕΙΡΑΣ ΑΥΤΟΥ ΕΥΛΟΓΗΣΕΝ ΑΥΤΟΥΣ·
ΚΑΙ ΕΓΕΝΕΤΟ ΕΝ ΤΩ ΕΥΛΟΓΕΙΝ ΑΥΤΟΝ ΑΥΤΟΥΣ·
ΔΙΕΣΤΗ ΑΠ ΑΥΤΩΝ· ΚΑΙ ΑΝΕΦΕΡΕΤΟ ΕΙΣ ΤΟΝ ΟΥ
ΝΟΝ· ΚΑΙ ΑΥΤΟΙ ΠΡΟΣΚΥΝΗΣΑΝΤΕΣ ΑΥΤΟΝ· Υ
ΠΕΣΤΡΕΨΑΝ ΕΙΣ ΙΛΗΜ· ΜΕΤΑ ΧΑΡΑΣ ΜΕΓΑΛΗΣ·
ΚΑΙ ΗΣΑΝ ΔΙΑ ΠΑΝΤΟΣ ΕΝ ΤΩ ΙΕΡΩ· ΑΙΝΟΥΝΤΕΣ
ΚΑΙ ΕΥΛΟΓΟΥΝΤΕΣ ΤΟΝ ΘΝ· ΑΜΗΝ:

ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ· ΣΤΙΧ ΒΩ: — ΤΟ ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ
ΕΞΕΔΟΘΗ ΜΕΤΑ ΧΡΟΝΟΥΣ ΙΕ ΤΗΣ ΤΟΥ ΧΥ ΑΝΑΛΗΨΕΩΣ:

203. — Manuscrit grec du xe siècle (K des Évangiles). Fin de l'Évangile de saint Luc, XXIV, 50-53. Biblioth. nation., *grec* 63, f° 204 v° D'après Omont, *Fac-similés des plus anciens manuscrits grecs en onciale et en minuscule de la Bibliothèque nationale du IVe au XIIe siècle,* Paris, 1892, pl. XVII.

publier les catalogues des nouvelles acquisitions : Barberini (590 numéros) et Musée Borgia. — Pour les autres grands dépôts italiens : Ambrosienne de Milan (environ 2500 manuscrits en 1100 volumes), catal. par Martini et Bassi, commencé à imprimer en 1901; Laurentienne de Florence, catal. de Bandini, en 3 volumes, Florence, 1764-1770 (1122 numéros); Marcienne de Venise, catal. par Zanetti et Bongiovanni en 1740, mis au courant par Castellani en 1895 (1697 numéros); Abbaye de Grottaferrata, catal. par Rocchi en 1883 (666 numéros); Biblioth. nation. de Naples, catal. par Cyrillo en 1826-1832. Pour les dépôts moins importants, voir Martini, *Catalogo di Manoscritti Greci esistenti nelle Biblioteche italiane,* Milan, deux tomes en trois fasc., 1893-1902 (le tome II contient le catalogue de la Vallicelliana, 127 numéros plus les 94 manuscrits d'Allatius); Omont, *Les Mss. grecs... de Vérone,* Leipzig, 1891.

2° *France.* — Il y avait en novembre 1898 dans les bibliothèques publiques de France environ 5000 manuscrits grecs, dont 4798 à la Biblioth. nation. de Paris. Cette dernière comprend trois fonds distincts : 1. An-

(5 vol., 572 numéros); pour Berlin t. XI du catal. général : *Verzeichniss der griechischen Handschriften,* Berlin, 1890-1897 (417 numéros). — Collections secondaires : Gardthausen, *Katalog der griechischen Handschriften der Univ.-Biblioth. zu Leipzig,* 1898 (66 numéros); Omont, *Catal. des Mss. grecs des villes Hanséatiques,* Leipzig, 1890 (71 numéros, dont 60 pour Hambourg); Von Heinemann, *Die Handschriften der... Bibliothek zu Wolfenbüttel,* 1884.

En Autriche à part la collection des Papyrus Rainer, assez intéressante au point de vue biblique, on n'a guère à signaler que la Biblioth. impér. de Vienne, catalogue par Nessel, Vienne, 1690, par Lambecius, *Comment. de Biblioth. Cæsarea Vindob.,* lib. III, IV et V, 2e édit. par Kollar, Vienne, 1776-1778.

4° *Angleterre et Irlande.* — A Cambridge les manuscrits grecs sont confondus avec les autres (catal. en 1856-1867); il en est de même à Londres où ils sont en outre dispersés dans les divers fonds, mais il y a un *Catal. of ancient Mss. in the British Mus.* (part I Greek), Londres, 1881. Pour Oxford, voir Coxe, *Catal. codicum*

Mss. Biblioth. Bodleianæ, t. I, Oxford, 1853; Id., *Catal. codic. Mss. qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus hodie asservantur*, 2 vol. avec index, Oxford, 1852. Pour Christ Church il y a un catal. spécial par Kitchin, 1867, 86 numéros.

5° *Espagne et Portugal.* — Graux et Martin, *Notices sommaires des Mss. grecs d'Espagne et de Portugal* (sauf l'Escurial et la Biblioth. nation. de Madrid), Paris, 1892, 227 numéros, dont 20 en Portugal. Pour l'Escurial, *Catalogue* de Miller, Paris, 1848, 586 numéros; pour la Biblioth. nation. de Madrid, catalogue de Iriarte, 1769, complété par Miller, Paris, 1886, 236 numéros.

doublé le nombre des manuscrits bibliques connus. Pour le Sinaï, voir Gardthausen, *Catal. codic. Græcor. Sinaitic.*, Oxford, 1886 (1 223 numéros dont 300 mss. bibliques); pour les vingt-quatre monastères du Mont-Athos, Lambros, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων, Cambridge, 1895 et 1900 (6 618 mss. grecs); pour les manuscrits grecs de Palestine réunis au patriarcat orthodoxe de Jérusalem et ceux qui sont conservés au Μετόχιον τοῦ Παναγίου Τάφου à Constantinople, Papadopoulos Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1891-1891, 4 vol. accompagnés de 5 vol. d'*Analecta* avec nombreux



204. — Manuscrit grec daté de 1167, en écriture minuscule. Biblioth. nat., *grec* 83, f° 134. Prologue de l'Évangile de saint Luc, I, 1-2. Omont, *Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Biblioth. nation.*, in-4°, Paris, 1891, pl. XLVIII.

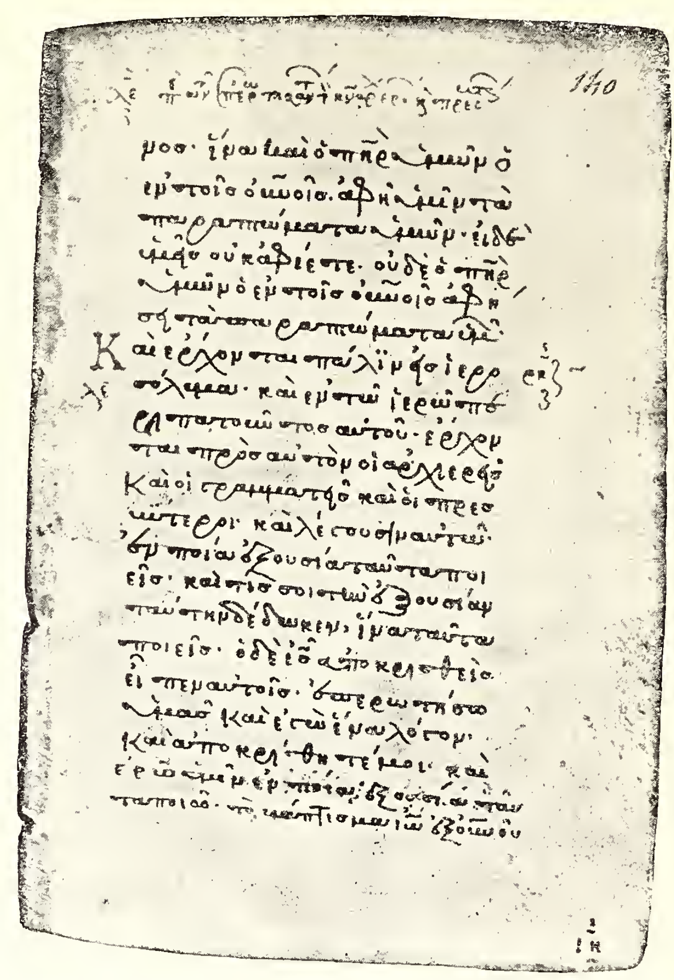
6° *Russie.* — Muralt, *Catal. des Mss. grecs de la Biblioth. impériale*, Saint-Pétersbourg, 1864; Vladimir, *Description systématique des Mss. de la Biblioth. synodale de Moscou*, première partie, 1894 (en russe); autre vieux catalogue en latin de la Bibliothèque du Saint-Synode par Matthæi, Leipzig, 1805.

7° *Autres pays.* — Graux, *Notices sommaires des Mss. grecs de la Biblioth. royale de Copenhague*, Paris, 1879, 80 numéros; Graux et Martin, *Notices sommaires des Mss. grecs de Suède*, Paris, 1889, 79 numéros, dont 66 à Upsal; Omont, *Catal. des Mss. grecs des biblioth. des Pays-Bas* (Leyde excepté), Leipzig, 1887, 63 numéros dont 30 à Utrecht (pour Leyde, catal. spécial en 1741 avec supplément très considérable en 1852, en tout 377 numéros); Id., *Catal. des Mss. grecs de... Bruxelles et... de Belgique*, Gand-Paris, 1885, 127 numéros dont 121 à Bruxelles; Id., *Catal. des Mss. grecs... de Suisse*, Leipzig, 1886, 176 numéros dont 90 à Bâle.

8° *Grèce et Orient.* — Les bibliothèques de ces pays, explorées surtout depuis un demi-siècle, ont à peu près

fac-similés, avec un supplément par Kakylidès (Κατάλοιπα), Jérusalem, 1899; pour Athènes, Sakkeliôn, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1892, environ 210 mss. bibliques. Papadopoulos Kerameus a aussi publié le catalogue des mss. grecs de Smyrne, 1877; de Lesbos, 1884-1888, de Thrace et de Macédoine, surtout de Drama (monastère de Kosinitza), 1886, de Trébizonde, 1898; il a publié en outre la Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, Constantinople, 1884. Il existe un catal. des mss. d'Andros par Lambros, Athènes, 1898 et 1899, une description des mss. d'Amorgos par Μηλιαράκης, Athènes, 1884 Voir encore : Batiffol, *Les Mss. grecs de Bérat d'Albanie*, dans *Archives des Missions scientif.*, 3e série, t. XIII, Paris, 1887; Serruys, *Catal. des Mss. conservés au gymnase grec de Salonique*, Paris, 1903 (mss. échappés à l'incendie de 1890); Sakkeliôn, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη, Athènes, 1890. Un ancien catalogue de Patmos fait en 1355 par Jean Paléologue se trouve dans Migne, t. CXLIX, col. 1047-1052. — Les dépôts orientaux des mss. grecs, non mentionnés ici, ont peu d'importance

III. MANUSCRITS GRECS DES SEPTANTE. — 1° *Nomenclature critique.* — Le système de notation généralement adopté est celui de Holmes et Parsons, *Vetus Testam. Græcum cum variis lectionibus*, Oxford, 1798-1827. A la fin du cinquième et dernier volume, Parsons énumérait 311 manuscrits, dont 13 onciaux, désignés par les chiffres romains de I à XIII, et 298 cursifs, désignés par les chiffres arabes de 14 à 311. — Swete, *An Introd. to the Old Testam. in Greek*, Cambridge, 1900, 2e édit., p. 148-168, a cru devoir retenir pour les cursifs la numérotation de Holmes-Parsons, mais, à l'exemple de Lagarde, il désigne les onciaux par des lettres majuscules, latines ou grecques. Il ajoute une liste d'une cinquantaine de cursifs sans numéros d'ordre et une liste de fragments onciaux encore dépourvus de symbole. — La notation de Holmes-Parsons est extrêmement défectueuse et il est à regretter que les nouveaux éditeurs de Cambridge ne l'aient point changée. 10 codex, rangés parmi les cursifs, nos 23, 27, 39, 43, 156, 188, 190, 258, 262, 994, sont onciaux en tout ou en partie. 9 manuscrits (IX = 294; 73 = 237; 89 = 239; 94 = 131; 109 = 302; 130 = 144; 186 = 220; 221 = 276; 234 = 311) sont comptés deux fois, sous des numéros différents. Il y a dans la liste un certain nombre de manuscrits qui ont disparu ou qu'il est impossible d'identifier parce qu'ils sont désignés seulement par la mention vague : *codex Dorothei, cod. Demetrii, cod. Eugenii*, etc., il y a aussi des lectionnaires (37, 61, 132), des commentaires, et surtout des chaînes qu'il faudrait énumérer séparément et étudier par familles. Enfin la liste est encombrée de Psautiers qui n'ont souvent aucune valeur critique et on y rencontre des manuscrits copiés les uns sur les autres, ou sur un archétype commun, ou même sur des éditions imprimées. En défalquant les doubles et les non-valeurs, la liste de Parsons serait réduite de plus de moitié.



205. — Manuscrit grec daté de 1262. Bibliothèque nationale, *grec* 117, fo 140. Marc., XI, 25-30. Omont, *Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Bibliothèque nationale*, pl. LVI.

2° *Distribution géographique.* — Les 311 numéros de Holmes-Parsons se décomposaient ainsi : Italie 129, Angleterre 54, France 36, Autriche 26, Russie 23, Allemagne 13, Espagne 7, Hollande 6, Suisse 6, Danemark 4. Ces résultats n'ont pas changé sensiblement depuis, car les monastères orientaux, si riches en manuscrits du Nouveau Testament, se sont trouvés incroyablement pauvres en manuscrits des Septante. A part les mss. suivants : Jérusalem, Saint-Sépulcre 2 (Heptateuque, Prophètes du IXe siècle); Athos, *Pantocrator* 24 (Heptateuque du Xe siècle); Athos, *Vatopédi* 511 et 513 (Heptateuque et autres livres historiques du Xe-XIe siècle, et de 1021 respectivement); Athos, *Lavra* γ. 112 (Heptateuque de 1013); Sinaï 1 (Heptateuque du Xe-XIe siècle), l'Orient a donné peu de chose. Au contraire Paris a

fourni douze manuscrits nouveaux qui sont tous, il est vrai, des chaînes ou des commentaires.

3° *Onciaux.* — Nous donnons ci-contre la liste des onciaux. Parmi eux quatre seulement contenaient la Bible entière. Ce sont le *Sinaiticus*, l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus* (moins l'Apocalypse) et le *Codex rescriptus Ephræmi* (très mutilé). On a un manuscrit complet des Septante en réunissant le *Basilianus* N et le *Venetus* V, qui ne formaient originairement qu'un seul et même codex. Les autres ne contiennent qu'un livre, qu'un groupe de livres ou que des fragments de l'Ancien Testament. — Les 18 fragments onciaux restés sans symbole, Swete, *Introduction*, 4e édit., p. 140-142, ont une valeur assez secondaire. Un d'eux, le n° 14 (Zacharie, IV-XIV, Mal., I-IV), serait très important si, comme le prétendait Hechler, *Ninth Congress of Orientalists*, Londres, 1893, t. II, p. 331, il datait du IIIe siècle; mais il est plus probablement du VIIe (fig. 202).

d'annexer au Psautier. Le groupement des cursifs par familles n'est pas encore fait dans des conditions satisfaisantes; on nous le promet pour la grande édition critique des Septante en préparation à Cambridge. Déjà nous possédons le classement des chaînes qui constituent une portion considérable des cursifs. Cf. *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1899 (*Biblische Studien*, t. IV, fasc. 2 et 3); Karo et Lietzmann, *Catenarum Græcarum Catalogus* (extrait des *Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1902, fasc. 1, 3, 5, p. 1-66, 299-350, 559-620).

Ce sont les cursifs 108 (Vatican, *grec* 330, livres historiques) et 248 (Vatican, *grec* 346, Prophètes) qui, prêtés au cardinal Ximénez, ont servi à la première édition de l'Ancien Testament grec dans la Polyglotte d'Alcala. Les cursifs 29, 121, 68 (Venise, Saint-Marc, 2, 3, 5) furent employés par Asolanus pour l'édition de Venise de 1519.

MANUSCRITS ONCIAUX DES SEPTANTE

NOM USUEL.	SIGLE.		AGE.	LIEU ACTUEL ET COTE.	CONTENU.
†· *Alexandrinus* . . .	A	III	Ve	Londres, Musée britan. Royal Mss. I. D. V-VIII	Bible.
†· *Vaticanus*	B	II	IVe	Rome, Vatican, *grec* 1209	Id.
†· *Ephræmi rescript.*	C	»	Ve	Paris, Biblioth. nation., *grec* 9	Bible (lacunes).
· *Cottonianus*	D	I	Ve	Londres, Musée britann., Cotton, *Otho* B. VI, 5-6 . . .	Gen. (fragm.).
Bodleianus	E	»	IXe-Xe	Oxford, Bodléienne Auct. T. *infr.* II, 1	Heptat. (fragm.).
Ambrosianus . . .	F	VII	Ve	Milan, Ambrosienne A. 147 *inf.*	Heptat. (fragm.).
· *Sarravianus* . . .	G	IV + V	Ve	Leyde, Paris et Saint-Pétersbourg	Heptat. (lacunes).
Petropolitanus . .	H	»	VIe	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impériale	Nombres (fragm.).
Bodleianus	I	XIII	IXe	Oxford, Bodléienne, Auct. D. 4.1	Psautier.
Lipsiensis	K	»	VIIe	Leipzig, Université, cod. Tischendorf II	Heptat. (fragm.).
· *Vindobonensis* . . .	L	VI	Ve-VIe	Vienne, Biblioth. impériale	Gen. (fragm.).
· *Coislinianus*	M	X	VIIe	Paris, Biblioth. nat. Coislin, *grec* 1	Heptat. Rois.
· *Basilianus*	N	XI	VIIIe-IXe	Rome, Vatican, *grec* 2106	Complète V.
Dublinensis	O	VIII	VIe	Dublin, Trinity College K. 3. 4	Isaïe (fragm.).
· *Marchalianus* . . .	Q	X	VIe	Rome, Vatican, *grec* 2125	Prophètes.
· *Veronensis*	R	»	VIe	Vérone, Chapitre de la cathédrale	Psaut. gr.-lat.
†· *Sinaiticus*	S	»	IVe	Saint-Pétersbourg et Leipzig	Bible.
· *Turicensis*	T	262	VIIe	Zurich, Biblioth. municipale	Psautier.
Londinensis	U	»	VIIe	Londres, Musée britan., *Papyr.* XXXVII	Psaut. (fragm.).
· *Venetus*	V	23	VIIIe-IXe	Venise, Marcienne, *grec* 1	Complète N.
Parisiensis	W	43	IXe	Paris, Biblioth. nation., *grec* 20	Psaut. (fragm.).
Vaticanus	X	258	IXe	Rome, Vatican, *grec* 749	Job.
Taurinensis	Y	»	IXe	Turin, Biblioth. nation., *cod.* 9	Petits Proph.
Tischendorf	Z	»	»	Divers fragments publiés par Tischendorf	Rois (fragm.).
Cryptoferrat	Γ	»	VIIIe-IXe	Grottaferrata, Abbaye E. β. VII	Proph. (fragm.).
Bodleianus	Δ	»	IVe-Ve	Oxford, Bodléienne, *Mss. Gr. Bibl.* δ. 2	Daniel (fragm.).
				Autres psautiers onciaux.	
Basileensis	Dps	156	IXe	Bâle, Biblioth. de l'Université, A. VII, 3	Ps. grec-lat.
Dorothei II	Eps	39	IXe	(Disparu)	»
Sangallensis	Gps	»	IXe	Saint-Gall, Abbaye 17	Ps. CI-CL.
Sangermanensis . .	Hps	188	Xe	Paris, Biblioth. nation., Coislin. *grec* 186	Ps. XVIII-LXXII.
Sangermanensis . .	Kps	190	Xe	Id., Id., Coislin, *grec* 187	Ps. XVII-CL.
Monacensis	Lps	»	»	Munich, Biblioth. royale, *grec* 251	Psautier.
Lotharingus	Mps	27	»	Gotha (était autrefois en Lorraine)	Ps. I-LXX.
Cantabrigensis . .	Nps	294	»	Cambridge, Emmanuel College	Psaut. (fragm.).

Dans ce tableau, les lettres qui suivent le nom des codex sont celles qu'emploie P. de Lagarde pour désigner les onciaux dans *Genesis græce*, etc., Leipzig, 1868, et pour les Psautiers onciaux dans *Novæ Psalterii græci editionis specimen*, Gœttingue, 1887, et dans *Psalterium juxta Hebræos Hieronymi*, Leipzig, 1874.

Lagarde appelle Wps le *Bambergensis*, Bibliothèque de Bamberg 44 (jadis A. I. 14), qui est un psautier *quadruple* du Xe siècle (gallican, romain, d'après l'hébreu, grec en lettres latines). Il appelle Zps le *Coloniensis*, Cathédrale de Cologne 8, qui ressemble en tout au précédent, mais est moins ancien. Les chiffres sont ceux dont Holmes et Parsons ont introduit l'usage.

4° *Cursifs.* — Peu de cursifs contiennent tout l'Ancien Testament. On cite comme exceptions les nos 64, 68, 106, 122, 131. La plupart ne contiennent qu'un livre ou qu'un groupe de livres et plus de la moitié n'ont que les Psaumes avec ou sans les cantiques qu'on avait coutume

IV. *MANUSCRITS GRECS DU NOUVEAU TESTAMENT.* — 1° *Nomenclature critique.* — Les premiers éditeurs du Nouveau Testament désignèrent par des symboles arbitraires les codex dont ils se servaient. On trouve dans Scrivener et dans Gregory la liste des sigles employés

par leurs devanciers : Estienne, Walton, Fell, Mill, Bengel, Matthæi, Birch. Von Soden, *Die Schriften des N. T.*, 1902, t. I, p. 81-85, répète ces listes en y ajoutant celles de Scrivener et de Gregory eux-mêmes. — Wettstein est l'auteur de la notation généralement suivie de nos jours. Il désigne les onciaux par des majuscules latines, — exceptionnellement par des majuscules grecques, — les cursifs par des numéros. Les livres du Nouveau Testament sont divisés en quatre séries : 1. Évangiles, 2. Actes et Épîtres catholiques, 3. Paul, 4. Apocalypse. Les mêmes lettres et les mêmes numéros peuvent se répéter dans chaque série, et pour ôter toute équivoque il est souvent nécessaire de compléter le sigle par un indice. Ainsi la lettre B désigne le célèbre codex du Vatican, mais comme il y manque l'Apocalypse, on appelle B^{apoc} le texte de l'Apocalypse d'un autre manuscrit du VIIIe siècle conservé aussi au Vatican sous le numéro 2066. D^{ev} est le *Codex de Bèze,* D^{paul} est le *Claromontanus;* E^{ev} est le *Basileensis,* E^{act} est le *Laudianus,* etc. Chacun des manuscrits onciaux n'est indiqué que par une lettre; mais les cursifs le sont par deux, trois et même quatre numéros différents, lorsqu'ils renferment deux, trois ou quatre divisions du Nouveau Testament. Par exemple 18 des Évangiles, 113 des Actes, 132 de Paul, 51 de l'Apocalypse ne sont qu'un seul et même manuscrit. Paris, Biblioth. nat., *grec* 47. C'est là un premier défaut de cette nomenclature; en voici un plus grand. Pour les cursifs des Évangiles, la liste de Wettstein comprenait 112 numéros, Birch la porta à 217, Scholz à 460. A partir de là, Scrivener et Gregory l'augmentèrent simultanément et indépendamment l'un de l'autre, de sorte que les numéros assignés par eux aux nouveaux manuscrits ne correspondent plus. Il en est de même pour les trois autres séries. — Von Soden a voulu remédier à ce manque d'accord et aux autres inconvénients de la nomenclature usuelle en introduisant une nouvelle notation destinée à rendre service, si elle était universellement adoptée; mais qui mettra la confusion à son comble, si elle ne l'est que partiellement, comme sa complication le fait craindre. Il part de ce principe juste qu'une bonne notation doit indiquer les caractères du codex les plus intéressants au point de vue critique, c'est-à-dire son âge et son contenu, son lieu d'origine ne pouvant pas le plus souvent être déterminé et son séjour actuel étant chose indifférente. Il n'emploie que des chiffres arabes précédés d'une des trois lettres grecques δ=διαθήκη, quand le codex contient plus que les Évangiles, ε=εὐαγγέλιον, quand il renferme seulement les Évangiles en tout ou en partie, α = ἀπόστολος, quand il ne contient pas les *Évangiles.* La présence ou l'absence de l'Apocalypse est généralement indiquée par le numéro lui-même. Dans chacune de ces trois séries, les 49 premiers numéros sont réservés aux manuscrits antérieurs au Xe siècle et les numéros 50-99 aux manuscrits du Xe siècle, qu'ils renferment ou non l'Apocalypse. Les numéros 100 à 199 indiquent les codex du XIe siècle, 200 à 299 ceux du XIIe et ainsi de suite. Il est entendu que dans chaque centaine les 50 premiers numéros sont affectés aux codex ayant l'Apocalypse. Ainsi le sigle α235 indiquera un codex du XIIe siècle ne renfermant pas les Évangiles, mais ayant l'Apocalypse, δ375 un codex du XIIIe siècle contenant le Nouveau Testament, mais non l'Apocalypse, etc. M. von Soden ne tient aucun compte de la distinction entre cursifs et onciaux qui lui semble purement extérieure et matérielle. Plusieurs manuscrits sont moitié cursifs, moitié onciaux; quelques cursifs datés sont plus anciens que des onciaux également datés; enfin la forme de l'écriture ne change rien à la valeur intrinsèque des manuscrits. Ces raisons sont bonnes, mais il est probable que l'on continuera longtemps à désigner les grands onciaux par les lettres usuelles. On y est habitué et c'est plus court et plus commode. Le *Laudianus,* E des Actes, devient dans la notation de M. von Soden α 1001, le *Basileensis,* E des Évangiles, ε 55. Ce système de notation algébrique, outre qu'il déroute le lecteur, est un peu long et compliqué.

2° *Statistique.* — Gregory, *Prolegomena,* etc., Leipzig, 1884-1894, p. 337, donnait une liste de 88 onciaux dont 66 contenaient en tout ou en partie les Évangiles, 15 les Actes, 7 les Épîtres catholiques, 20 Paul, 5 l'Apocalypse. Mais il était presque aussitôt obligé d'y joindre un supplément, p. 441-450, où il énumérait les codex ou les fragments onciaux découverts depuis. Sa liste des cursifs comprenait 1273 numéros pour les Évangiles, 416 pour les Actes et les Épîtres catholiques, 480 pour Paul, 183 pour l'Apocalypse. Il y joignait 936 évangéliaires et 265 épistolaires. Dans les lectionnaires on ne distingue pas entre onciaux et cursifs. — Scrivener-Miller, *Introduction,* etc., 4e édit., Londres, 1894, t. I, p. 377, enregistrait 124 onciaux (Évangiles 71, Actes et Cath. 19, Paul 27, Apoc. 7) et 3667 minuscules (Évangiles 1021, Actes et Cathol. 420, Paul 491, Apoc. 184, évangéliaires 963, épistolaires 288), ce qui donne un total général de 3791 textes. Mais il faut se rappeler que ces textes ne forment pas autant de volumes ou de fragments distincts, chaque volume pouvant compter pour plusieurs numéros. Miller, *op. cit.*, t. I, p. 410, porte le nombre des manuscrits différents à 2 972 parmi lesquels 724 se trouvent dans les monastères orientaux de l'empire ottoman, 644 en Italie, 438 dans l'empire britannique, 324 en France, 260 en Palestine, 197 en Grèce, 140 en Allemagne, 104 en Russie, etc. — Gregory, *Textkritik des N. T.*, t. I, Leipzig, 1900, p. 18-123 (onciaux), p. 124-326 (cursifs), p. 387-478 (lectionnaires), augmente considérablement les listes précédentes. — Mais le catalogue le plus complet et le plus exact est celui de von Soden, *Die Schriften des N. T., in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt,* Berlin, 1902, t. I. Comme il ne distingue pas entre onciaux et cursifs, qu'il compte à part les textes pourvus d'un commentaire et qu'il ne s'est pas encore occupé des lectionnaires, la comparaison avec ses devanciers est difficile. Son principal mérite est d'avoir revisé soigneusement les listes antérieures, d'en avoir exclu les manuscrits signalés par erreur, disparus, impossibles à identifier ou comptés plusieurs fois, etc. Les résultats sont les suivants : pour les Évangiles 1716 textes dont 277 commentaires, pour les Actes et les Épîtres catholiques 531 textes dont 53 commentaires, pour saint Paul 628 textes dont 153 commentaires, pour l'Apocalypse 219 textes dont 66 commentaires. Ces textes sont compris dans 2328 manuscrits distincts. Les lectionnaires, nous l'avons dit, ne sont pas comptés. Dans un appendice daté du 30 octobre 1902, il ajoute une trentaine de numéros. 342 codex sont catalogués par lui pour la première fois.

3° *Onciaux du Nouveau Testament.* — Les 45 manuscrits compris dans le tableau synoptique ci-contre ne représentent pas la totalité des onciaux. La lettre T munie d'un indice (T^b, T^c, F^f, etc.) sert à désigner, outre le *Borgianus,* vingt-six autres fragments dont plusieurs se composent seulement de quelques versets ou même d'un seul verset (T^s = Matth., I, 1). La lettre W, aussi à l'aide d'indices, s'applique à quatorze fragments pareils et ainsi de suite. — Ces codex contenaient très rarement le Nouveau Testament entier. Faisaient exception le *Sinaiticus,* l'*Alexandrinus,* le *Codex Ephræmi resc.* (très mutilé aujourd'hui), le *Vaticanus,* un manuscrit de l'Athos (Lavra 172) récemment découvert et désigné par la lettre Ψ. Dans les deux derniers l'Apocalypse manque. C'est du reste l'Apocalypse qu'on rencontre le plus rarement dans les onciaux. Elle n'existe que dans ℵ, A, C. (avec des lacunes équivalant à 171 versets sur 405). B^{apoc} et P. (le *Porphyrianus,* avec quelques lacunes). Les Épîtres catholiques sont rares aussi. On ne les trouve en entier que dans ℵ. A. B. K. L. S. et en

MANUSCRITS GRECS ONCIAUX DU NOUVEAU TESTAMENT

NOM USUEL.	SIGLE.		AGE.	LIEU ACTUEL ET COTE.	CONTENU.
				1. Manuscrits contenant les Évangiles.	
†* *Sinaiticus*	ℵ	δ 2	IVe	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impériale	Bible.
†* *Alexandrinus*	A	δ 4	Ve	Londres, Musée britannique	Id.
†* *Vaticanus*	B	δ 1	IVe	Rome, Vatican, *grec* 1209	Id.
†* *Ephræmi rescr.*	C	δ 3	Ve	Paris, Biblioth. nation., *grec* 9	Bible (lacune).
†* *Bezæ cod.*	D	δ 5	VIe	Cambridge, Biblioth. de l'Université, Nn. II. 41	Évang. Actes.
* *Basileensis*	E	ε 55	VIIIe	Bâle, Biblioth. de l'Université, A. N. III. 12	Évang.
Boreeli cod	F	ε 86	IXe	Utrecht, Biblioth. de l'Université	Id.
Wolfii A.	G	ε 87	IXe-Xe	Londres et Cambridge	Id.
Wolfii B.	H	ε 88	IXe-Xe	Hambourg et Cambridge	Id.
† *Cyprius*	K	ε 71	IXe	Paris, Biblioth. nation., *grec* 63	Id.
* *Regius*	L	ε 56	VIIIe	Id. Id. *grec* 62	Id.
Campianus	M	ε 72	IXe	Id. Id. *grec* 48	Id.
* *Purpureus*	N	ε 19	VIe	St-Pétersbourg, Paris, Rome, Patmos, Londres et Vienne	Évang. (fragm.).
* *Guelferbyt. A.*	P	ε 33	VIe	Wolfenbüttel, Bibli. th. ducale, Weissenburg 64	Id.
* *Guelferbyt. B.*	Q	ε 4	Ve	Id. Id. Id	Id,
* *Nitriensis*	R	ε 22	VIe	Londres, Musée britannique, *addit.* 17211	Id.
Vaticanus	S	ε 89	949	Rome, Vatican, *grec* 354	Évang.
* *Borgianius*	T	ε 5	Ve	Vatican, Museo Borgiano	Évang. (fragm.).
* *Marcianus*	U	ε 90	IXe-Xe	Venise, Marciana I, 8	Évang.
* *Mosquensis*	V	ε 75	IXe	Moscou, Saint-Synode 399	Id.
* *Monacensis*	X	A³	IXe-Xe	Munich, Université Ms. fol. 30	Évang. (comment.).
Barberinus	Y	ε 59	VIIIe	Rome, Vatican, Barberini *grec* 521 (jadis V. 17)	Jean (fragm.).
Dublinensis	Z	ε 26	VIe	Dublin, Trinity College K. 3. 4	Évang. (fragm.).
Tischendorf. IV.	Γ	ε 70	IXe-Xe	Oxford et Saint-Pétersbourg	Évang.
* *Sangallensis*	Δ	ε 76	IXe-Xe	Saint-Gall, Abbaye 48	Id.
Tischendorf. III.	Λ	ε 77	IXe	Oxford et Saint-Pétersbourg	Id.
Zacynthius	Ξ	A¹	VIIIe	Londres, Société biblique 24	Évang. (fragm.).
* *Petropolitan.*	Π	ε 73	IXe	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impér. 38	Évang.
* *Rossanensis*	Σ	ε 18	VIe	Rossano (Calabre), Archevêché	Id.
* *Beratinus*	Φ	ε 17	VIe	Bérat d'Albanie, Église Saint-Georges	Id.
† *Sinopensis*	ה	ε 21	VIe	Paris, Biblioth. nation., *suppl. grec* 1286	Matth. (fragm.).
				2. Manuscrits des Actes et des Épîtres catholiques. Voir ℵ. A. B. C. D. des Évangiles.	
†* *Laudianus*	E	α 1001	VIe	Oxford, Bodléïenne, *Laud.* 35	Actes.
* *Mutinensis*	H	α 6	IXe	Modène, Bibliothèque ducale	Id.
* *Mosquensis*	K	I¹	IXe	Moscou, Saint-Synode 98	Act. Cath. Paul.
* *Angelicus*	L	α 5	IXe	Rome, Angelica 39 (jadis A. 2. 15)	Id.
* *Porphyrianus*	P	α 3	IXe	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impér. 225	Id.
Athous cod	S	α 2	VIIIe-IXe	Athos, Laure 88	Id.
* *Patirensis*	ב	α 1	Ve	Rome, Vatican, *grec* 2061	Id.
				3. Manuscrits des Épîtres de S. Paul. Voir ℵ. A. B. C. des Évang. K. L. P. S. ב des Actes.	
†* *Claromontanus*	D	α 1026	VIe	Paris, Biblioth. nation., *grec* 107	Paul.
* *Sangermanensis*	E	α 1027	IXe	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impér. 20	Id.
* *Augiensis*	F	α 1029	IXe	Cambridge, Trinity College B. XVII, 1	Id.
* *Bœrnerianus*	G	α 1028	IXe	Dresde, Biblioth. royale A. 145b	Id.
Coislinianus	H	α 1022	VIe	Paris, Kiew, Saint-Pétersbourg, Moscou, Turin	Id.
* *Hamburgensis*	M	α 1031	IXe	Hambourg et Londres	Id.
				4. Manuscrits de l'Apocalypse. Voir ℵ. A. C des Évangiles, P des Actes.	
* *Vaticanus*	B	α 1070	VIIIe-Xe	Rome, Vatican, *grec* 2066	Apoc.

majeure partie dans C. P. Les Actes sont un peu mieux représentés : ℵ. A. B. E. P. les contiennent en entier ou presque en entier; C. D. H. L. en majeure partie. Les Épîtres de saint Paul sont presque en entier dans ℵ. D. L. et en majeure partie dans A. B. C. E. F. G. K. P.; mais E devrait être banni de la liste des autorités, car ce n'est qu'une copie fautive de D. Les Évangiles sont sans comparaison la partie du Nouveau Testament la mieux traitée.

4° *Cursifs du Nouveau Testament.* — Bien qu'en général postérieurs aux onciaux, les cursifs peuvent avoir plus de valeur au point de vue critique, quand ils sont copiés sur un meilleur archétype. Mais l'espèce de superstition qui s'attache aux premiers leur a souvent

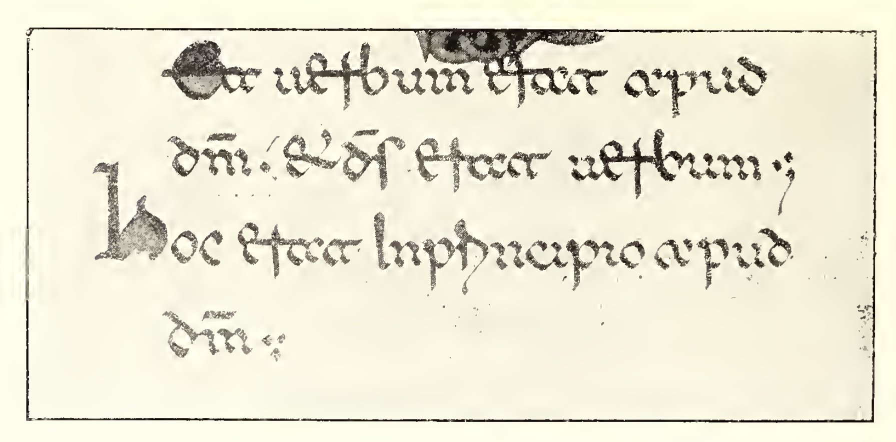
nui et on ne leur a prêté jusqu'ici qu'une médiocre attention. Beaucoup d'entre eux n'ont pas encore été collationnés ou ne l'ont été que négligemment; plusieurs ne sont connus que pour figurer dans les listes des manuscrits. — La première chose à faire serait de les ranger par familles et d'en établir soigneusement la généalogie et la parenté. Ce travail est déjà commencé. Ferrar avait reconnu que les codex désignés dans la série des Évangiles par les n[os] 13, 69, 124, 364, formaient groupe à part et dérivaient d'un même archétype. Cf. Abbott, *A collation of four important Mss.*, Dublin, 1877; Martin, *Introduct. à la critique textuelle du N. T.*, t. III, Paris, 1885, p. 188-206; Rendel Harris, *Further researches into the history of the Ferrar-group*, Londres, 1900. Un trait commun à ce groupe, c'est que le passage de l'adultère, Joa., VIII, vient après Luc., XXI, 38. On a depuis adjoint à ce groupe quelques autres codex, comme Évang. 556 et 561 (d'après la notation de Gregory 543 et 713). — On a fait un travail analogue pour un autre groupe Évang. 1, 118, 131, 209. Cf. Kirsopp Lake, *Codex 1 of the Gospels and its Allies*, Cambridge, 1902 (dans *Texts and Studies*, t. VII, fasc. 3). La conclusion est que ces quatre manuscrits dérivent d'un ancêtre commun. — Le ms. *grec* 97 de la Biblioth. nationale (XIII[e] siècle), signalé comme important par Martin, vient d'être étudié par Schmidtke, *Die Evangelien eines alten Unzialcodex*, Leipzig, 1903, et comparé au groupe B. ℵ. C. L. Δ. Ψ. 33, 892, qui représenterait la recension d'Hésychius. — Gregory, *Prolegomena*, p. 476 et 478, signale une autre famille de textes dans les n[os] 47, 54, 56, 58, 61, 109, 171, des Évangiles. Les n[os] 4 et 273 des Évangiles paraissent frères jumeaux. C'est par des travaux de comparaison de cette espèce qu'on fera avancer la critique textuelle du Nouveau Testament.

5° *Lectionnaires.* — Ils sont désignés, nous l'avons dit, par des chiffres arabes sans distinction de cursifs et d'onciaux. A part de rares exceptions, ils ont été très peu étudiés jusqu'ici. C'est à tort, croyons-nous. Beaucoup sont anciens et les petites modifications exigées par l'usage liturgique (telles que la formule : En ce temps-là) n'ont pas sur le texte une influence sérieuse. Gregory, *Textkritik*, etc., 1900-1902, p. 387-478, donne une liste d'évangéliaires comprenant 1 077 numéros (une dizaine de numéros sont libres, parce qu'un manuscrit leur avait été assigné par erreur; mais en revanche une vingtaine de numéros sont assignés à deux ou plusieurs manuscrits). Il y a pour les épistolaires 287 numéros plus 16 manuscrits portant le même numéro que l'évangéliaire correspondant : ce qui fait en tout 303 épistolaires catalogués. Plus de cent évangéliaires sont onciaux, ainsi que six ou sept épistolaires. Mais il est à noter que l'onciale se conserva dans l'usage liturgique beaucoup plus tard que pour les ouvrages ordinaires. Les livres liturgiques onciaux du XI[e] siècle ne sont pas rares et on en trouve jusqu'au XIV[e] siècle qui s'efforcent d'imiter l'écriture archaïque. — Très peu de lectionnaires ont été sérieusement collationnés. Scrivener, *Introduction*, 4[e] édit., 1894, t. I, p. 327-376, les signale dans sa liste. Nous ne croyons pas utile de les mentionner.

IV. Manuscrits latins. — *I. Paléographie.* — Les caractères paléographiques, plus tranchés en latin qu'en grec, permettent le plus souvent de déterminer avec assez de précision l'âge et la patrie primitive des manuscrits latins. On distingue cinq espèces d'écriture latine : la capitale, l'onciale, la semi-onciale, la minuscule et la cursive.

1° La *capitale*, l'écriture des inscriptions, qu'on subdivise en capitale carrée et en capitale rustique, fut assez usitée pour la transcription des ouvrages classiques. On cite surtout le Virgile romain et le Virgile palatin du Vatican, le Virgile de Médicis, celui de Saint-Gall, le Prudence de Paris, le Térence de Bembo, etc. La plus grande diversité d'opinion règne parmi les critiques au sujet de l'âge de ces manuscrits. Très peu de codex bibliques sont en capitales et ils appartiennent à une époque où la capitale avait cessé d'être d'un usage commun, même pour les manuscrits de luxe. Le célèbre Psautier d'Utrecht à trois colonnes, en capitale rustique mêlée d'onciale, et le début du Psautier de saint Augustin (Musée britan. Vespas. A. 1) ne remontent pas au delà du IX[e] siècle et ne sont qu'une imitation assez maladroite. En général la capitale ne sert que pour les titres.

2° Dans l'*onciale*, à la différence de la capitale, certaines lettres (A, D, E, H, M, U) prennent une forme arrondie. Le *Vercellensis*, du IV[e] siècle, le plus ancien manuscrit latin de la Bible, présente l'un des plus beaux spécimens de ce type. Voir aussi les fac-similés du *Codex Bezæ*, t. I, col. 1770, et du *Claromontanus* (au mot Canon, t. II, col. 147) pour le VI[e] siècle, du *Laudianus*, col. 127, pour le VII[e], de l'*Amiatinus*, t. I, col. 481, pour le commencement du VIII[e]. L'onciale dura jusqu'au VIII[e] siècle, époque où elle fut supplantée par la minuscule caroline; elle subsista quelque temps encore pour les manuscrits liturgiques et fut employée même beaucoup plus tard pour les titres des livres ou des chapitres. L'onciale subit une détérioration graduelle, mais l'évolution fut lente et l'aspect général n'est pas très différent. Pour distinguer



206. — Écriture lombarde du X[e] siècle. Joa., I, 1-2. Codex CXXVII du Mont-Cassin.
Bibliotheca Casinensis seu Codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series, t. III, en face de la p. 166.

l'âge, il faut tenir compte de la qualité du parchemin, des abréviations plus ou moins nombreuses et fixer son attention sur quelques lettres typiques telles que F, H, L, M, N, P, R, T. Les traits forcés, exagérés, superflus ou ajoutés en guise d'ornement, sont tous signes d'une ancienneté moindre, mais la question est délicate et demande beaucoup d'expérience. Cf. E. Chatelain, *Uncialis scripturæ codicum Latinor.*, 1re partie, Paris, 1901 (nombreuses planches, parmi lesquelles se trouvent une quinzaine de reproductions de manuscrits bibliques, avec notices explicatives).

3° La *semi-onciale* fut employée concurremment avec l'onciale du ve au IXe siècle. Elle s'en distingue moins par l'aspect général que par la forme minuscule de certaines lettres b, d, e, m, et surtout r et s. Ce furent les Irlandais qui l'employèrent le plus pour la transcription du Nouveau Testament et qui l'importèrent avec eux dans leurs migrations sur le continent à Luxeuil, à qu'au XIIIe. Le fameux *Cavensis* est espagnol par son texte et lombard par son style. On trouve de nombreux spécimens de cette écriture magnifiquement reproduits dans la *Bibliotheca Casinensis*, t. I, Mont-Cassin, 1883; t. V, en cours de publication. — L'écriture *visigothique* régna en Espagne du VIIIe à la fin du XIe siècle. Ses chefs-d'œuvre : le *Complutensis* I, le *Legionensis* I et II, l'*Æmilianeus*, la Bible de Rosas, sont du IXe et du Xe siècle; le *Toletanus* appartient peut-être au VIIIe. Voir Ewald et Lœwe, *Exempla scripturæ visigothicæ*, Heidelberg, 1883 (40 planches photographiques). — A côté de la demi-onciale dont il a été question ci-dessus, les Irlandais firent usage d'une minuscule pointue, anguleuse, qu'on rencontre par exemple dans le *Book of Dimma* (VIIIe s.), dans le *Book of Armagh* (IXe s.) et dans les Évangiles de Lambeth ou de Macdurnan (IXe-Xe s.). — Nous n'avons rien dit de l'écriture anglo-saxonne, parce qu'elle manque d'originalité. Elle subit

207. — Ecriture de Hartmot, abbé de Saint-Gall (872-883), d'après un manuscrit du British Museum, *addit.* 1185?.] Commencement de l'Epitre apocryphe aux Laodiciens. Kenyon, *Fac-similes of Biblical Manuscripts*, pl. XVI.

Wurzbourg, à Bobbio, à Saint-Gall (fig. 207), etc. Le *Book of Kells* est un modèle de demi-onciale; les Évangiles de Lichfield ou de Saint-Chad et les Évangiles de Macregol en offrent aussi des spécimens remarquables. Il semble que les Irlandais n'ont jamais pratiqué l'onciale, car les Évangiles de saint Kilian à Wurzbourg, en belle onciale du VIIe siècle, ne témoignent en rien d'une origine irlandaise. Voir E. Chatelain, *Uncialis script.*, 2e partie, Paris, 1902.

4. La *minuscule* et la *cursive* sont souvent confondues dans le langage. A proprement parler, la cursive, caractérisée par la liaison des lettres et la simplification de certains traits, a toujours existé à côté des autres genres d'écriture. Les inscriptions et les tablettes de Pompéi nous offrent des exemples de majuscule cursive. Tandis que l'onciale et la demi-onciale conservent une certaine uniformité malgré la différence des pays où on les emploie, la minuscule se divise en écritures nationales très nettement tranchées. On distingue surtout les quatre espèces suivantes : mérovingienne, lombarde, visigothique, irlandaise. Nous ne parlerons pas de l'écriture *mérovingienne*, contournée, allongée, difficile à lire, parce qu'elle fut usitée principalement pour les chartes et diplômes et rarement pour la transcription de la Bible. — L'écriture *lombarde* (fig. 206) fut cultivée surtout dans les monastères de la Cava et du Mont-Cassin. Elle atteignit sa perfection du IXe au XIe siècle et dura jusdans le midi l'influence italienne et dans le nord l'influence irlandaise. Voir Westwood, *Fac-similes... of Anglo-Saxon and Irish Manuscripts*, Londres, 1868; Maunde Thompson, *Palæography*, dans *Encyclopædia Britannica*, 9e édit., Édimbourg, 1885, t. XVIII, p. 157-160. — Dans les dernières années du VIIIe siècle fut inauguré en France et principalement à Saint-Martin de Tours, dont Alcuin était abbé, un nouveau genre d'écriture dont l'élégance n'a d'égale que la simplicité et la netteté (fig. 209). L'écriture *caroline*, comme on l'appelle du nom de Charlemagne, supplanta graduellement les écritures nationales dans les divers pays de l'Europe. Elle ne cessa pas d'évoluer jusqu'à devenir, après avoir subi une transformation complète, cette écriture gothique, serrée et compacte, remplie de liaisons et d'abréviations que nous présentent les manuscrits du XIIIe siècle (fig. 208). A partir de cette époque les Bibles latines, reproduisant purement et simplement le texte parisien, n'ont plus beaucoup d'intérêt au point de vue critique. — Outre les ouvrages cités ci-dessus à propos des divers genres d'écriture latine, et ceux qui ont été signalés à la fin du paragraphe précédent, voir : Steffens, *Entwickelung der lateinischen Schrift bis Karl den Grossen*, Fribourg (Suisse), 1903; Wessely, *Schrifttafeln zur älteren lateinischen Palæographie*, Leipzig, 1898; Tangl, *Schrifttafeln zur Erlernung der latein. Palæogr.*, Berlin, 1897-1898.

II. ANCIENNES VERSIONS LATINES. — 1° *Nomenclature critique.* — Les textes de l'Ancien Testament d'après les versions antérieures à saint Jérôme n'ont pas de symbole généralement reçu. Ceux du Nouveau sont désignés en critique par des minuscules italiques avec ou sans indice. Mais, le nombre des manuscrits augmentant de

208. — Écriture du XIIIe siècle. Gen., I, 1-3. D'après le manuscrit *Royal* 1. D. 1 du Musée britannique. Kenyon, *Fac-similes of Biblical Manuscripts in the British Museum,* Londres, 1900, pl. XIX.

jour en jour, ce système de notation deviendra bientôt très incommode. Il est vrai que la plupart ont un nom conventionnel qui se rapporte à leur histoire; mais il y a eu tant de codex appelés *Sangallensis* ou *Vindobonensis* que ces désignations vagues ne suffisent pas à les distinguer des autres. Dans les manuscrits grecs-latins la majuscule indique le texte grec; la minuscule italique correspondante, le texte latin. Ainsi *e* désigne le texte latin du *Laudianus* E^{act} et aussi le latin du *Sangermanensis* E^{paul}, tandis que la même lettre *e* est déjà affectée au *Palatinus* des Évangiles. Encore un exemple

209. — Écriture caroline du IXe siècle. Bible de Grandvat. Is., I, 10-12. British Museum, *addit.* 10546. Kenyon, *Fac-similes of Biblical Manuscripts,* pl. XIV.

des complications, des anomalies et des équivoques de la notation actuellement en usage.

2° *Restes des anciennes versions.* — On sait que parmi les deutérocanoniques, les livres de Judith et de Tobie ont été seuls traduits par saint Jérôme sur un texte chaldéen. Baruch, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les deux livres des Machabées, les fragments deutérocanoniques d'Esther et de Daniel sont passés dans la Vulgate sans revision. D'assez nombreux manuscrits nous ont conservé une ancienne traduction de Judith et de Tobie et, pour plusieurs des autres, nous possédons aujourd'hui une version complète ou partielle différente de celle qui fut admise dans la Vulgate. Voir LATINES (VERSIONS), t. IV, col. 104-106. Dans la liste ci-jointe, rédigée dans un but d'utilité pratique, nous énumérons les reliques préhiéronymiennes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous exceptons toutefois : 1° Les livres deutérocanoniques non traduits par saint Jérôme ainsi que la plupart des textes de Judith et de Tobie qui diffèrent de la Vulgate, parce qu'ils sont trop nombreux. 2° Plusieurs codex dont on a perdu la trace (fragments de Fleury, Job, XL, 3-9; *Vallicellianus* B. VII, contenant Esther, I-II, d'après une ancienne version; *Pechianus* contenant des fragments d'Esther). 3° Quelques autres fragments peu importants ou encore peu connus (Gen., XXV, 20-XXVIII, 8, publié par Conybeare; Gen., XII, 17-XIII, 14, XV, 2-12, publié par Belsheim; I Sam., II, 3-10, publié par Berger; I Sam., IX, 1-8; XV, 10-18; II Sam., II, 29-III, 5; I Reg., V, 2-9, publié par Weissbrodt; II Sam., X, 18-XI, 17; XIV, 17-30, publié par Haupt).

N'est pas non plus compris dans la liste le *Speculum,* dit, à tort, de saint Augustin, qui est désigné en critique par la lettre *m* et qui se compose d'extraits des livres de la Bible d'après une ancienne version. Il est représenté par une vingtaine de manuscrits, dont le principal est le *Sessorianus* (Rome, Bibliothèque nationale, *Fondo Sessoriano* 58) du VIIIe ou du IXe siècle. — Mgr Batiffol a reconnu le premier que les fragments de Coire a_2 ont fait autrefois partie du même manuscrit que les fragments de Saint-Gall *n.* Il serait donc logique de les désigner par le même symbole, soit *n* (*a parte potiori*), soit a_2 si l'on tient à indiquer la parenté avec le *Vercellensis a.* Mais il n'y a aucune raison pour donner, comme Gregory, *Textkritik,* etc., p. 600, le même symbole a_2 aux fragments *o* et *p* qui n'ont d'autre rapport avec *n* que le fait d'être reliés dans le même recueil (Saint-Gall, Abbaye 1394). (Voir tableau ci-contre, col. 693.)

III. MANUSCRITS DE LA VULGATE. — 1° *Nomenclature critique.* — On désigne les principaux manuscrits de la Vulgate par un nom latin relatif à leur histoire ou par les premières lettres de ce nom : *Amiatinus* ou *am, Fuldensis* ou *fuld, fu,* etc. C'est surtout Tischendorf qui a répandu l'usage de ces abréviations, adoptées aussi par Berger. Un certain nombre de codex ont un nom conventionnel : *Book of Lindisfarne,* Pentateuque de Tours, Bibles de Charles le Chauve. Pour désigner les autres il faut indiquer la bibliothèque où ils se trouvent avec leur cote actuelle. Wordsworth désigne par des majuscules latines, simples ou doubles, les 40 manuscrits collationnés par lui en vue de l'édition critique de la Vulgate. — 2° *Nombre.* — Le nombre des manuscrits de la Vulgate, déposés dans les bibliothèques publiques ou possédés par des particuliers, est fort considérable. On a pu sans trop d'invraisemblance l'évaluer à 8000 exemplaires. Nous en avons compté plus d'un millier dans les grandes bibliothèques de Paris. Il n'existe pas de liste complète, parce que le travail qu'elle exigerait serait sans proportion avec le résultat obtenu : la grande majorité des copies, postérieures au XIIe siècle, n'ayant presque aucune valeur critique et n'étant que des reproductions plus ou moins fautives du texte parisien. Gregory, *Textkritik des N. T.,* Leipzig, 1902, t. II, p. 631-

MANUSCRITS DE L'ANCIENNE VERSION LATINE

NOM USUEL.	SIGLE.	AGE.	LIEU ACTUEL ET COTE.	CONTENU.
			I. Ancien Testament. — 1. *Livres historiques.*	
Lugdunensis . . .	»	VIe	Lyon, Biblioth. publique, 54.	Heptateuque.
Monacensis I. . .	»	Ve-VIe	Munich, Biblioth. royale, lat. 6225.	Pentat. (fragm.).
Wirceburgensis I.	»	VIe-VIIe	Wurzbourg, Université 64 *a*	Id.
Ottobonianus . . .	»	VIIIe	Vatican, Ottoboni, *lat.* 66.	Gen. Ex. (fragm.).
Monacensis II. . .	»	IXe	Munich, Biblioth. royale, *lat.* 6239.	Tob. Judith. Esth.
Complutensis. . .	»	IXe	Madrid, Biblioth. de l'Université 31.	Ruth, Judith.
Corbeiensis I. . .	»	»	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 11549.	Esther, Judith.
Legionensis. . . .	»	Xe	Léon, San-Isidro.	Fragm. divers.
Vindobon.palimps.	»	Ve	Vienne, Biblioth. impér.	Rois (fragm.).
			2. *Livres poétiques et prophétiques.*	
Veronensis	»	»	Vérone	Psautier.
Sangermanensis .	»	»	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 11947.	Id.
Sangallensis . . .	»	»	Saint-Gall, Abbaye 912.	Jérém. (fragm.).
Wirceburgensis II.	»	VIe	Wurzbourg, Biblioth. de l'Université 64 *a*	Proph. (fragm.).
Ms. de Weingarten.	»	VIe	Fulda, Darmstadt et Stuttgart.	Proph. (fragm.).
			II. Nouveau Testament. — 1. *Évangiles.*	
Vercellensis. . . .	*a*	IVe	Verceil, Cathédrale.	Évang.
Curiensa frag. . .	a_2	Ve-VIe	Coire, Musée rhétique	Luc (fragm.).
Veronensis	*b*	IVe-Ve	Vérone, Biblioth. du Chapitre.	Évang.
Colbertinus. . . .	*c*	XIe-XIIe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 254.	Id.
Bezæ Codex. . . .	*d*	VIe	Cambridge, Biblioth. de l'Univers. Nn. 2. 41.	Évang. Act.
Palatinus.	*e*	Ve	Vienne, Biblioth. impér. 1185.	Évang.
Brixianus.	*f*	VIe	Brescia, Biblioth. du Chapitre.	Id.
Corbeiensis II. . .	ff_1	Xe	Saint Pétersbourg, Biblioth. impériale.	Matthieu.
Corbeiensis III . .	ff_2	VIe-VIIe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 17225.	Évang.
Sangermanensis .	g_1	VIIIe-IXe	— — *lat.* 11553..	Id.
Sangermanensis .	g_2	Xe	— — *lat.* 13169..	Id.
Claromont. Vatic.	*h*	Ve	Rome, Vatican, *lat.* 7223.	Matthieu.
Vindobonensis. . .	*i*	VIe	Vienne, Biblioth. impér. 1235.	Évang.
Saretianus	*j*	Ve	Abbaye du Mont-Cassin (provisoirement)	Jean (fragm.).
Bobiensis.	*k*	Ve-VIe	Turin, Biblioth. nation. G. VII, 15 (endommagé par l'incendie)	Matt. Marc (fragm.).
Rehdigeranus. . .	*l*	VIIe	Breslau.	Évang.
Sangall. fragm. I.	*n*	Ve-VIe	Saint-Gall, Abbaye, 1394.	Évang. (fragm.).
Sangall. fragm. II.	*o*	VIIe	— — —	Marc, XVI, 14-20.
Sangall.fragm.III.	*p*	VIIe-VIIIe	— — —	Jean, XI, 16-44.
Monacensis. . . .	*q*	VIe-VIIe	Munich, Biblioth. royale, *lat.* 6224	Évang. (mutil.).
Dublinensis. . . .	r_1	VIe-VIIe	Dublin, Trinity Coll. A. IV. 15	Évang.
Ambros. fragm. .	*s*	VIe	Milan, Ambrosienne, C. 73 *inf*	Luc (fragm.).
Bernens. fragm. .	*t*	Ve	Berne, Biblioth. de l'Université 611.	Marc (fragm.).
Vindob. fragm . .	*v*	VIIe	Vienne, Biblioth. impér. *lat.* 502.	Jean (fragm.).
Aureus Holm. . .	*aur*	VIIe-VIIIe	Stockholm, Biblioth. royale.	Évang.
Sangallensis. . . .	*δ*	IXe	Version latine du codex grec-latin Δ.	Id.
			2. *Actes et Épîtres catholiques.*	
† *Laudianus*	*e*	VIIe	Version latine du codex grec-latin E.	Actes.
Corbeiensis. . . .	*ff*	Xe	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impér. Qv. I. 39.	Jacques.
Gigas libror . . .	*g*	XIIIe	Stockholm, Biblioth. royale.	Act. Apoc.
Mediolanensis. . .	g_2	Xe-XIe	Milan, Ambrosienne	Act. (fragm.).
Palimps.de Fleury.	*h*	VIe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 6400 G.	Act. cath Apoc.
Monacensis. . . .	*q*	VIe-VIIe	Munich, Biblioth., *lat.* 6436.	Cath. (fragm.).
Ms. de Perpignan.	*p*	XIIe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 321.	Act. (parties).
Palimps.de Bobbio.	*s*	Ve-VIe	Vienne, Biblioth. impér., *lat.* 16.	Act. (fragm.).
			De plus *d* des Évangiles.	
			3. *Épîtres de saint Paul.*	
Claromontanus. .	*d*	VIe	Version latine du codex grec-latin D	Paul.
Sangermanensis .	*e*	IXe-Xe	Version latine du codex grec-latin E.	Id.
Augiensis.	*f*	IXe	Version latine du codex grec-latin F.	Id.
Bœrnerianus . . .	*g*	IXe	Version latine du codex grec-latin G.	Id.
Guelferbytanus. .	*gue*	VIe	Wolfenbüttel, *Weissenburg* 64.	Paul (fragm.).
Monacensis. . . .	*r*	Ve-VIe	Munich, Biblioth. royale, *lat.* 6436.	Id.
			4. *Apocalypse.* (Voir *g* et *h* des Actes.)	

729, tout en ne s'occupant que du Nouveau Testament et des codex conservés dans les bibliothèques publiques, énumère 2369 manuscrits. Il ne prétend nullement donner une liste complète. — 3° *Classification.* — La classification généalogique est la plus scientifique. Grâce aux travaux de Berger, de Wordsworth et d'autres savants, elle est aujourd'hui possible pour les manuscrits importants. Elle concorde assez exactement, pour la Vulgate, avec la classification géographique. Nous avons essayé dans le tableau ci-joint de combiner les deux systèmes. Notre liste comprend : 1. tous les manuscrits collationnés par Wordsworth en vue de son édition critique de la Vulgate; 2. les principaux représentants des diverses écoles critiques et paléographiques; 3. un certain nombre de manuscrits qui doivent à une circonstance historique leur intérêt ou leur célébrité. S'il s'est glissé dans le choix un peu d'arbitraire, il ne pouvait guère en être autrement. Du reste nous n'entendons rien préjuger ici sur le classement des manuscrits selon les recensions et les écoles qui sera fait à l'article VULGATE.

PRINCIPAUX MANUSCRITS DE LA VULGATE

NOM USUEL.	SIGLE.		AGE.	LIEU ACTUEL ET COTE.	CONTENU.
				I. TEXTES ESPAGNOLS	
**Toletanus*	T	*tol*	VIIIe	Madrid, Biblioth. nation.	Bible.
**Cavensis*	C	*cav*	IXe	Abbaye de la Cava (Italie), 14	Id.
Complutensis I	»	*compl.*[1]	IXe	Madrid, Biblioth. de l'Université, 31.	Id.
Complutensis II	»	*compl.*[2]	IXe-Xe	Id. Id. 32.	Prov.-Apoc.
Complutensis III	»	*compl.*[3]	XIIe-XIIIe	Id. Id. 33-34.	Bible.
**Legionensis I*	»	*leg.*[1]	Xe	Léon, Archives de la Cathédrale.	Is.-Apoc.
**Legionensis II*	»	*leg.*[2]	Xe	Léon, Archives de San-Isidro.	Bible.
**Legionensis III*	»	*leg.*[3]	XIe	Id.	Id.
Æmilianeus	»	*æm*	Xe	Madrid, Académie d'histoire, F. 186.	Id.
Bible de Rosas	R_2	»	Xe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 6.	Id.
Bible de Huesca	»	*ose*	XIIe	Madrid, Musée archéologique.	Id.
				II. TEXTES DE TYPE ITALIEN	
				1. *Textes copiés en Italie.*	
**Fuldensis*	F	*fuld*	VIe	Abbaye de Fulda.	Nouv. Test.
**Forojuliensis*	J	*for*	VIe-VIIe	Cividale (Frioul) et Prague et Vienne.	Évang.
Perusinus	P	*pe*	VIe-VIIe	Pérouse, Biblioth. du Chapitre	Luc (fragm.).
Mediolanensis	M	*ambr*	VIe	Milan, Ambrosienne, C. 39 *inf.*	Évang. (fragm.).
Harleyanus	Z	*harl*	VIe-VIIe	Londres, Musée britann. Harley 1775	Id.
				2. *Textes copiés en Angleterre.*	
†**Amiatinus*	A	*am*	VIIIe	Florence, Laurentienne.	Bible.
CCCC	X	»	VIIe	Cambridge, Corpus Christi Coll. 286.	Évang.
Év. de S. Augustin	O	*bodl*	VIIIe	Oxford, Bodléienne, *Bodl.* 857 et *Auct.* D. II. 14.	Id.
Stonyhurstensis	S	*ston*	VIIe	Stonyhurst, Collège des Jésuites	Jean.
Dunelmensis	Δ	*dunelm*	VIIIe	Durham, Biblioth. du Chapitre A. 2. 16.	Évang.
**Lindisfarnensis*	Y	*lind*	VIIIe	Londres, Musée britan. Nero D. IV.	Id.
Fragm. d'Utrecht	U	»	VIIe-VIIIe	Reliés avec le « Psautier d'Utrecht »	Matt.-Jean (fragm.).
				III. TEXTES IRLANDAIS ET ANGLO-SAXONS	
				1. *Manuscrits insulaires.*	
Book of Armagh	D	*arm*	IXe	Dublin, Trinity College.	Nouv. Test.
Book of Mulling	»	*mull*	IXe	Id.	Évang.
Book of Durrow	»	*durm*	VIIIe	Id. A. 4. 5	Id.
**Book of Kells*	Q	*ken*	IXe	Id. A. 1. 6.	Id.
Book of St. Chad	L	*lich*	VIIIe-IXe	Cathédrale de Lichfield.	Id.
B. of Mac Durnan	»	»	Xe	Londres, Palais de Lambeth	Id.
Book of Mac Regol	R	*rush*	IXe	Oxford, Bodléienne, *Bodl.* 3964.	Id.
Egertonensis	E	*mm*	IXe	Londres, Musée britan. Egerton 609.	Id.
				2. *Manuscrits continentaux.*	
**Bigotianus*	B	*big*	VIIIe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 281 et 298	Évang.
Epternacensis	ƎP	*ept*	VIIIe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 9389	Id.
Év. de Mayingen	»	»	VIIIe	Prince d'Œttingen-Wallerstein.	Id.
Sangermanensis	G	»	IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 11553	Prov.-Apoc.
Harleyanus	Z_2	*harl*	VIIIe-IXe	Londres, Musée britan. Harley 1772.	Épître-Apoc.
Év. de S. Gatien	»	*gat*	VIIIe	Paris, Biblioth. nation., *Nouv. acq. lat.* 1587	Évang.
Év. de S. Martin	MT	*mt*	IXe	Tours, Biblioth. publique 22	Id.
				IV. TEXTES DE TYPE FRANÇAIS	
				1. *Textes languedociens et méridionaux.*	
**Colbertinus*	»	»	XIIe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 254.	Nouv. Test.
Aniciensis	»	»	IXe-Xe	Id. Id. *lat.* 4.	Bible.
Bible de Mazarin	»	»	XIe	Id. Id. *lat.* 7.	Id.

PRINCIPAUX MANUSCRITS DE LA VULGATE (*suite*)

NOM USUEL.	SIGLE.		AGE.	LIEU ACTUEL ET COTE.	CONTENU.
				2. *Théodulfe et l'école de Fleury.*	
*Bible de Mesmes.	Θ	*theod*	IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 9380	Bible.
*Bible du Puy.	»	»	IXe	Le Puy, Trésor de la Cathédrale	Id.
Hubertianus.	H	*hub*	IXe	Londres, Musée britann., *addit.* 24142	Id.
Bible de Fleury	»	»	X^e	Orléans, Biblioth. de la ville, 11 et 13.	Anc. Test.
Proph. de Fleury.	»	»	IXe	Id. Id. 14.	Prophètes.
Sangermanensis 9.	»	»	IXe-X^e	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 11937	Bible (lacunes).
Bible de Dreux.	»	»	XIe-XIIe	Chartres, Biblioth. publique, 67.	Bible.
				3. *Alcuin et l'école de Tours.*	
**Vallicellianus.*	V	*vall*	IXe	Rome, Vallicelliana, B. 6.	Bible.
Bible de Tours.	»	»	IXe	Tours, Biblioth. de la ville, 10.	Heptat.
Bible de Bamberg	B$_2$	»	IXe	Bamberg, Biblioth. royale, A. I. 5	Bible.
Bible de Zurich	»	»	IXe	Zurich, Biblioth. cantonale, C. 1.	Id.
Bible de Berne.	»	»	IXe	Berne, Biblioth. de la ville, 3 et 4.	Id.
† Bible de Grandval	K	»	IXe	Londres, Musée britann., *addit.* 10546	Id.
Bible de Cologne.	»	»	IXe	Cologne, Biblioth. du Chapitre, 1.	Id.
Bible de Glanfeuil	»	»	IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 3.	Id.
*1re de Charles le Ch.	»	»	IXe	Id. Id. *lat.* 1.	Id.
Bibles d'Angers	»	»	IXe	Angers, Biblioth. de la ville, 1 et 2.	Id.
Bible de Monza.	»	»	IXe	Monza, Archives de la Collégiale, G. 1.	Id.
Bible de Bâle	»	»	IXe	Bâle, Biblioth. de l'Université, A. N. I. 3.	Mach.-Apoc.
				4. *Textes franco-saxons.*	
*2e de Charles le Ch.	»	»	IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 2.	Bible.
**Paulinus*	»	*paul*	IXe	Rome, Saint-Paul-hors-les-Murs.	Id.
*Év. de S. Emmeran.	»	*emm*	IXe	Munich, Biblioth. royale, *lat.* 14000.	Évang.
*Ps. de Charles le Ch.	»	»	IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 1152.	Psautier.
				V. ÉCOLE CHRYSOGRAPHIQUE	
Évang. d'Oswego.	»	»	IXe	Oswego, propriété de Th. Irwin.	Évang.
Codex Adæ	»	»	IXe	Trèves, Biblioth. de la ville, 22.	Id.
Évang. du Sacre.	»	»	IXe	Vienne, Trésor impérial	Id.
Psaut. d'Adrien Ier.	»	»	VIIIe	Vienne, Biblioth. impériale, 652.	Psautier.
Év. d'Abbeville.	»	»	VIIIe	Abbeville, Biblioth. de la ville, 1	Évang.
Év. de S. Médard.	»	»	VIIIe-IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 8850.	Id.
Év. de l'Arsenal.	»	»	IXe	Paris, Biblioth. de l'Arsenal, 599	Id.
				VI. TEXTES DIVERS	
Selden Acts.	O$_2$	»	VIIe-VIIIe	Bodléienne, *Bodl.* 3418.	Actes.
Bodleyanus	O$_3$	»	IXe	Bodléienne, *Laud. lat.* 108.	Paul.
Ms. de Winithar.	S$_2$	»	VIIIe	Saint-Gall (Stiftsbibl.), 2.	Act. et Apoc.
† Ms. de Hartmot	U$_2$	»	IXe	Londres, Musée britan., *addit.* 11852	N. T. sauf Évang.
Ms. de la Wile.	W	»	XIIIe	Londres, Musée britan., Reg. I. B. XII	Bible.
Bib. de Mordramne.	»	»	VIIIe	Amiens, Biblioth. publique, 6, 7, 11, 12.	Bible (partie).
Bible de Harding.	»	»	XIIe	Dijon, Biblioth. publique, 9 *bis*.	Bible.
Évang. d'Autun.	»	»	755	Autun, Grand Séminaire, 3.	Évang.
F. de Vercellone.	»	»	X^e	Rome, Barnabites.	Bible.
Farfensis	»	»	XIe	Rome, Vatican, *lat.* 5729.	Id.
Bible de Biasca	»	»	X^e	Milan, Ambrosienne, E. 53 *inf.*	Id.
**Gigas libror.*	»	*gig*	XIIIe	Stockholm.	Id.
Demidovianus.	»	*dem*	XIIIe	Ms. disparu édité par Matthæi	Nouv. Test.

La plupart des abréviations en italiques ont été mises en usage par Tischendorf; quelques-unes par Scrivener et par Berger. — Les lettres sont celles dont Wordsworth se sert pour désigner les manuscrits collationnés par lui en vue de son édition critique du Nouveau Testament d'après la Vulgate. Nous avons fait entrer dans notre tableau tous les manuscrits de Wordsworth, excepté : Ɛ F VIIIe-IXe, Évang. Londres, Musée britan., *addit.* 5463; I, *ing.* VIIe, Évang. très mutilés, Munich, Biblioth. de l'Université, *Ms. fol.* 29, venant d'Ingolstadt; L$_2$, Paul, VIIIe, Paris, Biblioth. nation., *lat.* 335; M$_2$, Act. Cath. Apoc., IXe-X^e, Munich, *lat.* 6230; R$_2$, Paul, VIIe, Vatican, *Regin. lat.* 9, parce que l'origine et l'histoire de ces manuscrits sont trop peu connues.

Note. — Dans les tableaux joints à cet article on a essayé de donner partout la cote actuelle des manuscrits en indiquant entre parenthèses l'ancienne cote lorsqu'elle a été changée depuis peu d'années. — Pour les manuscrits conservés à la Vaticane, lorsque le fonds n'est pas spécifié, il s'agit du fonds *vatican* proprement dit. — Les numéros des manuscrits *grecs* de la Biblioth. nation. de Paris, sans autre mention, se rapportent aux *Codices regii*. — Nous avons quelquefois négligé d'ajouter à la cote la mention *grec* ou *latin* pour certaines bibliothèques (la Bibl. imp. de Vienne, par exemple) où les manuscrits grecs et latins ont une numérotation à part. Les numéros indiqués par nous sont alors ceux du catalogue spécial.

F. PRAT.

MAOCH (hébreu : *Ma'ôk ;* Septante : Ἀμμάχ), père d'Achis, le roi de Geth auprès duquel David chercha un refuge pendant la persécution de Saül. I Reg., XXVII, 2. Sur son identification avec Maacha de III Reg., II, 39, voir MAACHA 3, col. 465.

MAON (hébreu : *Mâ'ôn,* « habitation » ou « lieu de refuge » ; Septante : Μαωρ, Jos., XV, 55 ; partout ailleurs, Μαών), nom d'un Israélite, d'une ville de Juda et du désert qui est dans le voisinage de cette ville, et enfin d'une autre ville dans le texte hébreu.

1. MAON, fils de Sammaï, de la tribu de Juda. Il fut « le père », c'est-à-dire le fondateur ou le restaurateur de Bethsur (t. I, col. 1747). I Par., II, 45.

Zebahîm, 118, *b.* Elle ne devait, en effet, pas être sans charme, quand le désert, à l'orient, n'avait pas encore perdu la chevelure de broussailles dont il était revêtu et que toute la campagne des alentours était plantée de vignes luxuriantes dont l'existence ancienne est encore attestée par de nombreux pressoirs que l'on trouve presque à chaque pas. — La ruine recouvre le flanc occidental de la colline. Les arasements des murs et les pierres des décombres témoignent que la petite ville était régulièrement bâtie et devait être de quelque importance. Son approche paraît avoir été défendue par un petit fort dont on voit quelques restes au nord-ouest, au pied de la colline, à quelques pas de la ruine. Il était construit avec des pierres taillées en bossage d'assez forte dimension. Une tour rectangulaire, d'environ huit



210. — Vue de *Tell-Ma'in.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

2. MAON, ville de la tribu de Juda. Elle est nommée, après Hébron, avec les villes méridionales de la tribu : Carmel, Ziph et Iota. Jos., XV, 55. La colline sur laquelle sont épandus ses débris est connue sous le nom de *Tell-Ma'in* (fig. 210) et la ruine elle-même sous celui de *Khirbet-Ma'în.* Le *tell-Ma'in* est situé au sud, à un kilomètre de *Kermel,* six de *tell ez-Zif,* quatorze d'Hébron et à quatre et demi au sud-est de *Yatta.* Ces trois noms, *Kermel, Zif* et *Yatta,* désignant des lieux voisins de *Ma'in* et rappelant les trois antiques cités nommées avec Maon, ne permettent pas de douter de l'identité des noms de *Ma'in* et *Mâ'ôn,* ni de l'identité de site.

1° *Description.* — Le *tell-Ma'in* est assis sur la ligne de faîte des deux versants de la mer Morte et de la mer Méditerranée, au bord d'un petit plateau onduleux s'étendant à l'ouest, à la distance de quelques kilomètres, vers *Semoûa'* et *Yatta.* Sa hauteur, au-dessus du niveau de la Méditerranée, est de 935 mètres. De son sommet on jouit, sur tout le sud de la Palestine, d'une vue très étendue, déjà vantée dans les Talmuds. Tal. Bab.,

mètres de longueur et de sept de largeur, bâtie avec un appareil identique à celui de la construction inférieure, couronnait le sommet de la colline. Le *tell* est perforé de citernes nombreuses et de grottes qui ont dû servir d'habitation, toutes creusées dans le calcaire tendre de la montagne ; un grand nombre d'autres de même genre se rencontrent dans le voisinage.

2° *Histoire.* — Maon semble avoir été occupée par les descendants de Caleb, car c'est sans doute elle-même ou sa population en général que désignent les généalogies des Paralipomènes et non un fils spécial de Caleb, quand ils portent : « Maon fut fils de Sammaï et Maon fut père de Behtsur. » I Par., II, 45. Selon toute vraisemblance, il faut entendre : la population de Maon vient de Sammaï (individu ou groupe venus de Sammaï, d'Hébron, de Marésa qui tirent leur origine de Caleb). On sait du reste que Nabal, qui occupait la campagne de Maon, « était calébite. » I Reg., XXV, 3. — Faut-il entendre de Maon de Juda et de ses habitants le passage de I Par., IV, 39-41, racontant l'expédition des Siméonites, au temps

du roi Ézéchias, pour se procurer des pâturages pour leurs troupeaux? Certains le pensent, mais cette opinion est communément repoussée comme contraire au contexte indiquant clairement une région lointaine, à l'orient de l'Arâbah désignée par le nom de « la vallée ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1002, et Gador, t. iii, col. 34. — La Maon désignée en ce passage est une ville différente, située en effet à l'est de l'Arâbah et au sud-est du territoire de la tribu de Siméon, à vingt-cinq kilomètres environ au sud-est de Pétra, dans une région abondante en sources et fertile en pâturages. Voir Maonites. Il est moins facile de déterminer de quelle Maon il est parlé dans un autre passage des Paralipomènes où les Maonites sont nommés une seconde fois. II Par., xxvi, 7. « Dieu l'aida, dit le récit en parlant du roi Ozias, fils d'Amasias, contre les Philistins et contre les Arabes qui habitaient dans Gurbaal et contre les Maonites. » Les Maonites, *ham-Me'ônîm* dans le texte hébreu, sont devenus de nouveau « les Minéens », οἱ Μιναῖοι, dans les Septante, et les « Ammonites » dans la Vulgate. Le passage manque dans les versions syriaque et arabe. Les critiques qui croient trouver Gurbaal au pays des Philistins ou dans son voisinage, au *tell el-Ghur* ou à *Ghurra*, cherchent les Maonites du même passage non loin, à Maon de Juda. Suivant eux, le roi Ozias n'était pas en état de pousser une expédition militaire jusqu'au delà de l'Arâbah et de Pétra. Pour d'autres critiques le nom des Arabes seul suffit à reporter à l'orient l'expédition d'Ozias, car il n'est pas possible de les chercher à Maon de Juda ni même à l'ouest de l'Arâbah, région habitée au temps d'Ozias, par les Israélites et les Iduméens. Les Septante, d'ailleurs, en employant le même nom dans les deux passages que nous venons de citer, n'indiquent-ils pas que pour eux, dans les deux cas, il s'agit du même pays? et en traduisant, dans le cas présent, le nom de Gurbaal par Pétra, ne témoignent-ils pas que les Arabes en question doivent se chercher à l'orient de cette localité, et par conséquent aussi la Maon des Paralipomènes dont ils portent le nom? Cf. Gurbaal, t. iii, col. 368-369, et Gesenius, *Thesaurus, loc. cit.* — Au retour de la captivité, le nom de Maon se retrouve dans le nom d'une tribu de Nathinéens revenus avec Zorobabel et appelés les *benê-Me'ônîm*, « les fils des Maonites. » I Esd., ii, 50; II Esd., vii, 52. Il s'agit de Maon de Juda, d'après les uns; de Maon d'Idumée plus probablement, d'après les autres. — Au premier siècle de l'ère chrétienne, Maon avait une population juive et une synagogue; R. Yohanan ben Zakaï s'y rendait quelquefois. *Mekhilta*, sect. Yethro, 1, édit. Weiss, p. 69*a*; Talmud de Babylone, *Sabbath*, 139*a*; cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 121. — Josèphe nomme Maon *Emma*, *Ant. jud.*, VI, xiii, 6. Les Juifs des temps postérieurs la confondent avec une Maon voisine de Tibériade, connue dans le Talmud seulement, et qui paraît être l'Emmaüs ou « bains » de Tibériade de l'écrivain juif. *Ant. jud.*, XVIII, ii, 3; *Bell. jud.*, IV, i, 3. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 121, note 11. — Au ive siècle, Eusèbe nomme « Maon (écrite par lui Μανών) de la tribu de Juda », seulement pour indiquer un désert à l'orient de la Daroma, et en la citant n'ajoute rien de plus. *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 276; *De situ et nomin. hebraic.*, t. xxiii, col. 909. — Les ruines de *Ma'in*, ainsi que celles de *Kermel*, sont considérées par les gens de Yatta comme leur propriété; ils envoient paître leurs troupeaux aux alentours. — Voir Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, t. iii, p. 193-196; V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 170-172; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1871, p. 530; *Survey of the western Palestine, Memoirs*, 1881-1883, t. iii, p. 404.

L. Heidet.

3. **MAON (DÉSERT DE)** (hébreu : *Midbar-Mâ'ôn*; Septante: ἡ ἔρημος ἡ Μαών), région inculte et sans villes à l'orient de la localité du même nom. — Ce désert est indiqué « dans l'Arabah, à la droite de Jésimon », I Reg., xxiii, 24. Les Septante, au lieu de *bâ-ărâbâh*, « dans le désert, » ont lu *ma-ărâbâh*, « à l'occident, » à tort, ce semble, car « à l'occident », sans complément, paraît un non-sens. La Vulgate a suivi les Massorètes et a traduit par *in campestribus*, « dans la campagne, » c'est-à-dire sans doute dans le territoire désert s'étendant à l'ouest de la mer Morte et connu en général sous le nom de « désert de Juda ». Le Targum a rendu la locution hébraïque « à droite » par un mot indiquant sa signification précise, c'est-à-dire « au sud », *de-mid-dârâûm*. La version syriaque s'est contentée de dire « à côté ».

I. Description. — 1° *Situation*. — Le désert de Maon est la partie du désert de Juda située vers le sud de la région pierreuse, sauvage et abandonnée, située en face d'Hébron et de Ziph et particulièrement connue sous le nom de Jésimon. Voir 9 Juda (Désert de), t. iii, col. 1774-1775, et Jésimon, col. 1400-1401. — Le territoire de Carmel était compris dans le désert de Maon. Cf. I Reg., xxv, 2. Le territoire de Maon lui est assigné par le nom lui-même. — S'il est inutile de songer à tracer des limites précises à un territoire qui, non plus que tous ceux de même nature, n'en a jamais eu, on peut cependant déterminer assez exactement ce que les écrivains bibliques entendent par le désert de Maon. Voisin et au sud du désert de Ziph, puisque David, fuyant devant Saül venant du nord pour le poursuivre, arrive immédiatement au désert de Maon, I Reg., xxiii, 24-25, ce désert devait commencer à la vallée abrupte et profonde qui divisa naturellement les territoires de Ziph et de Maon et aujourd'hui appelée l'*ouâdi-Molâqî*. Si aucune donnée historique ne le restreint du côté du midi, il ne paraît pas possible de l'étendre au delà de l'*ouâdi-Seyâl* et de lui attribuer des territoires que d'autres villes, comme Arad ou Adada, devaient marquer de leur nom, en exerçant sur eux leur influence. Fixé à l'occident par les petites villes de Maon et de Carmel, il devait se développer jusqu'à la région désolée et déchiquetée, bordant sur une largeur d'environ 10 kilomètres le rivage de la mer Morte, que le désert d'Engaddi ou le Jésimon réclament pour eux.

2° *Caractères*. — Les caractères du désert de Maon sont en général ceux du désert de Juda au sud-est de Jérusalem et à l'est de Bethléhem. C'est un massif de collines d'un calcaire crétacé, recouvertes d'un sol peu profond de sable formé de pierre écaillée, de silex broyé et de gravier. Çà et là le rocher apparaît nu et gris. Par régions croissent des lentisques, des genêts du pays à fleur blanche et quelques autres arbustes épineux. Pendant l'hiver, quand les pluies tombent abondantes, le sol se recouvre d'un tapis de gazon ténu et court, d'un vert tendre, parsemé de fleurs nombreuses aux plus vives couleurs; pendant l'été, ce gazon desséché et jauni suffit encore, pour leur nourriture, aux troupeaux de chèvres et de moutons qui paissent toute l'année sur le flanc des collines. En quelques endroits, au fond d'une vallée ou sur un étroit plateau, de petits espaces, où s'est réunie un peu de terre végétale, sont semés d'orge ou de doura. Près de leur enclos, la famille du bédouin a dressé ses tentes pour surveiller d'un œil jaloux son petit champ et sa moisson. Les silos et les citernes creusés dans le roc dès les temps les plus anciens sont à côté. Les silos garderont les produits de la récolte et la paille dont seront nourris les chameaux; les citernes, obstruées par de grandes pierres, conserveront la provision d'eau où pendant la saison sèche les femmes du campement transporté plus loin viendront encore remplir leurs outres et où le pasteur amènera ses brebis au milieu de la journée pour les abreuver. Le désert de Maon n'est pas le désert horrible et inhabité, c'est le désert aux horizons ouverts et vastes, brillant le matin et le soir des miroitements cristallins de la pourpre et de l'or, c'est la grande campagne à l'air pur, embaumé et vivi-

fiant, à travers laquelle l'Arabe nomade, satisfait du produit de ses troupeaux, peut promener son indépendance et vivre simple et calme.

II. Histoire. — Tel est aujourd'hui ce désert, tel il était quand David avec les hommes qui le suivaient vint y chercher un refuge. Averti par les Ziphéens que le fils d'Isaï se cachait dans le voisinage de leur ville, Saül y vint avec une troupe dans le dessein de se saisir de lui. David s'était hâté de passer au désert voisin de Maon, où il était descendu au *séla'*, c'est-à-dire dans une région de rochers ou dans une vallée creusée dans la pierre. Saül l'y poursuivit et tandis que celui-ci « marchait d'un côté de la montagne, David et ses hommes allaient de l'autre côté. Or, David désespérait de pouvoir échapper à Saül, car celui-ci avait réussi avec ses hommes à entourer David et les siens comme d'un cercle et il était prés de se saisir de lui ». En ce moment un messager apporta à Saül la nouvelle que les Philistins venaient d'envahir son territoire. Le roi dut abandonner sa poursuite pour se porter à la rencontre des Philistins. « C'est pourquoi, ajoute l'historien sacré, cet endroit fut appelé *Séla' ham-Maḥleqôt,* « le rocher de la séparation, » pour indiquer soit la situation dans laquelle se trouvaient respectivement les troupes de Saül et de David, soit plutôt pour rappeler le départ forcé de Saül et des siens. I Reg., xxiii, 24-28. — Les modernes ont cru reconnaître le nom de *maḥleqôt,* dans celui de l'ouadi *Malâqi',* situé, comme nous l'avons dit, aux confins septentrionaux du désert de Maon. Voir Conder, *Tent Work in Palestine,* Londres, 1879, t. ii, p. 339; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. iii, 1883, p. 314; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 154. Si, dans *Malâqi'* privé de la lettre *ḥ,* on peut ne pas reconnaître une dérivation de *maḥleqôt,* le caractère de cette vallée, grande crevasse rocheuse et abrupte si apte à servir de refuge et de cachette et répondant si exactement au nom hébraïque de *séla',* sa situation à l'entrée du désert de Maon, où devait se trouver David poursuivi par Saül, ne permettent guère de douter de l'identité du lieu. Le nom de *ouâd' el-Khabrah,* « la vallée de la nouvelle, du message, » donné à l'ouadi *Malâqi',* là où il cesse d'être un abîme ouvert au milieu du désert, ne serait-il pas aussi une appellation traditionnelle faisant allusion au même fait raconté par la Bible? Quoi qu'il en soit, David, après le départ de Saül, craignant le retour de son persécuteur, se réfugia dans le désert plus inabordable d'Engaddi. Le roi d'Israël revint, en effet, et il ne se désista de sa poursuite que vaincu par la magnanimité de David, quand celui-ci l'eut épargné dans la caverne où il se contenta de couper le bord de son manteau. I Reg., xxiv. Après que Saül se fut éloigné, David et ses gens montèrent de nouveau au désert de Maon. I Reg., xxv, 2. — Le texte hébreu actuel, la Vulgate, la version syriaque et la plupart des autres, lisent *Parân* ou *Pharan,* au lieu de Maon. Cette dernière leçon est celle des Septante (*Codex Vaticanus*) : s'adaptant seule à la suite du récit, elle est sans contredit la véritable et l'erreur des autres s'explique facilement par la similitude graphique des noms מעון et פארן. — Le ỷ. 2 est un simple préambule pour indiquer le lieu où se passa l'épisode de Nabal et d'Abigaïl. Nabal ayant refusé de faire participer David et ses gens à la fête de la tonte des brebis, David voulut s'en venger, mais sa colère fut apaisée par Abigaïl, femme de Nabal, et celui-ci étant mort quelques jours après, elle devint l'épouse du jeune héros. I Reg., xxv. Voir Abigaïl 1, t. i, col. 47; David, t. ii, col. 1313. Ce récit le fait présumer, David habita assez lontemps le désert de Maon, sans qu'il soit possible néanmoins de fixer la durée de ce séjour. Il quitta ensuite ce désert pour retourner au désert de Ziph. I Reg., xxvi, 2. — La région qui fut le désert de Maon est aujourd'hui appelée du nom de la tribu des Arabes nomades qui l'occupent, « le territoire des Arabes *Djâhalîn.* » La zone de leur parcours s'étend au delà de l'ouâdi-Seyâl, jusque dans le voisinage d'*ez-Zoueirâh.* Leur nom (sing. *Djâhal*) a la même signification que celui de l'antique occupant du district, Nabal, « sot, ignorant, insensé. » Cf. I Reg., xxv, 23. La réputation de la tribu parmi les autres Arabes répond à son nom et paraît justifiée. Étant descendu, en 1898, dans un de leurs campements pour y passer la nuit, nous rencontrâmes un homme qui se mit à vanter les exploits de sa jeunesse, parmi lesquels il comptait une trentaine d'assassinats que rien ne justifiait. Le clan auquel nous avions demandé l'hospitalité était celui de feu Abou Da'ouk dont F. de Saulcy a eu l'occasion de tracer le portrait dans son *Voyage autour de la mer Morte,* 2 in-8°, Paris, 1853, t. i, p. 179-183. L. Heidet.

4. MAON, nom, dans le texte hébreu, d'une ville et de la tribu qui l'habitait. Jud., x, 12. Les Septante ont rendu ce nom par Μαδιάμ et la Vulgate par *Chanaan.* La leçon *Chanaan* de la Vulgate, Jud., x, 12, est sans doute inexacte; mais celle des Septante, *Madian,* est peut-être correcte dans ce passage; elle a, en tout cas, l'avantage de faire allusion à des faits connus et récents, à l'invasion des Madianites du temps de Gédéon, dont l'histoire est racontée, Jud., vi-viii, ix, 17, tandis qu'il n'est nulle part question dans l'Écriture d'une guerre des Hébreux avec les Maonites au temps des Juges. Il est néanmoins possible que Maon désigne ici la ville principale de la tribu des Maonites dont il est parlé dans plusieurs passages de l'Écriture. Voir Maonites.

MAONATHI (hébreu : *Me'ônôṭai;* Septante : Μαναθί), fils d'Othoniel, de la tribu de Juda, d'après la Vulgate. I Par., iv, 13-14. Elle porte : « Les fils d'Othoniel, Hathath et Maonathi. Maonathi engendra Ophra. » L'hébreu et les Septante ne nomment point Maonathi parmi les fils d'Othoniel et ils le font apparaître sans avoir parlé de sa filiation : « Fils d'Othoniel : Hathath. Et Maonathi engendra Ophrah. » Il est difficile de ne pas reconnaître une lacune dans ces deux textes et il y a lieu de croire que les copistes ont omis ce nom par mégarde dans le ỷ. 13, tandis que la Vulgate l'a exactement conservé. En hébreu, *me'ônôṭai* signifie « mes habitations », ce qui a fait penser à plusieurs qu'Othoniel aurait fondé ou restauré une ville de ce nom. On ne trouve du reste nulle part ailleurs de localité appelée *Me'ônôṭai;* quelques-uns ont pensé qu'il pouvait être question de la ville de Maon, qui était en effet dans la tribu de Juda. Jos., xv, 55. Voir Maon 2, col. 699.

MAONITES (hébreu : *Me'unîm;* Septante : Μιναῖοι), tribu probablement iduméenne. La Vulgate n'a conservé leur nom que dans Esdras et Néhémie, sous la forme *Munim.* I Esd., ii, 50; II Esd., vii, 52. Quoique le pays qu'ils habitaient ne soit pas connu d'une manière certaine, on croit assez communément aujourd'hui que les *Me'unim* avaient pour centre principal la ville de *Ma'an,* dans les montagnes de l'Idumée.

I. Site. — 1° Le nom de la ville qui paraît avoir été le centre de leur tribu s'est conservé jusqu'à nos jours sous la forme *Ma'an.* On distingue le grand Maan, au nord, et le petit Maan au sud. Les deux villages sont à une distance d'un quart d'heure l'un de l'autre, à cinq heures de voyage à l'est de Pétra, sur la route des pèlerins musulmans qui se rendent de Syrie à la Mecque et qui font une halte de deux jours en ce lieu à cause des sources qu'on y rencontre. L'endroit est très fertile et produit des grenades, des abricots et des pêches en abondance et d'excellente qualité, mais il est placé au milieu d'une contrée rocheuse, qui a fait donner son nom à l'Arabie Pétrée, et les environs ne peuvent pas être cultivés, ce qui oblige les habitants à se pourvoir ailleurs de blé et d'orge. Ils vivent surtout de brigandage

et de razzias et habitent dans des maisons bâties en pisé. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria*, in-4°, Londres, 1822, p. 436-437; Fr. Buhl, *Geschichte der Edomiter*, p. 12, 42; Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia deserta*, 2 in-8°, Cambridge, 1888, t. I, p. 32-35. Malgré les rochers qui font du pays un désert, il y pousse des herbes sauvages qui sont très goûtées des chameaux, Burckhardt, *ibid.*, de sorte que les Maonites ont pu être autrefois une tribu pastorale florissante, comme il est dit des *Me'anîm*, dans le récit de I Par., IV, 41. — 2° F. Buhl, *Geschichte der Edomiter*, p. 41-42, relève ce qu'il y a d'incertain dans l'identification des *Me'unîm* avec les habitants de *Ma'an* et propose de voir le nom des *Me'unîm* dans celui du puits appelé *Madjen*, sur le mont *'Araï, ibid.*, p. 17, mais cette opinion ne repose que sur une pure ressemblance de nom. — Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II, 1890, p. 450, assimile les *Me'unim* aux Minéens, Strabon, XVI, IV, 2; Diodore de Sicile, III, XLII, 5, en s'appuyant sur l'épigraphie. On objecte contre son hypothèse que les Minéens habitaient un pays trop éloigné, au sud-ouest de l'Yémen, pour qu'on puisse les confondre avec les Maonites de la Bible. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1002. Il est vrai que les Septante ont rendu *Me'unîm* par Minéens, Μειναῖος ou Μιναῖος, I Par., IV, 41 (Lucien : Κιναίους); II Par., XX, 1 (Lucien : Αμμανιειμ); XXVI, 8; Job, II, 11; XI, 1; XX, 1; XLII, 17 *e* (cf. Hatch et Redpath, *Concordance to the Septuagint, Supplement*, 1900, p. 111), mais cette traduction est en réalité en contradiction avec l'Écriture elle-même qui indique que les *Me'unîm* habitaient le pays d'Édom. On voit d'ailleurs par les variantes de la recension de Lucien que la leçon Μιναῖοι est douteuse en quelques endroits. Dans I Esd., II, 50, le nom est aussi transcrit Μοουνίμ ou Μανωεμείν et dans II Esd., VII, 52, Μεϊνών ou Μεσεινώμ. — Sur les Minéens, voir W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, t. II, 1857, p. 357-359; J. H. Mordtmann, *Beiträge zur Minäischen Epigraphie*, in-8°, Weimar, 1897 (dans les *Semitische Studien* de Bezold, Heft 12); Fr. Hommel, *Das graphische ה im Minäischen und das Alter der minäischen Inschriften*, dans les *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1897, p. 258-272; H. Winckler, *Muṣri, Meluḫḫa, Ma'in, ibid.*, 1898, I, IV; Otto Weber, *Das Alter der minäischen Reichs, ibid.*, 1901, p. 1-60; Fr. Hommel, *Süd-Arabische Chrestomathie... Minäische Inschriften*, in-4°, Munich, 1893.

II. HISTOIRE. — 1° D'après plusieurs commentateurs, il est déjà question des habitants de Maon d'Idumée dans Jud., X, 12, mais le fait est douteux. Voir MAON 3. — 2° Les Maonites paraissent pour la première fois, d'une manière certaine, sous le règne de Josaphat, roi de Juda. Dans la coalition qui se forma contre ce prince, les Moabites et les Ammonites eurent pour alliés les Maonites. II Par., XX, 1; cf. 10, 23 (la Vulgate a par erreur « Ammonites », au ℣. 1). Mais la mésintelligence éclata entre eux et tourna les descendants de Lot contre les Maonites et ceux-ci furent exterminés. Voir JOSAPHAT 3, t. III, col. 1649. — 3° Plus tard, un des successeurs de Josaphat, Ozias, assujettit les *Me'unîm*, qui lui payèrent tribut. II Par., XXVI, 7-8. Dans cet endroit, comme dans le précédent, la Vulgate confond encore les Maonites avec les Ammonites. Au ℣. 8, le texte hébreu porte « Ammonites » comme le latin, mais la leçon des Septante et le contexte lui-même montrent qu'il faut lire *Me'unîm* dans le texte original. — 4° Il est raconté, I Par., IV, 41-42, que sous le règne d'Ézéchias, arrière-petit-fils d'Ozias, des Siméonites battirent les Maonites (la Vulgate a omis leur nom) et s'établirent dans leur pays, abondant en pâturages. Voir le récit de leur expédition au mot GADOR, t. III, col. 34. — 5° Les fils des *Me'unîm* sont mentionnés dans I Esd., II, 50, et II Esd., VII, 52, parmi les Nathinéens (voir NATHINÉENS), qui revinrent avec Zorobabel en Palestine de la captivité de Babylone. Ce sont les deux seuls passages de l'Écriture, où la Vulgate ait conservé leur nom, qu'elle écrit *Munim*. Ils sont énumérés immédiatement avant les Nephusim, tribu ismaélite qui devait résider à l'est de la Palestine et non loin de *Ma'an*. Comme ils figurent dans la liste des Nathinéens, qui étaient les serviteurs du Temple, on doit en conclure que ces *Me'unim* revenus de captivité étaient les descendants de Maonites qui avaient été emmenés captifs à Jérusalem, à la suite d'une des guerres faites contre eux par les rois de Juda. F. VIGOUROUX.

MAOZIM (hébreu : *Mâ'uzzîm*; Septante : Μαωζείμ). Dans une des révélations que reçoit Daniel, XI, 37-39, il est dit d'un roi : « Il n'aura égard ni aux dieux de ses pères, ni à l'objet du désir des femmes; il n'aura égard à aucun dieu, car il se glorifiera au-dessus de tous; mais le dieu des *mâ'uzzîm* à la place (des autres dieux, et non « sur son piédestal »), il honorera; et le dieu que ne connaissaient pas ses pères, il honorera avec de l'or et de l'argent et des pierres précieuses et (tout) ce qu'on peut désirer. » Ce prince est probablement Antiochus IV Épiphane, qui se fit honorer à Jérusalem sous le titre de θεὸς ἐπιφανής et « se glorifia ainsi au-dessus de tous » les dieux. Quant au dieu des *mâ'uzzîm*, les versions en ont donné des leçons très variées. Au lieu de « Mais le dieu des *mâ'uzzîm* à la place (des autres dieux), il honorera », les Septante (édit. Swete, t. III, Cambridge, 1894), donnent : καὶ ὑποταγήσεται αὐτῷ ἔθνη ἰσχυρά, ἐπὶ τὸν τόπον αὐτοῦ κινήσει. Dans l'édition de Sixte-Quint, nous trouvons la transcription matérielle de notre texte hébreu : θεὸν Μαωζείμ. De même dans le *Codex Alexandrinus* : μαωζεί. La Vulgate, suivant le même procédé, lit *deum Maozim*. Enfin la Peschito a traduit *'alôho 'ašîno* (Polyglotte de Walton), ce qui suppose un texte hébreu אֱלֹהַּ עַז, « un dieu fort. » Un assez grand nombre d'exégètes, depuis Gesenius, *Thesaurus*, p. 1011, jusqu'à Marti, *Das Buch Daniel*, Leipzig, 1901, p. 88, voient dans ce dieu Jupiter Capitolin dont Antiochus IV introduisit le culte en Syrie et auquel il commença à élever un temple dans Antioche; cf. Tite-Live, XLI, 20; et ils traduisent l'hébreu par *Deus munimentorum*. G. Hoffmann, *Ueber einige phön. Inschriften*, p. 29 (dans les *Abhandl. der Ges. der Wissench. zu Gött.*, 1890), a pensé à Ζεὺς Πολιεύς. Mais, ainsi que le remarque Marti, ce dieu était le dieu de la famille des Séleucides. S'il s'agissait de lui, l'auteur sacré ne pourrait pas reprocher à Antiochus IV d'avoir abandonné les dieux de ses pères. Bevan, *Journ. of Hell. Stud.*, 20, 26-30 (1900), propose de reconnaître dans le dieu des *mâ'uzzîm* Antiochus lui-même divinisé ou le Jupiter Olympien avec lequel le roi se serait identifié; cf. II Mach., VI, 2, et Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, Berlin, 1903, p. 303. En réalité, le mot hébreu *mâ'uzzîm*, מָעֻזִּים, paraît venir de עוּז, « chercher un refuge, » plutôt que de עָזַז, « être fort, » et il signifie « forteresse » dans le sens de lieu de refuge. C'est avec cette signification qu'il est employé en d'autres passages de la Bible, par exemple, dans ce même chapitre, Dan., XI, 7 10, et Is., XVII, 9, etc. — Voir Gesenius-Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Leipzig, 13e édit.; Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. III, 1902, col. 2988. Le dieu des *mâ'uzzîm* serait donc le « dieu des forteresses » ou le « dieu des refuges », c'est-à-dire probablement le *Jupiter hospes* (Vulgate : *hospitalis*), Ζεὺς ξένιος (Septante) que le roi voulait faire vénérer par les Juifs, d'après II Mach., VI, 2. Voir JUPITER, t. III, col. 1867.
F. MARTIN.

MAPSAM (hébreu : *Mibšâm*; Septante : Μαβασάμ), fils de Sellum, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 25. Il eut pour fils Masma. Cf. MABSAM, col. 471.

1. MARA (hébreu : *Mârâ'*; Septante : Πικρά). Quand Noémi revint du pays de Moab à Bethléhem sa patrie, elle dit aux femmes de la ville qui la reconnaissaient et l'appelaient par son nom : « Ne m'appelez pas Noémi (la belle ou l'agréable), appelez-moi Mara (l'amère), parce que le Tout-Puissant m'a remplie d'amertume (*hêmar*). » Ruth, I, 20. Elle faisait par là allusion à la mort de son mari Élimélech et de ses deux fils, Mahalon et Chélion, qu'elle avait perdus dans le pays de Moab, où ils étaient tous allés se réfugier pendant une famine. Voir NOÉMI.

2. MARA (hébreu : *Marah,* Exod., XV, 23; Num., XXXIII, 8; XXXIII, 9; avec *hé* local, *Maraṭah,* Exod., XV, 23; Septante : Μέῤῥα Πικρία, Exod., XV, 23; et Πικρίαι, Num., XXXIII, 8; XXXIII, 9), première station des Israélites dans le désert, après le passage de la mer Rouge. Exod., XV, 23-26; Num., XXXIII, 8-9. Le nom de *Marah,* donné à cette localité, Exod., XV, 23, *par anticipation,* dérive de la racine *mârăr,* « être amer. » Les Israélites appelèrent cette première station après le passage de la mer Rouge *Marah,* parce que les eaux qu'ils y trouvèrent étaient *maryim,* « amères. » « Après que Moïse eut fait sortir les Israélites de la mer Rouge, ils entrèrent, dit l'Exode, XV, 22-23, au désert de Sur (voir SUR); et ayant marché trois jours dans la solitude, ils ne trouvaient point d'eau. Ils arrivèrent à Mara; et ils ne pouvaient boire des eaux de Mara parce qu'elles étaient amères. C'est pourquoi on lui donna un nom qui lui était propre, en l'appelant Mara, c'est-à-dire amertume. »

I. IDENTIFICATION. — Où était situé Marah? Les pèlerins anciens ne se sont pas préoccupés de l'identifier. Cf. S. Jérôme, *De situ et nominibus loc. hebraic.,* t. XXIII, col. 909. — Sainte Silvie, dans les fragments de son pèlerinage au Sinaï (vers l'an 385) publié par Gamurrini, *Studi e documenti di storia e diritto,* an. IX, Rome, 1888, n'en parle pas, non plus qu'Antonin de Plaisance (vers l'an 570), *Itinéraire,* dans les *Acta sanct.,* maii t. II (1680), p. XV, n. XLI. Dans les siècles suivants, on a identifié Marah avec Ayoun-Mouça, « les fontaines de Moïse, » à douze milles environ de Suez, à l'est de la mer Rouge. C'est une petite oasis où l'on rencontre quelques sources d'eau limpide, mais légèrement saumâtre, avec des bouquets de palmiers. Cf. Adrichomius, *Descriptio deserti Pharan,* Cologne, 1660, n. 39 59; P. Belon, *Observations de plusieurs singularités,* II, 57, Paris, 1588, p. 275; Fr. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* Venise, 1881, t. II, p. 732. On peut bien admettre, selon la tradition locale, que les Israélites, en allant de la mer Rouge à Marah, se soient reposés à Ayoun-Mouça (fig. 211) selon la coutume des pèlerins qui vont de l'Égypte au Sinaï, mais on ne peut identifier les fontaines de Moïse avec Marah, parce qu'elles ne sont pas à trois jours de distance de la mer Rouge. Un voyageur du XVe siècle, Surianus, *Trattato di Terra Sancta e dell' Oriente,* édité par le P. G. Golubovich, des Frères Mineurs, Milan, 1900, p. 175, distingue avec raison « les fontaines de Moïse » de Marah. Un grand nombre d'explorateurs modernes depuis Burckhardt, *Travels in Syria,* 1822, p. 472, identifient Marah avec Aïn-Haouarah (fig. 212), presque à 20 kilomètres de Ayoun-Mouça, vers le sud, sur la voie traditionnelle de Suez au Sinaï. Cf. Schubert, *Reise in den Morgenland,* 1839, t. II, p. 274; Robinson, *Biblical Researches,* 1841, t. I, p. 97; Grant, *Egypt and Sinai,* p. 197; Wellsted, *Travels in Arabia,* 1838, t. II, p. 39-40; Lottin de Laval, *Voyage dans la péninsule arabique du Sinaï,* in-4°, Paris, 1855-1859, p. 214; Tischendort, *Reise in den Orient,* in-8°, Leipzig, 1846, t. I, p. 188; Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* p. 116; Bartlett, *From Egypt to Palestine,* p. 198; Crelier, *L'Exode,* Paris, 1895; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 451. — Voici leurs arguments : — 1° Quoique l'étymologie de Marah soit plus d'accord avec Ouadi-Mereira, « la vallée de l'eau amère, » à 46 kilomètres d'Ayoun-Mouça, cf. H. S. Palmer, *Sinai,* in-12, Londres, p. 190, cependant on peut bien appliquer aussi la signification de ce mot à Aïn-Haouarah, « la fontaine de la destruction ou de la ruine. » — 2° En admettant, selon l'opinion traditionnelle et assez commune encore aujourd'hui, que le passage miraculeux de la mer Rouge ait eu lieu dans les environs de Suez, la distance d'Aïn-Haouarah concorde exactement avec les trois jours de chemin indiqués par le texte biblique. — 3° Les Israélites, dans ces trois jours, « marchèrent dans le désert et ils ne trouvèrent point d'eau. » Exod., XV, 22. « Cette notice laconique, observe H. S. Palmer, *Sinai,* p. 189-190, met parfaitement en relief le caractère principal de cette contrée à l'époque actuelle. Une plaine morte et stérile, couverte seulement de quelques herbes et de quelques arbustes misérables, des cailloux noircis et rayés par le sable, une monotonie désolante, l'absence totale d'eau, à part celle que fournissent une demi-douzaine de crevasses remplies d'eau saumâtre, sur une superficie de 1 400 kilomètres carrés, tout cela ne produit que trop vivement dans l'esprit du voyageur l'impression d'un désert sans eau. » — 4° En outre, la physionomie de la contrée, la qualité des eaux et la position d'Aïn-Haouarah favorisent cette opinion. « La fontaine, dit Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. II, p. 452, est au centre d'une petite éminence, établie sur un dépôt calcaire : elle a environ 1m80 de circonférence et 60 centimètres de profondeur. La qualité de l'eau varie un peu, selon les saisons, mais elle est toujours mauvaise et amère. Au témoignage de Burckhardt, les hommes ne peuvent la boire et les chameaux eux-mêmes ne s'y désaltèrent que lorsqu'ils souffrent beaucoup de la soif. Randall la compare à une solution légère de sel de Glauber, Bartlett ou sel d'Epsom. » On a objecté, contre cette identification, la petite quantité d'eau qu'on trouve à Aïn-Haouarah, et qui est insuffisante pour désaltérer une multitude comme celle des Israélites et leurs troupeaux. Cette objection, dans l'état actuel d'Aïn-Haouarah, pourrait peut-être créer quelque difficulté; mais en ce temps-là la fontaine d'Aïn-Haouarah pouvait être plus abondante.

Quoique l'identification de Marah avec Aïn-Haouarah soit aujourd'hui la plus commune, il y a cependant des



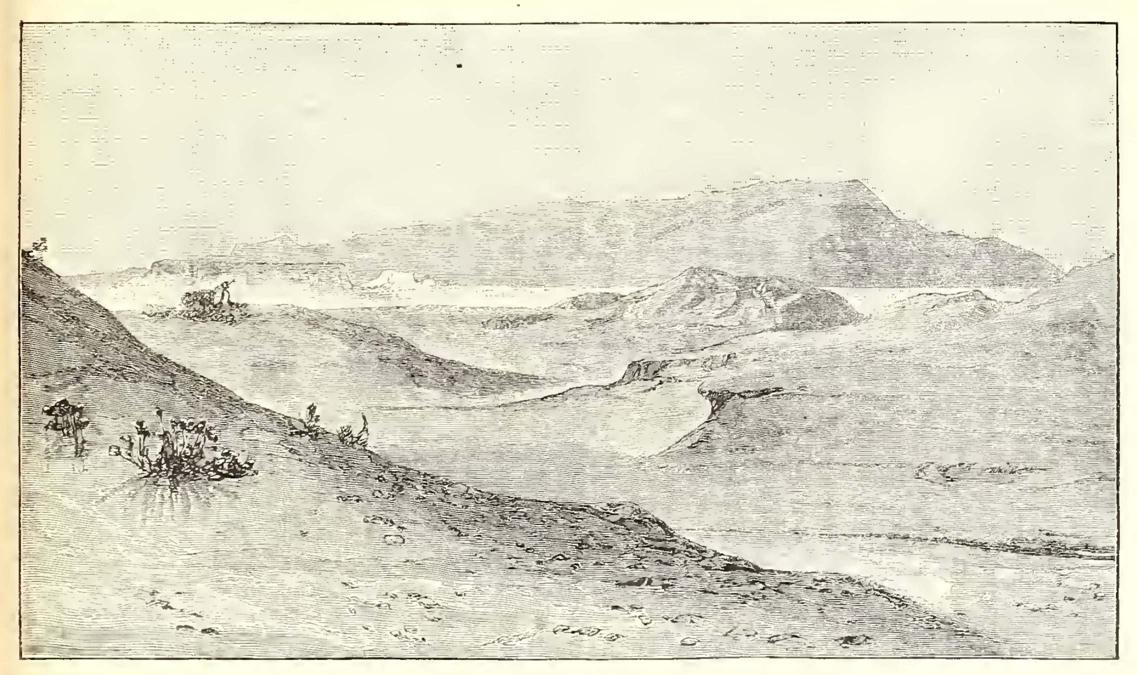
211. — Fontaines d'*Ayoun-Mouça.*
D'après une photographie.

voyageurs et des commentateurs qui se refusent à l'admettre. Les explorateurs anglais de l'*Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai,* 1868, ne se prononcent pas sur la localisation de Marah. F. von Hummelauer, *Comment. in Exod.,* Paris, 1897, p. 163, acceptant l'opinion de Hitzig, identifie Marah avec *Aïn-Nâba* ou *Aïn-el-Gharqad,* où est une fontaine très abondante d'eau saumâtre, à trois heures de Suez vers le sud, et une heure avant Ayoun-Mouça dans la même direction. Hummelauer, pour confirmer son opinion, dit que « les trois jours » de distance dont parle le texte sont indiqués non pas pour déterminer le temps employé pour arriver de la mer Rouge à Marah, mais pour faire ressortir la grande soif qui tourmentait les Israélites. Il faut reconnaître que dans l'état actuel de nos connaissances, comme nous ignorons le point précis du passage de la mer Rouge, et la route exacte suivie par les Israélites pour se rendre au Sinaï, nous ne pouvons pas établir avec certitude le site de Marah; mais si l'on admet avec un grand nombre d'auteurs anciens et modernes que le passage de la mer Rouge est bien vers l'extrémité nord du golfe de Suez actuel, l'identification de Marah avec Aïn-Haouarah est très vraisemblable. Cf. Vigouroux, *La Bible,* t. II, p. 452.

II. Les eaux amères ou saumatres. — Le texte sacré, Exod., XV, 25, dit que Moïse adoucit les eaux de Marah, pour que son peuple pût les boire, au moyen d'un bois que le Seigneur lui indiqua. Ce fait est mentionné encore dans Judith, V, 15, et Eccli., XXXVIII, 5. L'effet de l'adoucissement des eaux de Marah fut-il dû à une propriété spéciale de ce bois, ou à une action directe de Dieu? Le bois en question avait-il naturellement cette propriété, ou bien la reçut-il seulement dans ce cas? Le *'êṣ* de l'hébreu est-il un bois connu?

Voilà les questions que se sont posées beaucoup de voyageurs et d'exégètes anciens et modernes sans arriver à les résoudre d'une manière satisfaisante. — D'après Josèphe, *Ant. jud.,* III, I, 2, Moïse, ému par les plaintes du peuple, pria Dieu, prit un bâton et après l'avoir divisé dans le sens de la longueur, le jeta dans la fontaine et commanda aux Hébreux d'ôter l'eau de dessus, les assurant que au-dessous ils y trouveraient une eau potable, ce qui arriva. On ne saurait dire si l'historien juif a inventé ces détails ou s'il les a empruntés à quelque tradition populaire. Il ne détermine pas du reste quel était le bois employé. Les Pères de l'Église, sans examiner pour la plupart si la propriété de ce bois était naturelle ou non, et sans rechercher sa nature, se bornent à signaler le type figuratif du bois de la Croix. Cf. Cornelius a Lapide, *Comment. in Exod.,* Naples, 1854, t. I, p. 371. Cependant S. Augustin, *Quæst. in Heptat.,* t. XXXIV, col. 615, avec raison ne se prononce pas sur le caractère naturel ou surnaturel de la propriété curative du bois. Le Pseudo-Augustin, *De mirab. S. Script., Patr. lat.,* t. XXXV, col. 2167, nie que la propriété en question fût naturelle. Les exégètes modernes se divisent, quoique la majeure partie d'entre eux retient qu'il s'agit d'une propriété naturelle. — Elle est surnaturelle d'après R. Salomon, Abulensis, Glassius, Léon de Laborde, *Commentaire géographique de l'Exode,* in-f°, Paris, 1841, p. 84, et autres. — Elle est naturelle, d'après Nicolas de Lyre, Ménochius, Tirinus, Valois, Cajetan, Estius, et les modernes généralement. L'Ecclésiastique, XXXVIII, 4-5, semble confirmer cette opinion. Cf. Cornelius a Lapide, *Comment. in Pentateuch.,* Anvers, 1697, p. 457; J. de la Haye, *Biblia Maxima,* Paris, 1660, t. II, p. 125; dom Calmet, *Comment. in S. Script.,* Lucques, 1730, t. I, p. 455.

La même variété d'opinions existe parmi ceux qui ont essayé de trouver la plante ou l'arbuste correspondant à l'*'êṣ* de l'Exode. Selon R. Salomon et Abulensis, c'est l'*adelpha,* une plante très amère; pour Glassius, c'est un poison. D'après Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* édit. Migne, 1845-1846, t. III, col. 332, les Orientaux l'appellent *alnah.* Parmi les explorateurs modernes, depuis Burckhardt, *Travels in Syria,* 1822, p. 473, on a parlé beaucoup d'une plante appelée *gharkad* ou *ghûrkûd,* le *peganum retusum* de Forskal, *Flora Ægyptiaco-arabica,* in-4°,



212. — Le *Aïn-Haouarah.*

Copenhague, 1775, p. LXVI : c'est un petit arbuste épineux qui est commun près des sources, et produit en été une baie rouge, douce au goût. Cf. aussi R. L. Desfontaines, *Flora Atlantica,* 2 in-4°, Paris, 1778, t. I, p. 372. Mais H. S. Palmer, *Sinai,* p. 40, dit que la baie en question n'a aucune propriété pareille, et n'a jamais été supposée la posséder par les Arabes. Burckhardt reconnaît lui-même que les Arabes ne possèdent aucun moyen d'adoucir l'eau saumâtre. *Travels in Syria,* 1822, p. 473. Partagent la même opinion : Murray, *Handbook for travellers in Egypt,* 1880, IIe part., p. 342 ; Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* p. 116-118. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. II, p. 453-455. Cependant Lottin de Laval, *Voyage dans a péninsule arabique,* p. 215, prétend que les Arabes connaissent un moyen de corriger l'âcreté des eaux ; ils emploient l'arbuste nommé *lassaf,* qui a quelque ressemblance avec le houx commun ; et aussi des rameaux du câprier. Pour obtenir le même effet, Ferdinand de Lesseps dit que les Arabes se servent d'une espèce d'épine-vinette. *Conférence de M. Ferdinand de Lesseps à Nantes sur le canal maritime de Suez, cercle des Beaux-Arts, 8 décembre 1866,* in-12, Paris, 1867, p. 12. Il n'est pas improbable que ces deux explorateurs aient été mal informés par les Arabes, toujours extrêmement complaisants avec les étrangers ; mais quand même on serait sûr qu'ils possèdent vraiment un moyen pareil, comment affirmer que c'est de celui-là que Moïse s'est servi? A. MOLINI.

MAR ABA, patriarche nestorien de 536 à 552, né à Ḥalé, près du Tigre, dans le pays de Radan, mort à Séleucie-Ctésiphon. D'après sa biographie publiée par le P. Bedjan, le patriarche Mar Aba Ier appartenait d'abord à la religion de Zoroastre. C'était un homme instruit et puissant qui tourmentait les chrétiens. Converti à la suite d'un prodige, il fut baptisé dans le village d'Akad, s'adonna à l'étude des Saintes Écritures dans l'école de Nisibe, y apprit le psautier en quelques jours et fut chargé enfin d'enseigner au pays d'Arzoun. Plus tard il voulut visiter les saints lieux ; il s'arrêta à Édesse où il apprit le grec, il alla ensuite à Alexandrie où il expliqua en grec les Saints Livres ; il visita la Thébaïde, Athènes et Constantinople. De retour à Nisibe, il voulut se retirer au désert, pour y fuir la vue des discordes de l'Église nestorienne, dotée alors de deux patriarches ennemis. Les évêques l'obligèrent à enseigner à Nisibe, puis le choisirent pour patriarche, l'an 536, d'après Amr et Barhébræus, ou l'an 539, d'après Élie. Cf. Braun, p. 93. Il pacifia l'Église nestorienne. Plus tard, revenu à Séleucie-Ctésiphon, il passait sa journée, jusqu'à la quatrième heure, à interpréter les Saints Livres et ensuite à rendre la justice entre fidèles et fidèles ou entre fidèles et païens, puis, durant la nuit, il écrivait aux divers diocèses. Les Mages, jaloux de ses succès, l'accusèrent auprès du roi de Perse d'être l'ami des Romains, de convertir des Mages à sa religion, d'empêcher les chrétiens de manger certaines viandes et de plaider devant les Mages et de leur défendre d'épouser la femme de leur père, leur bru ou leur tante. Après de longues discussions, Mar Aba fut exilé en Adorbigan, dans un village nommé Sereṣ de Magouṣé, où était l'école centrale des Mages. Il y resta sept ans (542-549), après quoi, menacé de mort par les Mages qui avaient envoyé un émissaire pour le tuer secrètement, il s'enfuit à Séleucie-Ctésiphon et demanda au roi de le juger et de le faire mourir au grand jour s'il le méritait. Le roi lui fut favorable, mais les Mages le persécutèrent toujours et il passa les trois dernières années de sa vie (549-552) tantôt libre et tantôt prisonnier et chargé de chaînes.

On voit par sa biographie que la Sainte Écriture fut l'étude de prédilection de Mar Aba. Amr écrit aussi : « Mar Aba interpréta l'Ancien et le Nouveau Testament ; » de plus Ebedjésus, dans son catalogue, lui attribue une version de l'Ancien Testament faite du grec en syriaque et des commentaires sur plusieurs livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous ne savons pas s'il s'agit d'une version proprement dite du grec en syriaque ou seulement de la revision d'une version préexistante, car on ne la trouve citée par aucun des docteurs de l'Église nestorienne ; il est donc possible que l'œuvre de traduction de Mar Aba ait été orale et qu'Ebedjésus se soit trompé en la supposant écrite. Il n'en est pas de même pour les commentaires, qui furent certainement écrits. Ses canons sur les Psaumes sont encore conservés dans les bibliothèques de Jérusalem, de Londres et de Munich. — Mar Aba écrivit encore des lettres synodales, des canons, des lois ecclésiastiques et une traduction de la liturgie de Nestorius. — Voir sa biographie dans Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques,* Paris, 1895, p. 206-274, texte syriaque résumé en allemand par Braun, *Das Buch der Synhados,* Stuttgart, 1900, p. 93-97. Une biographie plus courte nous est donnée dans *Maris, Amri* (*Amr*) *et Slibæ de patriarchis nestorianorum commentaria* ed. et latine vertit Henricus Gismondi, Rome, 1896 et 1897, p. 39-41 du texte et p. 23-24 de la traduction. Cf. Bar Hébræus, *Chron. eccl.*, édit. Abbeloos et Lamy, Louvain, 1872-1877, t. II, col. 89-95 ; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 67, 83, 218-219. Ses œuvres canoniques ont été traduites en allemand par Braun, *loc. cit.,* puis publiées et traduites en français par J.-B. Chabot, dans *Notices et extraits des mss.,* t. XXXVII. Voir aussi dans le *Canoniste contemporain,* 1900, p. 20-27, la traduction par F. Nau de l'ordonnance relative aux empêchements de mariage. F. NAU.

MARAÏ (hébreu : *Mahărai ;* Septante : Μεηρά), de la famille de Zaraï, de la tribu de Juda, originaire de Nétupha, chef de la dixième division de l'armée de David, comprenant vingt-quatre mille hommes et chargée du service pendant le dixième mois de l'année. I Par., XXVII, 13. C'était un des vaillants soldats de David. II Reg., XXIII, 28 ; I Par., XI, 30. Dans ces deux derniers passages, la Vulgate écrit plus correctement son nom Maharaï. Voir MAHARAÏ, col. 577.

MARAÏA (hébreu : *Merâyâh ;* Septante : 'Αμαρία), chef de la famille sacerdotal de Saraïa, du temps du grand-prêtre Joacim, contemporain de Néhémie. Voir JOACIM 1, t. III, col. 1550.

MARAIOTH (hébreu : *Merayôṭ ;* Septante : Μαρεώθ), nom de deux prêtres.

1. MARAÏOTH, prêtre, descendant d'Éléazar, fils d'Aaron, un des ancêtres d'Esdras. I Esd., VII, 3. La Vulgate écrit ailleurs son nom Méraioth. Voir MÉRAIOTH 1.

2. MARAIOTH, chef d'une famille sacerdotale qui, du temps du grand-prêtre Joacim, contemporain de Néhémie, était représentée par Helci. II Esd., XII, 15.

MARANATHA (μαρὰν ἀθά), mots araméens qu'on lit dans saint Paul, I Cor., XVI, 22 : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur qu'il soit anathème. *Maranatha.* »

1° *Interprétation des modernes.* — Les modernes ont donné de ces mots des explications et des traductions diverses. Tout le monde y reconnaît deux mots araméens, mais on les divise d'une manière différente. La plupart lisent מָרַן אֲתָה, *Maran 'ăṭâh,* et traduisent : « Le Seigneur vient, » ou « viendra ». Wilke, *Clavis Novi Testamenti,* 3e édit. Grimm, 1888, p. 271. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch,* in-8°, Leipzig, 1894, p. 120, 297, coupe ainsi *Maranatha :* מָרָנָא תָא,

mâranâ' ţâ' et le traduit : « Notre Seigneur, viens. » Cf. Apoc., XXII, 20. Bickell. dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* t. VIII, 1884, p. 403, l'avait précédé dans cette voie. Th. Nöldeke a approuvé cette explication, dans le *Göttingische gelehrte Anzeigen,* 31 décembre 1884, p. 1023. Aug. Klostermannn, *Probleme in Aposteltexte neu erörtert,* in-8°, Gotha, 1883, p. 220-246, a imaginé une explication nouvelle de *Maranatha.* D'après lui, c'est la formule dont se servaient les chrétiens en se donnant le baiser fraternel : *atha* veut dire « signe » et la formule : « Le Seigneur est le signe. » Kautzsch, *Grammatik,* p. 174, observe avec raison que, si tel était le sens, il serait bien étrange que toute l'ancienne tradition ecclésiastique se fût trompée à ce sujet. Sur l'analyse de ce mot, voir aussi C. Siegfried, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1885, p. 127; R. Duval, dans la *Revue des études juives,* t. IX, p. 143.

2° *Interprétation des Pères.* — Cette façon de traduire *Maranatha* n'est pas conforme à l'explication qu'en ont donnée la plupart des Pères et en particulier les Pères grecs qui vivaient en Syrie où l'araméen était encore parlé de leur temps, et qui par conséquent connaissaient mieux encore que les savants de nos jours le véritable sens de cette locution. Ils expliquent *Maranatha* par « le Seigneur est venu », au passé, et non pas au présent ou au futur. « Que signifie *Maranatha?* » demande saint Jean Chrysostome, *Hom. XLIV in I Cor.,* 3, t. LXI, col. 377. Et il répond : « Notre Seigneur est venu (ἦλθε). » Théodoret de Cyr, expliquant ce mot, *In I Cor.,* XVI, 21, t. LXXXII, col. 373, s'exprime en ces termes : « *Maranatha.* Ce mot n'est pas hébreu, comme quelques-uns l'ont pensé, mais syriaque. Il s'interprète ainsi : « Le Seigneur est venu (ἦλθε). » Saint Jean Damascène donne la même explication : « Le Seigneur est venu (ἦλθεν). » *In I Cor.,* XVI, 22, t. XCV, col. 705. Théophylacte; de même, *In I Cor.,* XVI, 22, t. CXXIV, col. 793, ainsi que Suidas, *Lexicon,* édit. Bernhardy, 1853, t. II, col. 693. — Le témoignage des Pères latins a moins d'importance que celui des Pères grecs orientaux, parce que leur opinion ne peut être qu'un écho de celle des premiers, mais il atteste néanmoins ce que croyaient les docteurs qui les ont renseignés. Or, les plus savants des Latins s'expriment comme les Pères grecs. « *Maranatha,* dit saint Jérôme, *In I Cor.,* XVI, t. XXX, col. 772, est plutôt syriaque qu'hébreu. Il signifie : « Notre-Seigneur est venu (*Dominus noster venit*). » Cf. aussi *Patr. lat.,* t. LXXXII, col. 745, dans S. Isidore de Séville, *App. IX, ad l. VI,* cap. I, 9, 2. L'Ambrosiaster, *In I Cor.,* XVI, 22, t. XVII, col. 276, dit : « *Anathema maranatha,* ce qui s'interprète : Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur Jésus qui est venu, qu'il soit retranché. *Maranatha* signifie, en effet : Le Seigneur est venu. Cela (est écrit) à cause des Juifs qui disaient que Jésus n'était pas venu (*non venisse*); ils sont donc anathèmes par le Seigneur qui est venu. » Le mot *venit* est amphibologique en latin et on lui a souvent donné dans *Dominus venit* le sens du présent, tandis qu'il faut lui donner celui du passé; les explications de l'Ambrosiaster en sont la preuve.

La vraie signification de *Maranatha* fut cependant peu à peu oubliée et l'on ne doit pas trop s'en étonner. *Maranatha,* étant une locution d'une langue étrangère, devait être mal comprise, surtout au moyen âge, par des gens qui ignoraient complètement l'araméen. Comme elle était jointe au mot *anathema,* on lui donna, de même qu'à ce dernier, un sens imprécatif. On lit dans le troisième concile de Tolède (en 589) : *Cui hæc fides non placet aut non placuerit, sit anathema, Maran atha in adventu Domini Nostri Jesu Christi.* Voir *Concil. Tolet. III, fidei confessio,* XVIII, *Patr. lat.,* t. LXXXIV, col. 348. Dans les chartes et les testaments du moyen âge, cette formule d'imprécation est assez commune. Voir du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ Latinitatis,* édit. Henschel, t. IV, Paris, 1845, p. 270. L'explication d'*Anathema maranatha* par *perditio in adventu Domini,* qui se lit dans quelques chartes citées par du Cange, se trouve déjà dans saint Eucher, de Lyon († 450), *Instruct.,* II, 2, t. L, col. 815. Cf. aussi Potamius, *Epist. ad Athanas., Patr. lat.,* t. VIII, col. 1417, *Proditio in adventum Domini,* dans *Append. IX ad. l. VI,* 19. *Etymolog.* de S. Isidore de Séville, *Patr. lat.,* t. LXXXII, col. 745.

3° *Véritable signification de Maranatha.* — L'interprétation des Pères grecs et des anciens Pères latins est la plus exacte. Frd. Field, *Otium Norvicense,* 3 in-4°, Oxford, 1864-1881, t. III, p. 110, dit avec raison que מָרַן אֲתָא doit se traduire, non pas « Notre-Seigneur vient », mais « Notre-Seigneur est venu ». Le verbe *'ătâ'* est employé dans la traduction syriaque pour ἦλθε, Judæ, 14, ou pour ἥκει. Luc., XV, 27; I Joa., V, 20. Cette traduction est confirmée non seulement par la traduction de Théodoret et des autres Pères dont on a vu plus haut le témoignage, mais aussi par plusieurs scholiastes qui portent : Ὁ Κύριος ἦλθεν ou καραγέγονεν. Voir les passages de ces scholiastes, dans Hesychius, *Lexicon,* édit. J. Alberti, in-f°, 1766, t. II, col. 539, note 1; C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce,* editio octava major, t. II, 1872, p. 568. « Dans le fait, dit à ce sujet Kautzsch, *Grammatik,* p. 174, on doit avouer que la raison principale pour laquelle on traduit [*atha*] par le présent, dans le sens du futur, raison sur laquelle je m'étais appuyé moi-même [plus haut, dans le même ouvrage, p. 12], c'est que, d'après le contexte, il doit être question de la venue du Seigneur et de la parousie; or cette explication peut bien s'appuyer sur un préjugé exégétique. Il est donc possible que Chrysostome, Jérôme, Théodoret, Théophylacte, Érasme et d'autres eussent raison, quand, malgré l'entraînement du contexte, ils traduisaient par le passé. » L'interprétation patristique est non seulement soutenable, mais elle est la plus probable. On peut remarquer qu'elle semble confirmée par la *Doctrine des douze Apôtres,* X, 6, édit. Harnack, Leipzig, 1884, p. 35-36, où on lit à la fin de la prière après la communion : Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἐστί, μετανοείτω· μαραν ἀθά· ἀμήν. « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne; si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence. *Maranatha.* Ainsi soit-il. » Ces mots, dans l'action de grâces après l'Eucharistie, s'expliquent naturellement en les rendant par « Notre-Seigneur est venu »; ils n'ont pas de sens en les traduisant : « Notre-Seigneur viendra; » cette formule de prière (Kautzsch, *Grammatik,* p. 174) est une sorte de remerciement adressé au Sauveur pour lui rendre grâces de sa venue au milieu des hommes. F. VIGOUROUX.

MARBRE (hébreu : *šayiš* et *šêš,* analogue à l'assyrien *šaššu,* le marbre blanc; Septante : μάρμαρον; Vulgate : *marmor*), calcaire cristallisé sous la double influence de la pression et de la chaleur, et présentant après polissage une surface brillante et souvent veinée de différentes couleurs. Le marbre se rencontre aux endroits où des couches calcaires ont été comprimées latéralement par l'effet des mouvements orogéniques du sol. Le marbre blanc de l'île de Paros, dans l'Archipel, était célèbre dans l'antiquité. Par deux fois, I Par., XXIX, 2; Esth., I, 6, les versions traduisent les noms hébreux du marbre par παρίος, *marmor Parium,* et παρίνος λίθος, *parius lapis,* bien qu'il s'agisse d'un marbre de tout autre provenance. Le marbre était employé dans les constructions de luxe. David en avait rassemblé pour servir à édifier certaines parties du Temple. I Par., XXIX, 2. On en faisait des colonnes. Les jambes de l'Épouse sont comparées à des colonnes de marbre. Cant., V, 15. Le marbre fournissait de magnifiques dallages, tels que celui du palais d'Assuérus. Esth., I, 6. Comme il est éminemment propre à la sculpture, on en

fabriquait toutes sortes d'objets de prix et de statuettes. Apoc., XVIII, 12. On ne signale en Palestine aucune exploitation de marbre, ni ancienne, ni moderne. Les dépôts calcaires y avoisinent pourtant les soulèvements volcaniques. Il ne serait pas impossible qu'on eût parfois traité comme marbre certains calcaires à structure cristalline, tels que ceux qu'on rencontre au sud d'Hébron. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 19. Par contre, des marbres se trouvent dans le Liban. Voir col. 231. — La Vulgate traduit par *marmor* des termes hébreux qui désignent des pierres à graver, Exod., XXXI, 5, ou simplement des pierres de construction en général ou d'ornementation. II Par., II, 14; III, 6. H. LESÊTRE.

1. MARC (SAINT) (grec : Μάρκος, Μᾶρκος; Vulgate : *Marcus*), auteur du deuxième Évangile (fig. 213). — 1° *Son identification avec Jean Marc.* — La biographie



213. — Saint Marc l'évangéliste.
D'après Cahier, *Caractéristiques des saints*, t. I, p. 395.

du second évangéliste dépend de l'opinion que l'on admet sur son identité ou sa non-identité avec le personnage que les Actes des Apôtres nomment tantôt simplement Jean, XIII, 5, 13, tantôt Jean, surnommé Marc, XII, 12, 25; XV, 37, tantôt Marc tout court, XV, 39. Avec Baronius, Tillemont et Cotelier, des exégètes modernes ont distingué l'évangéliste Marc, disciple de saint Pierre, de Jean Marc, disciple de saint Paul. Patrizi, *De Evangeliis*, l. I, c. II, q. I, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 33-36; *Comment. in Marcum*, Rome, 1862, p. 233-244; Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.*, Vienne, 1867, p. 274-275; T. Lamy, *Introductio*, 5e édit., Louvain, 1893, t. II, p. 225; Drach, *Épîtres de saint Paul*, 2e édit., Paris, 1896, p. 503. Mais la plupart des critiques avec toute l'antiquité, qui n'a connu qu'un seul Marc, voir Victor d'Antioche, dans Cramer, *Catenæ in Ev. S. Matthæi et S. Marci*, Oxford, 1840, p. 263, admettent l'identité de l'évangéliste avec Jean Marc, associé au ministère de Paul et de Barnabé. Nous adopterons ce dernier sentiment, non sans en reconnaître les difficultés. Voir t. III, col. 1166-1167. Jean était donc le nom hébreu, voir t. III, col. 1153, du second évangéliste, et Marc, son surnom romain, devenu plus tard dans les milieux grecs son *cognomen*. Le nom de Jean lui avait été donné par ses parents à la circoncision et était employé à Jérusalem. Le surnom de Marc lui a été appliqué plus tard, soit pour le distinguer d'autres Jean, soit plutôt en raison de l'usage répandu alors chez les Juifs d'ajouter à leur nom hébreu un nom grec ou latin. L'auteur des Actes mentionne d'abord ses deux noms, XII, 15, 25, puis successivement l'un ou l'autre des deux suivant les habitudes des lieux, pour bien marquer l'identité. Dans les Épitres, le surnom est employé seul.

2° *Marc d'après les Actes des Apôtres.* — Sa mère se nommait Marie et possédait à Jérusalem une maison, dans laquelle les disciples étaient réunis de nuit, lorsque saint Pierre, en 42 ou 44, sortit de prison. Act., XII, 12. L'apôtre s'y rendit directement comme au lieu ordinaire des assemblées. On en a conclu que cette maison était vaste, que la famille était opulente, et que le père de Marc, nommé Aristobule dans les apocryphes, était mort, puisque Marie est nommée comme maîtresse de la maison. On a parfois voulu faire de cette maison le Cénacle, et aujourd'hui cette opinion a des tenants, surtout en Allemagne. Voir t. II, col. 400. Paul et Barnabé qui, au temps de la famine survenue en 46, étaient revenus à Jérusalem apporter aux fidèles les aumônes de leurs frères, emmenèrent avec eux Jean Marc, lorsqu'ils retournèrent à Antioche. Act., XII, 25. Comme Marc n'est pas nommé avec les prophètes et les docteurs de l'Église d'Antioche, Act., XIII, 1, on en a conclu qu'il n'était pas alors employé au ministère de la prédication. D'ailleurs, Paul et Barnabé, dans leurs prédications en Séleucie et en Chypre, avaient Jean comme ὑπηρέτης, c'est-à-dire, si on ne considère que la simple signification du mot, comme serviteur, chargé spécialement du service matériel, mais si on rattache cette expression à la phrase précédente, dans laquelle les apôtres sont dits prédicateurs de la parole de Dieu, Jean aurait été leur collaborateur dans ce ministère et ὑπηρέτης λόγου. Act., XIII, 5; cf. Luc., I, 2. Quand ils passèrent à Pergé en Pamphylie, Jean se sépara d'eux et retourna à Jérusalem chez sa mère. Act., XIII, 13. On ignore les motifs de cette séparation. Était-ce pour ne pas suivre ses compagnons dans des contrées inhospitalières? Était-ce par dissentiment réel au sujet de l'admission des gentils dans l'Église? On ne sait au juste et on est réduit à des conjectures. Toutefois, quand plus tard, au début de la seconde mission apostolique de Paul et de Barnabé, celui-ci accueillit Jean Marc qui les avait rejoints à Antioche et qui était décidé à les suivre désormais partout, Paul refusa catégoriquement le concours de celui qui les avait quittés dès la Pamphylie et qui n'était point allé à l'œuvre avec eux. L'apôtre le tenait donc pour pusillanime. Cf. Fouard, *Saint Paul, ses missions*, Paris, 1892, p. 28-29, 100-102. Il y eut à ce sujet un violent désaccord, παροξυσμός, entre Paul et Barnabé, au point qu'ils se séparèrent et allèrent chacun de leur côté. Barnabé prit Marc avec lui et partit pour Chypre. Act., XV, 37-39. Cf. t. I, col. 1463. Dès lors, les Actes se taisent sur le compte de Marc.

3° *Marc d'après les Épitres.* — Marc reparaît plus tard auprès de saint Paul. Dans l'Épître aux Colossiens, écrite en 61 ou 62, au début de la captivité de l'apôtre à Rome, voir t. II, col. 869, Marc est nommé avec les autres compagnons de saint Paul et ses coadjuteurs qui étaient de la circoncision. Col., IV, 10, 11. Paul, ỷ. 10, salue de sa part les Colossiens, ainsi que Philémon. Philem., 24. Marc était donc avec l'apôtre à Rome. Celui-ci oubliant la séparation antérieure, lui avait fait bon accueil et il le recommandait chaudement aux Colossiens : « S'il va chez vous, recevez-le bien. » Dans ce passage, saint Paul indique incidemment l'origine juive de Marc et confirme ainsi les renseignements des Actes sur Jean Marc. Il ajoute un détail nouveau et nous apprend que

Marc était ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, « le cousin germain ou le neveu de Barnabé. » Voir t. I, col. 1462, 1463. Marc serait-il, comme son parent, de la tribu de Lévi? Cette parenté nous explique l'attachement que Barnabé avait témoigné à Jean Marc. Plus tard encore, à la fin de sa carrière, durant sa seconde captivité à Rome, saint Paul écrivait à Timothée, qui était à Éphèse, de venir le voir et d'amener Marc avec lui : « Il m'est très utile pour l'œuvre du ministère. » II Tim., IV, 11. Si le désir de Paul s'est réalisé, Marc a pu se trouver à Rome à l'époque de la mort de son compagnon d'apostolat.

D'autre part, saint Pierre, dans sa lettre aux chrétiens du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie, écrite de Babylone, c'est-à-dire de Rome selon l'interprétation la plus commune, voir t. I, col. 1357, 1358, salue ses correspondants au nom de Marc, qu'il appelle son fils. I Pet., V, 13. Cette dernière désignation signifie vraisemblablement la filiation spirituelle par le baptême. Saint Pierre, qui fréquentait la maison de Marie, aurait alors converti et baptisé Jean Marc. Cf. S. Jérôme, *In Isa.*, LXV, 24, t. XXIV, col. 650. Il résulte aussi de ce passage que Marc fut le compagnon de Pierre dans la ville de Rome. Quant à la date de ce séjour commun à la ville éternelle, les critiques sont en désaccord. Quelques-uns pensent que Marc accompagnait saint Pierre dans son premier voyage à Rome sous le règne de Claude, en 42. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 56-57. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la vérité de ce premier voyage, il semble plus probable de rapporter le séjour de Pierre et de Marc à une date postérieure, puisqu'il est mentionné dans la première Épître. Or, celle-ci n'est pas antérieure à l'an 60 et on la fait contemporaine de la persécution de Néron. Ce serait donc plutôt à cette époque que Marc était à Rome avec Pierre. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Tubingue, 1881, p. 7. De la salutation faite par saint Pierre à ses lecteurs au nom de Marc, il est permis de conclure que Marc était connu d'eux. Quand était-il allé dans ces contrées? Saint Denys d'Alexandrie, cité par Eusèbe, *H. E.*, l. VII, c. XXV, t. XX, col. 701, ne voulait pas attribuer l'Apocalypse à Jean Marc, parce que celui-ci n'était pas allé en Asie avec Paul et Barnabé.

4° *Marc d'après la tradition.* — 1. Du reste, la tradition ecclésiastique confirme les relations de Marc avec saint Pierre et elle caractérise ces relations en disant que Marc a été ἑρμηνευτὴς Πέτρου. C'est l'expression de Papias rapportée par Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300. Elle a été interprétée de différentes manières. Les uns lui ont donné le sens de truchement, comme si saint Marc traduisait en grec ou en latin les prédications que saint Pierre ne pouvait faire qu'en araméen. Mais le prince des apôtres savait le grec suffisamment pour s'exprimer et se faire comprendre en cette langue. Les autres ont pris ce terme dans sa signification de secrétaire, de sorte que saint Marc aurait été chargé d'écrire les lettres de saint Pierre. Mais plus généralement on l'a entendu dans le sens que Marc a rédigé son Évangile d'après les prédications de saint Pierre. Voir MARC (ÉVANGILE DE SAINT). Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 48-49.

2. Si l'ancienne tradition a reconnu en saint Marc le disciple successif des apôtres Pierre et Paul, elle a déclaré par la plume de Papias, consignant par écrit le témoignage du prêtre Jean, que Marc n'a pas vu le Seigneur et n'a pas entendu ses discours. Eusèbe, *loc. cit.* L'auteur du *Dialogue d'Adamantius*, c. V (voir W. H. van de Sande Bakhuysen, *Der Dialog. des Adamantius*, Leipzig, 1901, p. 8); Eusèbe lui-même, *Demonst. evang.*, l. III, 5, t. XXII, col. 197; saint Jérôme, *In Matth.*, præf., t. XXVI, col. 18; saint Augustin, *De consensu Evangelist.*, I, I, 2, t. XXXIV, col. 1043; *Cont. Faust.*, XVII, 3, t. XLII, col. 341, ont répété la même chose. Une tradition postérieure et sans fondement historique a fait de saint Marc un des soixante-douze disciples. L'auteur du *Dialogue d'Adamantius, ibid.*, p. 10; S. Épiphane, *Hær.* XX, 4, t. XLI, col. 280. L'évêque de Salamine, *Hær.* LI, 6, col. 900, disait encore qu'après s'être attaché de bonne heure à Jésus, Marc fut un des disciples qui l'abandonnèrent, après le discours sur la promesse de l'eucharistie. Joa., VI, 66. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 201, a interprété les premiers mots du canon de Muratori : *Quibus tamen interfuit et ita posuit*, comme s'il y avait : *Aliquibus interfuit*, dans le sens que Marc avait assisté à quelques-uns des événements de la vie de Jésus qu'il racontait dans son Évangile, bien qu'il n'ait pas été un disciple du Sauveur. Toutefois il n'y a pas de raison de penser que Marc était « cet autre disciple », qui introduisit Pierre chez Caïphe. Joa., XVIII, 15. D'autre part, le moine Alexandre, dont le témoignage est cité, *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 440, a prétendu que Marc était l'homme, portant une cruche, qui mena Pierre et Jean au cénacle, la maison de sa mère. Marc., XIV, 13. Avec plus de vraisemblance, beaucoup de critiques modernes pensent, en raison de la manière dont l'incident est rapporté par lui seul, que Marc était lui-même ce jeune homme qui, à Gethsémani, laissa aux mains des soldats le linceul dont il était couvert et s'enfuit nu. Marc., XIV, 51-52. Belser, *Einleitung in das N. T.*, p. 69, estime même que Marc dans cet accoutrement avait suivi Jésus depuis le Cénacle qui était la maison de sa mère. Les partisans de ce sentiment le concilient avec l'ancienne tradition en disant que Marc n'aurait vu Jésus que dans cette circonstance et occasionnellement. Cf. Zahn, *Die Dormitio Sanctæ Virginis und das Haus des Johannes Marcus*, dans la *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1899, t. X, fasc. 5.

3. Un autre détail traditionnel concernerait l'origine lévitique de Marc. L'auteur des *Philosophumena*, VII, 30, t. VI, col. 3334, désigne Marc par cette épithète singulière, « l'homme au doigt coupé, » κολοβοδάκτυλος. Cette expression est expliquée par divers documents de peu d'autorité. Un vieil argument, reproduit dans beaucoup de manuscrits de la Vulgate, rapporte que Marc, qui était de race lévitique, exerçait les fonctions de son ordre en Israël, mais que, après sa conversion à la foi catholique, il se coupa, dit-on, le pouce afin de se rendre incapable de remplir les actes du sacerdoce hébraïque. Corssen, *Monarchianische Prologue*, dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1896, t. XV, fasc. 1, p. 9-10; Tischendorf, *Codex Amiatinus*, Leipzig, 1854, p. 59; Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1891, t. I, fasc. 2, p. 171-173. Le même détail est fourni par un manuscrit arabe, décrit par Fleischer, dans *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, Leipzig, 1854, t. VIII, p. 566. Cependant une autre explication de cette épithète est donnée dans une préface copiée dans le manuscrit *Toletanus* de la Vulgate : *Marcus qui et colobodactilus est nominatus ideo quod a cetera corporis proceritatem digitos minores habuisset.* Wordsworth et White, *loc. cit.*, p. 171. Cf. E. Nestle, *Marcus colobodactilus*, dans la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. IV, p. 347.

4. Une dernière donnée fournie par la tradition ecclésiastique sur saint Marc fait du second évangéliste le fondateur de l'église d'Alexandrie. Le fait est attesté par de nombreux témoignages de nature diverse et d'origine relativement récente. Eusèbe, *H. E.*, II, 16, t. XX, col. 173. Cf. Le Quien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, t. II, p. 334; *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 1*-6*. Mais il est malaisé de fixer la date de cet événement. Eusèbe, *Chronic.*, t. XIX, col. 539, rapporte le fait aux premières années de Claude (42 ou 43). Cf. S. Jérôme, *Chronic.*, t. XXVII, col. 579. Il est bien diffi-

cile d'accepter cette date, puisque alors Jean Marc accompagnait Paul et Barnabé. Eusèbe, *H. E.*, II, 24, t. XX, col. 205, dit qu'à la huitième année du règne de Néron, en 62, Arien succéda à Marc sur le siège d'Alexandrie. S. Jérôme, *De viris illust.*, 8, t. XXIII, col. 623, en a conclu, vraisemblablement à tort, que saint Marc était mort cette année-là. Il faut remarquer qu'Eusèbe ne le dit pas, et beaucoup de critiques pensent que saint Marc aurait quitté alors la ville d'Alexandrie pour aller ailleurs, à Rome, où il se joignit à saint Paul, et y revenir plus tard, selon quelques-uns. Les Actes apocryphes de saint Barnabé, soi disant rédigés par lui-même, font aller Marc à Alexandrie après la mort de son parent dans l'île de Chypre. Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1903, t. II, p. 301; *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 429. Les Actes apocryphes de saint Marc disent la même chose et ils ajoutent que l'évêque d'Alexandrie fut mis à mort par les païens et enseveli dans un village voisin. *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1858, t. II, col. 473-476; Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten*, t. II, fasc. 2, p. 344-346. Cf. Siméon Métaphraste, *Martyrium S. Marci apostoli*, n. 1, 9, t. CXV, col. 164, 169; le moine Alexandre, *Laudatio S. Barnabæ*, dans *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 440. C'est de là que des marchands vénitiens rapportèrent ses reliques en 828. Saint Marc fut dès lors le patron de Venise. L'Église latine l'honore comme martyr le 25 avril. L'Église grecque fait sa fête le même jour, mais célèbre celle de Jean Marc le 27 septembre. Le lion est, dans la littérature et l'art chrétien, le symbole du second évangéliste (fig. 214). Des écrivains récents



214. — Le lion, symbole de saint Marc.
D'après A. Roberston, *The Bible of St. Mark. St. Mark's Church, Venice*, in-12, Londres, 1898, frontispice.

ont prétendu que saint Marc a été le fondateur de l'église d'Aquilée; mais il est vraisemblable que ce sentiment n'a été adopté que pour expliquer l'origine du patriarcat de cette ville. Voir *Acta sanctorum*, aprilis t. III, p. 347-361; junii t. VII, p. 6*-8*; septembris t. VII, p. 354-364; A. M. Molini, *De vita et lipsaniis S. Marci evangelistæ libri II*, Rome, 1864. E. MANGENOT.

2. MARC (ÉVANGILE DE SAINT). — I. AUTHENTICITÉ. — L'authenticité du deuxième Évangile ne peut être sérieusement contestée, car elle repose sur les preuves les plus anciennes et les plus solides.

1° *Traces de l'existence et de la connaissance du second Évangile à la fin du Ier siècle et au cours du IIe.* — On ne trouve dans l'écrit lui-même aucun témoignage explicite sur l'auteur qui n'y est pas nommé. Les titres grecs et latins : Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον, *Evangelium secundum Marcum*, qui sont en tête des manuscrits et des éditions, ne sont pas originaux et ne datent que du IIe siècle. Voir t. II, col. 2060.

On a remarqué dans l'Épître aux Hébreux, à peu près contemporaine de l'Évangile de Marc, voir t. III, col. 523, surtout dans son introduction, I, 1-II, 4, « une série de détails matériels et formels qui trahissent d'une manière surprenante l'influence des derniers versets de Marc, XVI. » Il y a des pensées communes, notamment celles qui forment le fond de toute l'épître : que Jésus est le Fils de Dieu fait homme et qu'il est maintenant assis à la droite de son Père céleste. Heb., I, 1-4. Elles sont exprimées au début et à la fin du second Évangile. Marc., I, 1; XVI, 19. Pour les deux écrivains, Heb., II, 3; Marc., I, 1; XVI, 20, Jésus a commencé la prédication de l'Évangile et les apôtres l'ont continuée et complétée. Cette prédication est confirmée de la part de Dieu par des miracles nombreux et variés. Heb., II, 4; Marc., XVI, 16-20. Il y a aussi des ressemblances de forme et de langage. En exprimant l'idée que Jésus est assis à la droite du Père, l'auteur de l'épître emploie trois fois, I, 3; VIII, 1; X, 12, l'aoriste ἐκάθισεν qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament que dans Marc, XVI, 19. Il emploie encore le mot ἐβεβαιώθη, II, 3, comme Marc, XVI, 20, et il appelle Jésus le Seigneur tout court en ce seul endroit, comme Marc le fait exclusivement, XVI, 19, 20. Enfin, la conclusion de l'Évangile, XVI, 20, et Heb., II, 4, expriment une pensée identique par une construction identique. Toutes ces coïncidences ne sont pas fortuites et elles ne s'expliquent complètement que par un emprunt ou une imitation de l'auteur de l'épître à l'Évangile de Marc. Cf. P. Van Kasteren, *L'épilogue canonique du second Évangile*, dans la *Revue biblique*, 1902, t. XI, p. 246-249.

Dans les œuvres des plus anciens écrivains ecclésiastiques on trouve des citations implicites ou expresses du second Évangile, qui était en usage même chez les premiers hérétiques. Un indice, obscur il est vrai, se rencontre dans saint Clément de Rome, *I Cor.*, XV, 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 118, qui rapporte des paroles d'Isaïe, XXIX, 13, telles qu'elles sont citées Marc., VII, 6. L'Épître de Barnabé, XII, 11, Funk, *op. cit.*, p. 78, fait allusion à un mot de Marc, XII, 37. Au début de la Διδαχή, I, 2, Funk, *ibid.*, p. 2, il y a peut-être aussi une allusion à Marc, XII, 30-31. Saint Polycarpe, *Ad Phil.*, VII, 2, Funk, *ibid.*, p. 304, cite textuellement une parole de Notre-Seigneur, qu'on lit, Marc., XIV, 38, aussi bien que Matth., XXVI, 41. Le *Pasteur* d'Hermas vise plus clairement en divers endroits le texte du second évangéliste. Ainsi *Vis.*, III, 20, 3, Funk, p. 446, Marc., IV, 18; cf. *Sim.*, IX, 20, 1, p. 614; *Sim.*, IX, 12, 3, p. 598, Marc., IX, 47; X, 23; *Vis.*, III, 6, 3, p. 444, Marc., IX, 50; *Mand.*, IV, 1, 6, p. 474, Marc., X, 11; *Sim.*, IX, 20, 2, 3, p. 614, Marc., X, 23, 24; *Vis.*, IV, 2, 6, p. 464, Marc., XIV, 21. La *II Clementis ad Corinthios* contient, II, 4; III, 5; VI, 2; VII, 6; IX, 11, des allusions plus voilées à Marc., II, 17; VII, 6; VIII, 36; IX, 44, 46; III, 35. Funk, *ibid.*, p. 186, 188, 190, 192, 194. Au témoignage de saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XI, 7, t. VII, col. 884, les docètes accordaient la préférence à l'Évangile selon saint Marc. De fait, au rapport des *Philosophumena*, VIII, 8, t. XVI, col. 3350, ils parlaient du figuier maudit par Notre-Seigneur, que Marc désigne seul en ces termes, XI, 21. Les naassènes citaient des paroles de Jésus qu'on lit textuellement, Marc., X, 38. *Philosophumena*, V, 8, *ibid.*, col. 3142. Les valentiniens rapportaient des paroles évangéliques, notamment l'interrogation de Notre-Seigneur : Τίς μου ἥψατο, qu'on ne retrouve qu'en saint Marc, V, 31. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, III, 3, t. VII, col. 472; cf. S. Épiphane,

Hær., XXXIII, 9, t. XLI, col. 572; Zahn, *Geschichte des neutestamentichen Kanons,* Erlangen, 1889, t. I, p. 742-744. La XIXe *Homélie clémentine,* 20, t. II, col. 441, cite Marc., IV, 34. Le P. Cornely, *Introductio specialis,* Paris, 1886, t. III, p. 88, avoue que ces citations du second Évangile par les Pères apostoliques et les hérétiques des deux premiers siècles ne suffisent pas à constituer un argument certain en faveur de l'existence du second Évangile. Il explique leur petit nombre par cette circonstance que saint Marc a peu de récits propres. C'est pourquoi les anciennes citations évangéliques visent plutôt les récits parallèles de saint Matthieu et de saint Luc. Mais la rareté des témoignages indirects relatifs au second Évangile est amplement compensée par les affirmations les plus anciennes et les plus explicites touchant son auteur.

2° *Témoignages directs en faveur de la composition du second Évangile par saint Marc.* — Vers l'an 130, voir Funk, *Patres apostolici,* t. I, p. CVIII, Papias, évêque d'Hiérapolis, rapportait une parole du prêtre Jean, qui nous a été conservée par Eusèbe, *H. E.,* III, 36, t. XX, col. 300. Ce prêtre Jean ne peut être que l'apôtre saint Jean lui-même. Voir t. III, col. 1163-1164; Zahn, *Einleitung in das N. T.,* 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 205-207; Funk, *Patres apostolici,* Tubingue, 1901, t. I, p. 352-354. Or le prêtre Jean disait que Marc, l'interprète de Pierre, avait exactement consigné par écrit tout ce que sa mémoire avait retenu, sans cependant avoir reproduit avec ordre les discours ou les actes du Seigneur. Marc, en effet (les critiques discutent si ces dernières paroles sont encore du prêtre Jean, ou si elles ne sont qu'une réflexion de Papias sur celles qui précèdent), n'avait pas vu le Seigneur et ne l'avait pas suivi en qualité de disciple; plus tard seulement, comme je l'ai dit (est-ce l'apôtre qui se réfère ici à son affirmation que Marc était l'interprète de Pierre? ou Papias qui fait allusion à ce qu'il avait dit dans son livre avant la citation du prêtre Jean? peu importe), il a suivi Pierre qui ne prêchait que selon les besoins de ses auditeurs et non pas comme s'il composait un recueil des discours du Seigneur. Marc toutefois n'a pas erré en retraçant des faits détachés comme il se les rappelait, car il s'appliqua uniquement à ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et à ne l'altérer en rien. Cet important témoignage a été longuement discuté, surtout depuis que Schleiermacher a voulu le rapporter non pas à l'Évangile canonique de Marc, mais à un écrit perdu qui exposait sans ordre les discours et les actes de Jésus et que des critiques plus récents ont appelé le Proto-Marc. Voir t. II, col. 2097. Depuis que la fortune du Proto-Marc est en baisse, voir *ibid.,* col. 2098, il est plus aisé d'interpréter le texte de Papias. Il est clair d'abord que le jugement de l'évêque d'Hiérapolis n'est pas, comme on l'a longtemps prétendu en France et en Allemagne, défavorable à l'Évangile de Marc. Papias, qui loue l'exactitude du récit, ne dit pas que cet Évangile était un recueil d'anecdotes sans ordre et sans suite, et il ne pouvait préférer la tradition orale à un écrit qu'il déclarait composé d'après la prédication de saint Pierre. F. Godet, *Introduction au N. T.,* Paris, 1897, t. II, 1re livraison, p. 62-69. D'ailleurs, s'il affirme avec le prêtre Jean que Marc a reproduit sans ordre les discours et les actes du Seigneur, cette absence d'ordre ne signifie pas que le deuxième Évangile manque d'ordonnance, car les récits n'y sont pas jetés au hasard. Voir col. 735. Elle n'est pas non plus affirmée comparativement à un autre Évangile, comme le pense encore Godet, *Introd.,* Neuchâtel, 1889, t. II, 3e livraison, p. 421-522, pour Matthieu. Le contexte, en effet, montre bien que le prêtre Jean ou Papias entendait parler de l'ordre qu'on pouvait attendre d'un historien, témoin oculaire et auriculaire des faits et des dits qu'il rapportait, de l'ordre que Jean lui-même mettait dans ses récits ou que ses disciples étaient habitués à y trouver. Marc, lui, n'avait ni vu ni entendu le Seigneur; il avait écrit d'après ce qu'il avait retenu des prédications de Pierre, et Pierre citait les paroles de Jésus ou racontait les faits de sa vie selon les occurrences et non pas suivant l'ordre chronologique. Zahn, *Einleitung in das N. T.,* t. II, p. 207-210; Belser, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 57-58; Funk, *Patres apostolici,* t. I, p. 358. Pour ne pas faire de Marc un simple truchement de Pierre, Zahn, *loc. cit.,* prétend que d'après le prêtre Jean et Papias, le second évangéliste n'a pas mis par écrit l'Évangile prêché par Pierre, mais seulement les récits sur Jésus qu'il avait entendus de sa bouche à Jérusalem au début du christianisme. Belser et Funk, quoique d'un avis différent sur la signification des mots ἑρμηνευτὴς Πέτρου, soutiennent avec plus de raison, nous semble-t-il, que Marc, auditeur, sinon truchement de Pierre, a rédigé son Évangile d'après les souvenirs qu'il avait gardés de la prédication du prince des apôtres. Quoi qu'il en soit de ces détails, il est vrai que le prêtre Jean rend hommage à l'exactitude des récits de Marc. Celui-ci n'a rien ajouté de son propre fonds pour rendre sa narration plus intéressante, il s'est contenté de reproduire les discours de Pierre tels qu'il les avait retenus. Son témoignage, quoique incomplet peut-être, est exact et il a ainsi la valeur d'un témoin oculaire, bien que Marc n'ait pas vu lui-même le Seigneur. De la parole du prêtre Jean rapportée par Papias, il résulte donc que, dans le dernier quart du Ier siècle, entre 75-100, l'Évangile de Marc existait dans la province d'Asie et y était regardé comme l'écho fidèle des prédications de Pierre, d'un disciple immédiat du Seigneur. Le nom de l'auteur était connu et a été recueilli des lèvres mêmes de l'apôtre Jean. D'autre part, Papias, en consignant par écrit vers 130 cette tradition johannine ne doutait pas que l'Évangile, auquel l'apôtre avait rendu témoignage, ne fut celui-là même qui de son temps était répandu en Asie Mineure sous le nom de Marc. Le dire du prêtre Jean concerne donc le second Évangile canonique, et non un autre récit évangélique qui serait perdu et qu'on pourrait appeler Proto-Marc. Voir t. II, col. 2065-2066. Cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* t. I, p. 870-889.

D'ailleurs la tradition ecclésiastique est dès lors unanime à attribuer le second Évangile à Marc comme aussi à le rattacher aux prédications de Pierre. Ainsi saint Justin ne se borne pas à citer des passages ou des traits de l'Évangile exclusivement propres à saint Marc, comme la finale contestée (voir plus loin) et comme le nom de τέκτων, Marc., VI, 3, donné à Jésus, *Dial. cum Tryph.,* 88, t. VI, col. 688; il tire le surnom de Boanergès, appliqué aux fils de Zébédée, Marc., III, 17, des *Mémoires* de saint Pierre. En effet, venant de parler de Pierre, un des apôtres, il ajoute : καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ. Or tous les critiques rapportent maintenant ce prénom αὐτοῦ à Pierre qui précède immédiatement, et non au Christ, dont il est parlé antérieurement. Sans nommer donc saint Marc, Justin connaît et cite des *Mémoires* de Pierre qui ne peuvent être que l'Évangile de Marc. *Dial.,* 106, col. 724. Voir t. II, col. 2068; Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* Erlangen, 1889, t. I, p. 509-516. L'Évangile de Marc était certainement entré dans la composition du Διὰ τεσσάρων de Tatien. Saint Irénée, *Cont. hær.,* III, X, 6, t. VII, col. 878, dit du second Évangile : *Quapropter et Marcus, interpres et sectator Petri, initium evangelicæ conscriptionis fecit sic : Initium Evangelii Jesu Christi,* etc. Précédemment, III, I, 1, col. 845, il l'avait caractérisé en ces termes : Μᾶρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. Voir t. II, col. 2071-2072. Clément d'Alexandrie répète trois fois des affirmations

analogues, en y ajoutant des renseignements que nous rapporterons plus loin sur l'occasion, le temps et le lieu de la composition du second Évangile. Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 5, t. II, col. 367, dit de même : *Licet et Marcus quod edidit* (*Evangelium*) *Petri affirmetur cujus interpres Marcus.* Origène, cité par Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 581 : Δεύτερον δὲ τό κατὰ Μᾶρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, ποιήσοντα. Victorien de Pettau (vers 300) avait connu le témoignage de Papias qu'il répétait en disant : *Marcus interpres Petri ea quæ in munere docebat commemoratus conscripsit, sed non ordine.* Eusèbe, qui avait cité Papias et Clément d'Alexandrie, reproduit à son tour les mêmes renseignements. Il rapporte, *H. E.*, II, 16, t. XX, col. 173, que Marc, s'étant rendu en Égypte, y prêcha l'Évangile qu'il avait composé. Il signale les relations du second Évangile avec la prédication de Pierre : Τούτου Μᾶρκος γνώριμος καὶ φοιτητὴς γεγονὼς ἀπομνημονεῦσαι λέγεται τάς τοῦ Πέτρου περὶ τῶν πράξεων τοῦ Ἰησοῦ διαλέξεις. *Demonst. evang.*, III, 5, t. XXII, col. 216. Μᾶρκος μέν ταῦτα γράφει, Πέτρος δέ ταῦτα περὶ ἑαυτοῦ μαρτυρεῖ· πάντα γάρ τὰ παρὰ Μάρκῳ τῶν Πέτρου διαλέξεων εἶναι λέγεται ἀπομνημονεύματα. *Ibid.*, col. 217. Saint Épiphane, *Hær.* LI, 6, t. XLI, col. 900, et saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, *Hom.* LXXXV, 1, t. LVIII, col. 758, disent simplement que Marc composa son Évangile d'après Pierre. Mais d'autres écrivains en arrivent presque à faire de saint Pierre l'auteur réel du second Évangile et à réduire le rôle de Marc à celui d'un secrétaire qui écrivait sous sa dictée. Ainsi la *Synopsis Script. Sacræ,* attribuée à saint Athanase, 76, t. XXVIII, col. 433, dit : Τὸ κατὰ Μάρκον Εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη μέν ὑπὸ Πέτρου τοῦ ἀποστόλου ἐν Ῥώμῃ, ἐξεδόθη δέ ὑπὸ Μάρκου. Saint Jérôme est presque aussi formel. *De viris illust.*, 1, t. XXIII, col. 609, il dit qu'on attribue à Pierre l'Évangile de Marc, son auditeur et son interprète. *Ibid.*, 8, col. 621, il assure : *Marcus, discipulus et interpres Petri juxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romæ a fratribus breve scripsit Evangelium.* Il écrit à Hédibia, *Epist.* CXXI, 11, t. XXII, col. 1002 : *Habebat ergo* (*Paulus*) *Titum interpretem, sicut et beatus Petrus Marcum, cujus Evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est.* Cf. *Comment. in Matth.*, præf., t. XXVI, col. 18. Il est inutile de citer les témoignages postérieurs qui ne font que reproduire les précédents. Ceux-ci suffisent à établir que dans l'Église on a, dès l'origine, tenu le second Évangile comme l'œuvre de saint Marc, disciple de Pierre.

3° *Identité de l'Évangile de Marc, tel que la tradition ecclésiastique le représente, avec le second Évangile canonique.* — La tradition est donc unanime à constater les rapports de l'Évangile de Marc avec la prédication de saint Pierre. Or unanimement aussi les critiques reconnaissent « que l'Évangile de Marc est celui où la personnalité de Pierre est davantage empreinte ». P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1897, p. 60. La vocation de Pierre est un des premiers événements de la vie publique du Sauveur, I, 16. La guérison de la belle-mère de Pierre est la première de celles dont on fait le récit, I, 29-31. Simon est seul nommé de ceux qui suivent Jésus, I, 35. Il est le premier des apôtres, III, 16, le premier des trois qui assistent à la résurrection de la fille de Jaïre, V, 37, à la transfiguration, IX, 1, et c'est celui qui prend la parole, IX, 4. C'est lui qui à Césarée de Philippe proclame son maître le Messie, VIII, 29. C'est lui qui ne veut pas entendre parler de la passion et reçoit à ce sujet une vive réprimande, VIII, 32, 33. Il rappelle à Jésus le désintéressement avec lequel les apôtres l'ont suivi, X, 28. Il indique à Jésus les effets de la malédiction portée contre le figuier stérile, XI, 21. Il est encore un des quatre apôtres qui interrogent le Maître sur l'époque de la destruction du Temple de Jérusalem, XIII, 3, et un des trois témoins de l'agonie, XIV, 33. C'est à lui que le Sauveur reproche d'avoir cédé au sommeil, XIV, 37. Pierre suit de loin la troupe qui emmène Jésus et pénètre dans la maison du grand-prêtre, XIV, 54. Marc raconte avec des détails circonstanciés le triple reniement de Pierre et il est seul à mentionner le double chant du coq, XIV, 66-72. Pierre est nommément distingué des douze apôtres dans le message que reçoivent les saintes femmes au matin de la résurrection, XVI, 7. On a remarqué que si Marc rapporte toutes les circonstances les plus propres à humilier Pierre, il omet le récit le plus honorable pour lui, celui dans lequel Pierre reçoit de Jésus la primauté sur toute l'Église en récompense de sa profession de foi, Matth., XVI, 16-19, aussi bien que sa marche miraculeuse sur les eaux du lac. Matth., XIV, 28-31. Depuis Eusèbe de Césarée, *Demonst. evangel.*, III, 5, t. XXII, col. 216, on a pensé que saint Marc, reproduisant les discours de saint Pierre, avait laissé de côté ce que l'apôtre taisait par humilité.

Bien plus, Klostermann, *Das Marcus Evangelium,* Gœttingue, 1867, p. 72, a remarqué avec perspicacité qu'en plusieurs passages Marc semble s'être borné à changer le *nous* de la prédication de Pierre en *ils* du récit historique, au risque de laisser quelque indécision dans la narration. Ainsi à la suite de la guérison d'un possédé dans la synagogue de Capharnaum, Marc dit : « Et aussitôt sortant de la synagogue, ils vinrent dans la maison de Simon et d'André avec Jacques et Jean, » I, 29. Qui sont ceux-là ? Évidemment les quatre disciples dont la vocation est racontée, I, 16-20. Or, Jacques et Jean étaient du nombre. Comment Marc peut-il dire : « Ils vinrent avec Jacques et Jean ? » Klostermann a supposé que Pierre en rapportant ce fait, disait : « Nous vînmes dans ma maison avec Jacques et Jean. » Pareille supposition donne l'explication du récit incorrect de l'élection des douze, ainsi rédigé : « Et il en établit douze avec lui... et il donna à Simon le surnom de Pierre; et Jacques le fils de Zébédée (καὶ Ἰάκωβον, à l'accusatif), etc. » III, 13-17. L'irrégularité de la phrase s'explique si l'on admet que Pierre disait : « Il *nous* établit douze... Simon à qui il donna le surnom de Pierre, et Jacques, etc. » Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 246, ajoute un troisième exemple. Après la transfiguration le récit continue : « En arrivant vers les disciples, ils virent une grande foule, etc., » IX, 14 ; ce qui se rendrait mieux : « En approchant, nous vîmes, etc. » Cf. Godet, *Introduction au N. T.*, t. II, p. 385-387.

Enfin, on a remarqué que l'Évangile de saint Marc présentait dans ses récits un relief, une précision de détails, une netteté de frappe, qui supposent un témoin oculaire. Voir col. 742. Puisque l'auteur n'a ni vu ni entendu le Seigneur, puisqu'il écrivait de souvenir, on explique ce caractère de son livre par cela qu'il reproduit les prédications de saint Pierre, témoin et parfois acteur des faits racontés. Tout concourt donc à justifier l'attribution traditionnelle du second Évangile à Marc, disciple et compagnon du prince des apôtres. Aussi Harnack, *Die Chronologie der altchrist. Litteratur bis Eusebius,* Leipzig, 1897, t. I, p. 652, déclare-t-il, « qu'il est impossible de mettre en question l'identité de notre Évangile de Marc avec l'écrit évangélique que la tradition, par la plume de Papias, attribue à Marc qui avait été secrétaire de Pierre. »

II. INTÉGRITÉ. — Les critiques ne signalent dans le texte du second Évangile aucune autre grande interpolation que celle de la finale actuelle. Marc., XVI, 9-80. On trouve même dans quelques documents d'autres conclusions à la place de la plus répandue. Il nous faut donc : 1° exposer les arguments apportés pour et contre l'authenticité de la finale ordinaire; 2° montrer que les conclusions différentes ne sont pas originales.

I. ARGUMENTS POUR OU CONTRE L'AUTHENTICITÉ DE

LA FINALE DE MARC. — On en apporte d'intrinsèques et d'extrinsèques. — 1° *Arguments extrinsèques.* — Sans parler de la ressemblance étonnante, signalée au début de cet article, entre l'Épître aux Hébreux et la finale de Marc, on tire ces arguments des manuscrits, des versions et des Pères. — 1. *Les manuscrits.* — Eusèbe de Césarée, *Quæst. ad Marinum,* I, t. XXII, col. 937, disait que cette finale ne se trouvait point dans tous les exemplaires de l'Évangile de Marc. « En effet, ajoutait-il, les exemplaires soignés placent le τέλος de l'Évangile selon saint Marc après... ἐφοβοῦντο γάρ... Ce qui suit, se trouvant à peine dans quelques manuscrits et non dans tous, serait considéré comme superflu, et cela surtout parce que la fin paraît renfermer quelque chose de contraire au témoignage des autres évangélistes. » Saint Jérôme, *Epist.* CXX, 3, t. XXII, col. 987, copiant évidemment Eusèbe, répète de ce passage de Marc, *quod in raris fertur Evangeliis, omnibus Græciæ libris pene hoc capitulum in fine non habentibus, præsertim cum diversa atque contraria evangelistis cæteris narrare videatur.* Victor d'Antioche, tributaire d'Eusèbe, dit après lui que la finale existe seulement dans quelques manuscrits de Marc. *Catenæ in Evangelia S. Matthæi et S. Marci,* Oxford, 1840, t. I, p. 417. Une scholie qui est mise sous son nom assure même que la finale manque dans la plupart des manuscrits; mais elle ajoute que ces versets s'étant rencontrés aussi dans le plus grand nombre des manuscrits, on les a conservés dans le texte de saint Marc. *Ibid.* Une homélie, attribuée tantôt à saint Grégoire de Nysse, tantôt à Sévère d'Antioche, tantôt à Hésychius de Jérusalem, affirme avec Eusèbe que, dans les exemplaires les plus exacts, l'Évangile selon Marc a le τέλος après ἐφοβοῦντο γάρ, t. XLVI, col. 644. Elle semble être de Sévère d'Antioche († 535). Mais tous ces écrivains, même saint Jérôme, ne font que répéter ce qu'avait écrit Eusèbe, dont le témoignage est ainsi le seul à affirmer que la finale de Marc manquait dans les manuscrits soignés. Le silence de plusieurs Pères grecs et latins (voir col. 726) au sujet de la finale actuelle de saint Marc a été interprété comme une preuve de l'absence de ces versets dans les manuscrits à l'usage de ces écrivains. De fait, deux des plus anciens manuscrits onciaux, ℵ et B, n'ont pas cette finale; encore a-t-on justement remarqué que dans le *Vaticanus* le copiste a laissé après Marc., XVI, 8, un espace blanc assez considérable pour contenir la finale ordinaire. Trois autres onciaux, L, du VIIIe siècle, T[l], du VIIe ou du VIIIe, Ψ, du VIIIe ou du IXe, contiennent deux finales, la canonique et une plus courte. Cf. Amélineau, *Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale renfermant des textes bilingues du N. T.,* Paris, 1895, p. 43-44; Gregory, *Textkritik des N. T.,* Leipzig, 1900, t. I, p. 70-71, 94-95. Mais la finale canonique se lit dans tous les autres onciaux qui contiennent l'Évangile de saint Marc. Quant aux cursifs, ils reproduisent le texte complet, et huit seulement, 1, 15, 20, 22, 199, 206, 209 et 300, conservent par une note placée à la marge le souvenir des anciennes hésitations. Toutefois un certain nombre d'autres, de trente à quarante, accompagnent le texte du commentaire et de la scholie de Victor d'Antioche. Ils répètent les doutes anciens, mais ils affirment en même temps que ces versets se trouvaient dans le plus grand nombre des exemplaires. Les faits, d'ailleurs, leur donnent raison, et si on ne veut que compter les manuscrits, la grande majorité contient les derniers versets de l'Évangile de saint Marc.

Le témoignage des manuscrits grecs en faveur de l'authenticité de cette finale est corroboré par celui de tous les Évangéliaires et Synaxaires grecs. Tous, en effet, nous apprennent que Marc., XVI, 9-20, sont lus dans la liturgie grecque aux matines de l'Ascension et forment le troisième des εὐαγγέλια ἑωθινὰ ἀναστάσιμα, ou des récits de la résurrection, lus chaque année à Pâques, et aux matines des dimanches. Voir LECTIONNAIRES, col. 147.

2. *Les versions.* — La finale de Marc existait dans la version latine antérieure à saint Jérôme. De tous les manuscrits connus, seul le *Bobbiensis, k,* du Ve siècle, contient une autre finale. Saint Jérôme a conservé Marc., XVI, 9-20, dans sa revision de l'Italique, et tous les manuscrits de la Vulgate les contiennent. Cf. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1891, t. I, fasc. 2, p. 267-268. Toutes les versions syriaques, la Peschito, la curetonienne, la philoxéno-héracléenne, les possèdent. Ils ne se trouvent pas cependant dans le *Codex Sinaiticus,* publié par Mme Lewis. Holzhey, *Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus,* Munich, 1896, p. 39. La version gothique, dans le seul manuscrit qui nous en reste, n'a pas, il est vrai, la finale entière de Marc; mais comme le texte manque seulement à partir des trois premiers mots du ỳ. 12 du chapitre XVI, le feuillet mutilé atteste suffisamment la présence de la finale entière dans cette version. Parmi les traductions coptes, la bohaïrique ou memphitique, qui est complète pour les Évangiles, contient la finale de Marc. Les fragments jusqu'ici connus des autres versions coptes ne l'ont pas encore fournie. La version arménienne, faite au Ve siècle sur un manuscrit grec que les traducteurs appellent une « copie impériale », n'avait pas, les anciens manuscrits en font foi, la finale de Marc, et les Arméniens n'ont pas lu cette finale dans leur liturgie avant l'époque des Croisades. Ils possèdent cependant une traduction ancienne de ces versets faite sur la Peschito. De leur absence dans la version, faite sur le grec, il faut conclure que la copie impériale, qui a servi de texte, ne les possédait pas. Or qu'était-ce, sinon un des cinquante manuscrits qu'Eusèbe de Césarée fit faire par ordre de Constantin pour les principales Églises? Si cette hypothèse est vraie, Eusèbe serait responsable de l'absence de cette finale de Marc dans la traduction officielle de l'Église arménienne. Cette finale manque encore dans un manuscrit, coté n° 13 à la bibliothèque Vaticane, d'une version arabe. Dans toutes les Églises, qui se servent de versions dans la liturgie, sauf l'ancienne Église d'Arménie, on a toujours lu et on lit encore aux offices publics les derniers versets de saint Marc.

3. *Les Pères.* — Leurs témoignages fournissent en faveur de la finale de saint Marc des attestations plus anciennes que celles des manuscrits et des versions. Le *Pasteur* d'Hermas, *Sim.,* IX, 25, 2, Funk, *Patres apostolici,* 1901, t. I, p. 620, semble reproduire des paroles de Marc., XVI, 15 sq. Les critiques reconnaissent que saint Justin, *Apol.,* I, 2, 39, 46, t. VI, col. 329, 388, 397, fait des allusions manifestes au texte de cette finale. Traitant le même sujet que saint Marc, il emploie, par réminiscence assurément, les mêmes mots. Tatien avait fait entrer ce récit dans son Διὰ τεσσάρων, ainsi qu'on le sait par la version arménienne du commentaire de saint Éphrem et par la traduction arabe de l'ouvrage lui-même. Cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen et Leipzig, 1891, t. II, p. 553-554. Saint Irénée, *Cont. hær.,* III, X, 6, t. VII, col. 879, cite Marc., XVI, 19, comme la fin du second Évangile. Saint Hippolyte, *Cont. Noetum,* 18, t. X, col. 829, fait peut-être allusion au même verset, et quelques critiques pensent que les *Constitutions apostoliques,* VIII, 1, t. I, col. 1061, où on remarque d'autres allusions à la finale de Marc, seraient tributaires d'un autre écrit du même saint Hippolyte. Cf. *ibid.,* VI, 15, col. 948. Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, saint Cyprien, saint Grégoire le Thaumaturge et saint Denys d'Alexandrie se taisent, il est vrai, sur les derniers versets de saint Marc. Faut-il conclure de leur silence qu'ils n'admettaient pas leur authenticité? La conclusion ne

s'impose pas, car nous ne possédons pas tous les écrits de ces écrivains et tous n'ont pas eu l'occasion de citer tous les passages évangéliques. Toutefois le silence de Tertullien et de saint Cyprien dans leurs écrits sur le baptême s'explique plus difficilement. Mais à partir du IVe siècle les témoignages favorables abondent. Les *Actes de Pilate,* XIV, 1, 2, Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1876, p. 259, qui sont de cette époque, citent Marc., XVI, 15-18, et connaissent le ℣. 19. Le noyau primitif de ces *Acta* est antérieur à saint Justin, et quelques critiques pensent que la citation de Marc., XVI, 15-18, appartenait à ce noyau. Eusèbe de Césarée, qu'on présente souvent comme hostile à la finale canonique de Marc, la maintient cependant comme authentique dans ses *Questions à Marinus,* q. I, t. XXII, col. 937-940. Eusèbe, en effet, indique deux manières de concilier Marc., XVI, 9, avec Matth., XXVIII, 1. La première consisterait à rejeter la section de Marc, qui ne se trouve pas dans tous les exemplaires (voir col. 725), et à supprimer ainsi audacieusement la difficulté. La seconde, qui lui paraît la plus vraie, maintient, avec les personnes fidèles et pieuses, la leçon de saint Marc qui se trouve ordinairement dans les exemplaires, et s'efforce de la concilier avec celle de saint Matthieu. Aussi Eusèbe propose-t-il une explication. On cite, il est vrai, une scholie qui est attribuée à Eusèbe dans quelques cursifs grecs, et qui affirme expressément que, « d'après Marc, Notre-Seigneur n'est pas apparu aux disciples après la résurrection. » Mais cette scholie, qui se présente dans les manuscrits sous trois formes différentes, n'est pas d'Eusèbe ; elle serait plutôt d'Ammonius, écrivain de la seconde moitié du Ve siècle, et elle aurait pour objet de signaler seulement les différentes apparitions de Jésus ressuscité à ses apôtres; or saint Marc ne rapporte aucune apparition aux apôtres immédiatement après la résurrection. Ainsi interprétée, la scholie ne dit rien contre l'authenticité de la finale de Marc. Sur la foi d'une autre scholie marginale des cursifs 1, 206 et 209, on a prétendu qu'Eusèbe n'avait pas divisé en sections la fin de saint Marc, et on en a conclu qu'il n'admettait pas son authenticité. Que dit cette scholie anonyme et récente? Elle affirme simplement que la section de saint Marc placée en regard du ℣. 8 du chapitre XVI est la dernière à laquelle Eusèbe a assigné un canon. Or, ajoute-t-on, dans beaucoup de manuscrits le sectionnement d'Eusèbe s'arrête à ce verset 8 avec le chiffre de 233, et ceux qui le poussent plus loin diffèrent et quant au nombre des sections (234 à 241) et quant aux canons dans lesquels ces sections supplémentaires sont distribuées. Des différences analogues dans le nombre total des sections existent pour les trois autres Évangiles, aussi bien dans les manuscrits grecs que dans les diverses versions des Évangiles. Voir t. II, col. 2052. Quant aux chiffres des canons, ou bien ils sont omis complètement dans les manuscrits, ou bien ils sont inscrits d'une façon très irrégulière et variable. On ne peut donc conclure rien de positif des variantes que le sectionnement eusébien présente pour les derniers versets de saint Marc. Si l'*Amiatinus* (voir t. I, col. 480-483) termine le sectionnement eusébien à Marc., XVI, 8, son témoignage est bien contrebalancé par celui de la version syriaque de Thomas d'Harquel, qui a été revue sur le grec et dont tous les manuscrits comptent invariablement 240 ou 241 sections en saint Marc. De l'état des sections eusébiennes dans les manuscrits, il n'est pas permis de conclure que primitivement ce sectionnement s'arrêtait à Marc., XVI, 8. Mais même ce fait admis, on ne pourrait en déduire qu'Eusèbe n'admettait pas l'authenticité des douze derniers versets du second Évangile. En effet, Eusèbe a arrêté le sectionnement de saint Matthieu à XXVIII, 9, et il n'a pas distribué dans ses canons les sections 356-360 qui sont postérieures. Or on n'en a jamais conclu qu'il rejetait l'authenticité de la finale de saint Matthieu. Il est donc légitime de penser que la 233e section eusébienne de saint Marc comprenait XVI, 8-20, ainsi que cela a lieu dans le *Liber comitis,* attribué à saint Jérôme, t. XXX, col. 508. Enfin, saint Épiphane († 403), *Ancoratus,* 59, t. XLIII, col. 105, et l'auteur des *Dialogues*, attribués à saint Césaire, qui sont plutôt du VIIe siècle, *Dialog.*, I, 39, t. XXXVIII, col. 905, qui n'admettent que 233 sections eusébiennes en saint Marc, citent cependant Marc., XVI, 9-20. S. Épiphane, *Hær.* XLIV, 6; LXII, 6, t. XLI, col. 829, 1057; pseudo-Césaire, *Dial.*, IV, 193 t. XXXVIII, col. 1177. En définitive, la pensée certaine d'Eusèbe est exprimée dans sa réponse à Marinus, dans laquelle il ne prend pas à son compte le rejet de la finale de Marc. Il l'attribue seulement à un critique audacieux, réel ou hypothétique, et il préfère conserver, en l'expliquant, la leçon de Marc qu'on oppose à saint Matthieu. Eusèbe atteste d'une façon ferme seulement que la finale de Marc n'existait pas de son temps dans tous les manuscrits et qu'elle manquait en particulier dans les exemplaires soignés. Voir col. 725.

Saint Jérôme, qui connaissait une seconde finale de saint Marc, *Dial. cont. Pelag.,* l. II, 15, t. XXIII, col. 550, cite le verset 9 de la finale canonique. *Epist.* CXX, *ad Hedibiam,* t. XXII, col. 987-988; *Comment. in Ev. S. Matth.*, t. XXVI, col. 214. Comme Eusèbe de Césarée, il a eu à résoudre les contradictions apparentes de Matth., XXVIII, 1, avec Marc., XVI, 9. Or il donne les mêmes solutions qu'Eusèbe, qu'il suit manifestement. Comme son devancier, il dit d'abord qu'on peut ne pas recevoir le témoignage de Marc, qui se lit dans de rares manuscrits. Mais il ajoute une seconde solution, pareille à celle d'Eusèbe. *Epist.,* CXX, t. XXII, col. 987. Le témoignage de saint Jérôme n'est pas original; il dépend de celui d'Eusèbe qu'il abrège et qu'il exagère même, en enlevant les correctifs de la première solution. Il n'est pas, du reste, expressément défavorable à la finale de Marc; il répète seulement ce qu'Eusèbe avait dit de la question et il n'apporte pas un argument nouveau. La scholie de Victor d'Antioche, dont nous avons déjà parlé, dépend d'Eusèbe de la même manière que saint Jérôme. Cet écrivain analyse la réponse à Marinus et il donne les deux solutions. Bien plus, si la scholie est tout entière de lui, il atténue finalement la pensée d'Eusèbe, et comme il a trouvé les derniers versets de Marc dans la plupart des exemplaires soignés, il les accepte et les cite. Le témoignage, cité souvent sous le nom de saint Grégoire de Nysse ou d'Hésychius de Jérusalem, mais qui est plutôt de Sévère d'Antioche, est dans le même cas. Il résume les deux solutions d'Eusèbe, et il donne manifestement la préférence à la seconde, qui concilie la finale de Marc avec saint Matthieu, t. XLVI, col. 644-645. Un fragment d'Hésychius de Jérusalem († 605), q. LII, t. XCIII, col. 1440, dit au sujet de l'apparition des anges au tombeau de Jésus : « Marc ayant raconté sommairement ce qui a rapport à un ange, arrête son discours. » On ne peut conclure de ces paroles que pour Hésychius l'Évangile de saint Marc finissait à XVI, 8, car des paroles qui suivent relatives au récit de saint Luc, il faudrait conclure que le troisième Évangile se terminait XXIV, 24. Hésychius, dans ce passage, ne parle donc que de la fin du récit de l'apparition angélique; il ne parle pas de la fin de tout l'Évangile. En outre, Hésychius a une phrase qui est faite d'après Marc., XVI, 9, q. L, *ibid.*, col. 1433. On a prétendu que l'ὑπόθεσις, placée en tête de l'Évangile de Marc dans Possin, *Catena græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum*, 1673, p. 1, a dû être écrite par quelqu'un qui se servait d'un exemplaire dépourvu des versets 9-20 du c. XVI. Elle résume, en effet, en ces termes la fin du second Évangile : « Un ange descendant du ciel annonça la résurrection de Jésus aux saintes femmes et leur prescrivit de l'annoncer à

leur tour aux disciples. » Si l'ὑπόθεσις contenait une analyse complète du second Évangile, il est clair que sa conclusion exclurait les derniers versets. Mais, comme les arguments grecs des autres Évangiles, elle est incomplète et n'a pas une précision rigoureuse telle que son témoignage puisse être interprété dans un sens défavorable à l'authenticité de la finale de Marc. D'ailleurs, cette ὑπόθεσις se présente dans plusieurs manuscrits sous une forme plus étendue, mais plus récente, qui a été éditée par Matthæi, *Novum Testamentum*, Riga, 1788, t. II, p. 5.

Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, II, 12, t. XXXIX, col. 688, cite Marc., XVI, 15, 16. Un philosophe païen, peut-être Hiéroclès, réfuté par Macarius Magnès, cite Marc., XVI, 17, 18, et propose aux chrétiens, si la promesse de Jésus-Christ relative à l'innocuité des poisons est vraie, de vider leurs querelles en buvant du poison. En lui répondant, Macarius Magnès ne lui oppose pas la non-authenticité de la finale de saint Marc. Ἀποκριτικὰ, III, 16, p. 96, 108-110. Saint Épiphane cite deux fois Marc., XVI, 19, *Hær.* XLIV, 6; LXII, 6; t. XLI, col. 829, 1057, comme étant de l'Évangile de Marc; mais ses citations ne sont pas textuelles et présentent des variantes. Saint Jean Chrysostome, *In ascension. Dom.*, 8, t. LII, col. 781, cite Marc., XVI, 8, 19, 20, en remarquant que le second Évangile ne raconte pas en détail l'ascension de Jésus. Un peu plus loin, col. 782, 783, au sujet des apparitions de Jésus ressuscité, l'évêque de Constantinople fait des allusions évidentes à Marc., XVI, 9, 12. Nestorius a connu et cité Marc., XVI, 20. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Adv. Nest.*, II, 6, t. LXXVI, col. 85. Une homélie anonyme, attribuée à tort à saint Chrysostome, t. LIX, col. 642, cite plusieurs fois Marc., XVI, 9. Cf. *Synopsis Script. sac.*, attribuée à saint Athanase, t. XXVIII, col. 393; Sévère d'Antioche, dans S. Grégoire de Nysse, t. XLVI, col. 652; S. Jean Damascène, *De confessione*, 15, t. XCV, col. 301; Œcuménius, *In I Cor.*, t. CXVIII, col. 861-864; Théophylacte, *Enar. in Ev. Marci*, t. CXXIII, col. 677-681. Euthymius Zigabène, malgré les doutes anciens, maintient la finale de Marc, *Comment. in Marc.*, t. CXXIX, col. 845, qu'il cite plusieurs fois. *Ibid.*, col. 761, 764, 1096, 1106, 1496; cf. col. 845, 848. Signalons toutefois le silence de saint Cyrille de Jérusalem et de saint Cyrille d'Alexandrie.

Dans l'Église latine, saint Ambroise cite fréquemment la fin de saint Marc : allusion probable à Marc., XVI, 9, *De Abraham*, 1, V, 39, t. XIV, col. 437; citation et commentaire de Marc., XVI, 17, 18, *In Hexæm.*, VI, VI, 38, t. XIV, col. 256; *De interpellatione Job et David*, l. II, c. I, n. 5, col. 813; *De Spiritu Sancto*, l. II, 151, t. XVI, col. 775; arguments tirés de Marc., XVI, 15, *De fide*, I, 86, t. XVI, col. 549; et de XVI, 19, *Apologia David altera*, IV, n. 26, t. XIV, col. 896. Saint Augustin a prêché trois sermons sur Marc., XVI, 1-20, t. XXXVIII, col. 1104, 1112, 1127. Il cite Marc., XVI, 9-20, et il concilie ces versets avec les récits des autres évangélistes sur la résurrection, *De consensu Evangelist.*, III, 71, 75, t. XXXIV, col. 1208-1210. Saint Paulin de Nole, *Poem.*, XXVII, t. LXI, col. 650, fait allusion à Marc., XVI, 19. La finale de saint Marc est citée encore par saint Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXXXIII, t. LII, col. 432-435; Egypius, *Thesaurus*, c. CLXXIV, t. LXII, col. 831-832; S. Fulgence, *Epist.* XII, *ad Ferrandum*, n. 6, 13, t. LXV, col. 382, 385; S. Grégoire le Grand, *Hom.*, XXIX, t. LXXVI, col. 1213-1219; S. Bède, *In Marci Evangelium expositio*, l. IV, t. XCII, col. 297-302.

Les Églises orientales admettent la finale de Marc aussi bien que les Églises grecque et latine. Dans l'Église syrienne, Aphraates, *Demonst.*, I, n. 17, *Patrologia syriaca* de Mgr Graffin, Paris, 1894, t. I, p. 41, cite Marc., XVI, 16, 17, 18; mais on n'en a pas encore trouvé de citation dans les œuvres de saint Éphrem. L'abbé Paulin Martin a recueilli des citations de cette finale dans les ouvrages manuscrits de la plupart des écrivains syriens, d'un homéliste copte et d'écrivains arméniens.

Tous ces arguments réunis prouvent, sinon directement l'authenticité de la finale de Marc, du moins sa canonicité et sa haute antiquité. A cause des témoignages de saint Irénée et de saint Justin, les critiques reconnaissent que la finale canonique de Marc était connue en Asie Mineure avant le milieu du IIe siècle. Mais ils pensent que le pays où on constate pour la première fois son existence, est son berceau, que de là elle s'est répandue sans obstacle en Italie et en Gaule, mais qu'elle a été discutée en Palestine et même en Syrie, où elle avait été introduite par le Διὰ τεσσάρων de Tatien. Bien plus, plusieurs croient connaître le nom de son auteur. En 1891, M. Conybeare a découvert, dans la bibliothèque du couvent d'Etschmiadzin, un manuscrit de la version arménienne des Évangiles, transcrit en 989, de manuscrits beaucoup plus anciens, dans lequel la finale de Marc est séparée de XVI, 8, par un intervalle blanc de deux lignes et par ce titre écrit en encre rouge : « D'Ariston le prêtre. » Or ce critique a pensé que cet Ariston, auteur de la finale, n'était autre qu'Aristion désigné par Papias comme le disciple du Seigneur et placé par lui sur la même ligne que le prêtre Jean. Cf. Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 297. Si ce sentiment était vrai, la finale de Marc serait une de ces διήγησεις du disciple Ariston sur les paroles du Seigneur, dont Papias se servait. Eusèbe, *ibid.*, 7, col. 233. Cf. *Expositor*, octobre 1893, p. 241-254; décembre 1895, p. 401-421. M. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte*, fasc. 2, dans *Texte und Unters.*, t. X, Leipzig, 1894, p. 450-456, a reconnu pour auteur de la finale Ariston de Pella, qui vivait vers 135. Rohrbach, *Der Schluss des Marcusevangeliums*, Berlin, 1894, a développé les conclusions de Conybeare, que Harnack, *Texte und Unters.*, Leipzig, 1895, t. XII, fasc. 1, p. 6, et *Die Chronologie des altchrist. Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. I, p. 696, a adoptées. Ces deux critiques ont soutenu que la finale d'Aristion avait remplacé la conclusion originale. Ils prétendaient trouver des vestiges de celle-ci dans l'Évangile de Pierre et dans le c. XXI de saint Jean. Cette conclusion authentique aurait été supprimée de l'Évangile de Marc par les prêtres d'Asie Mineure, parce qu'elle était en désaccord avec les récits de saint Luc et de saint Jean sur la résurrection et ils lui auraient substitué la finale actuelle qui s'harmonise mieux avec le quatrième Évangile. Au contraire Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 230-231, soutient que Marc a laissé son Évangile inachevé et il n'admet pas non plus qu'Aristion soit l'auteur de la finale de Marc; il n'est qu'une des sources auxquelles a puisé cet auteur. En effet, une note marginale qui accompagne la traduction d'Eusèbe, *H. E.*, III, 39, 9, par Rufin, t. XX, col. 297, dit que Papias tenait du prêtre Aristion que Juste, surnommé Barsabas, Act., I, 23, aurait bu un poison mortel et que par la grâce du Seigneur il n'en aurait ressenti aucun mal. Or Papias, pour justifier le fait rapporté par Aristion, citait la promesse de Notre-Seigneur, contenue dans Marc., XVI, 18, et il la donnait comme l'explication de l'innocuité du poison bu par Barsabas. L'auteur de la finale de Marc a emprunté ces deux idées à Papias et en a formé le point central de son récit. Marc., XVI, 14-18. Il l'a complété par des détails tirés de saint Luc et de saint Jean. Le verset 18 seul viendrait d'Aristion et le copiste du manuscrit arménien aurait attribué à ce prêtre toute la conclusion canonique, qui serait l'œuvre d'un écrivain inconnu, antérieur à saint Justin.

2° *Arguments intrinsèques.* — C'est surtout pour des raisons tirées du contenu ou du style des douze derniers versets de saint Marc que les critiques rejettent leur authenticité. Ils prétendent qu'examinés à ce point de vue ces versets ne peuvent être attribués à l'auteur du reste du second Évangile. Toutefois la section pré-

sente en elle-même des caractères d'authenticité. — 1. *Arguments défavorables.* — En passant du verset 8 au verset 9, on éprouve l'impression d'une solution de continuité. Le verset 9 commence un récit différent et indépendant du précédent. Le narrateur indique de nouveau le jour et l'heure où se passe l'événement. Cf. ỳ. 9 et 2. Le récit débute sans que le sujet de la phrase soit exprimé, bien que Jésus ne soit pas intervenu directement dans les versets antécédents. Marie-Madeleine qui avait déjà été nommée, Marc., xv, 40, 47; xvi, 1, est introduite comme une personne inconnue par cette remarque, tirée de Luc., viii, 2 : παρ' ἧς ἐκϐεϐλήκει ἑπτὰ δαιμόνια. De plus, le récit dans son ensemble ne cadre pas avec le précédent. Les saintes femmes étaient demeurées sous l'impression de la peur qui leur fermait la bouche, ỳ. 8, et la suite ne nous apprend pas comment elles ont recouvré la parole et rapporté aux Apôtres le message de l'ange. Au lieu de cela, on raconte une apparition de Jésus à Marie-Madeleine seule, et Marie annonce aux Apôtres que Jésus est vivant. L'apparition aux Apôtres, qui devait avoir lieu en Galilée, xiv, 28; xvi, 7, est racontée, xvi, 14, sans aucun rapport avec la Galilée. On remarque encore dans le récit des divergences de style qui trahissent une main différente. On n'y trouve pas d'abord les expressions favorites de saint Marc : εὐθύς ou εὐθέως, πάλιν et les composés de πορεύομαι, tandis que ce verbe est employé à la forme simple, ỳ. 10, 12, 15. Marc préfère : ἐπί τῷ ὀνόματι à ἐν τῷ ὀνόματι, χεῖρας ἐπιτιθέναι τινι à χεῖρας ἐπιτιθέναι ἐπὶ τινα. D'autre part, il y a des expressions qui ne sont pas de la langue de Marc. Celui-ci a dit : τῇ μιᾷ τῶν σαϐϐάτων, xvi, 2, forme hébraïque employant le nombre cardinal pour le nombre ordinal; il y a : πρώτῃ σαϐϐάτου, ỳ. 9, forme grecque plus littéraire. Le titre de Κύριος, donné à Jésus, ỳ. 19, n'est jamais employé par Marc. Enfin, le genre littéraire de ce morceau diffère de celui du second Évangile. En celui-ci, le récit est toujours original; à partir du ỳ. 9, la narration semble n'être qu'une compilation de passages empruntés aux autres Évangiles, les versets 9-11 sont extraits de Joa., xx, 1-10 (avec un emprunt à Luc., viii, 2); 12 et 13 résument brièvement Luc., xxiv, 13-35; 14 répond à Luc., xxiv, 36-40. et à Joa., xx, 19-20; 15 résume les discours, Luc., xxiv, 47-49; Joa., xx, 21-23; Matth., xxviii, 19-20; 16 ressemble à Matth., xxviii, 19; Luc., xxiv, 49; Joa., iii, 5, 18; 17 et 18 amplifient Luc., x, 18, 19; enfin, 19 et 20 sont un sommaire des finales de Matthieu et de Luc et du début des Actes. En outre, il n'y a pas dans ces résumés les petits détails que multiplie saint Marc. Il est certain que ces observations sont fondées et que sous le rapport du contenu et du style la finale de Marc diffère un peu du reste de l'Évangile. On a expliqué ces différences de diverses manières, notamment par une interruption dans la composition et une reprise pour compléter l'Évangile. Sans avoir recours à cette hypothèse, il suffit de remarquer que les différences signalées se rencontrent dans d'autres passages des Évangiles, dont on ne suspecte pas pour cela l'authenticité. Les particularités de style notamment ne prouvent rien. En effet, εὐθύς ne se rencontre plus à partir de xv, 1, et πάλιν à partir de xv, 13. Saint Marc, dans le même contexte, emploie tantôt ἐπὶ τῷ ὀνόματι, ix, 37, 39, tantôt ἐν τῷ ὀνόματι, ix, 38, 41; ἐπιτιθέναι, tantôt avec le datif, v, 23; vi, 5; vii, 32; viii, 23, tantôt avec ἐπὶ, viii, 25; x, 16. On ne peut pas faire état des expressions particulières, car la section, xv, 44-xvi, 8, qui précède immédiatement, en contient un plus grand nombre : ce qui n'est pas étonnant, l'écrivain employant des mots nouveaux pour exposer un sujet spécial. A supposer que la narration finale soit une compilation de faits empruntés aux autres évangélistes, il faut convenir qu'elle forme un récit bien lié et habilement gradué. Trois fois, la résurrection de Jésus est annoncée aux disciples et trois fois ils n'y croient pas; le Seigneur finalement leur apparaît et leur reproche leur incrédulité, avant de leur confier la mission d'évangéliser le monde entier. Enfin, ce récit complet et un n'est pas extrait d'un écrit indépendant, d'une relation secondaire provenant de la seconde génération chrétienne, car il présente, pour le fond et la forme littéraire, les caractères propres de l'Évangile de saint Marc.

2. *Arguments favorables.* — Cet Évangile, nous le dirons plus loin, a pour but de prouver la filiation divine de Jésus par l'histoire de la vie publique, qui commence par la prédication de Jean-Baptiste, le précurseur, et qui finit par l'ordre donné aux apôtres, continuateurs de l'œuvre du Maître, de prêcher l'Évangile, et par l'exécution de cet ordre, xvi, 15, 20. Saint Marc insiste sur les miracles comme preuves de la divinité de Jésus; la finale énumère les miracles dont Jésus accorde le pouvoir aux Apôtres comme signe de leur mission, xvi, 16-18, et elle ajoute d'un mot leur réalisation, 20. Les expulsions des démons sont rapportées par saint Marc comme les principaux miracles du Sauveur; elles sont mentionnées dans la finale, xvi, 9, 17, et elles sont le premier des signes qui accompagneront la prédication des Apôtres. Saint Marc fait ressortir la faiblesse des Apôtres, leur manque de courage, de foi et d'intelligence au cours de la vie publique, afin de montrer la vigueur de leur conviction finale et la puissance de la grâce qui en a fait d'autres hommes. Or la finale signale trois fois l'incrédulité des Apôtres, xvi, 11, 13, 14; elle y rattache néanmoins leur mission et elle indique comment ils l'ont remplie avec la grâce de Dieu, xvi, 15, 20. Saint Marc enfin se distingue des autres évangélistes par le nombre et l'importance des traits particuliers que contiennent ses récits. Voir plus loin. Or la finale, même lorsqu'elle rapporte des points qui se retrouvent ailleurs, contient des détails propres que les autres évangélistes ne donnent pas. Ainsi saint Jean, xx, 1-18, raconte l'apparition de Jésus à Madeleine; c'est dans la finale seule qu'il est dit que cette apparition fut la première de toutes, xvi, 9. L'incrédulité des apôtres, Marc., xvi, 13, n'est pas mentionnée, Luc., xxiv, 35; le reproche que leur en fait Jésus, xvi, 14, ne l'est pas, Matth., xxviii, 18. Les promesses faites aux fidèles et aux Apôtres, Marc., xvi, 16-18, sont, dans leur teneur, spéciales et n'ont de parallèle complet en aucun autre Évangile. Le titre de Κύριος est donné, Marc., xvi, 19, au Christ ressuscité exclusivement et pour la première fois dans le second Évangile, parce qu'il lui convenait alors spécialement. La mention que Jésus est assis à la droite de Dieu, xvi, 19; la prédication de l'Évangile par les Apôtres et l'accomplissement des promesses du Maître, xvi, 20, ne se retrouvent dans aucun autre Évangile. Ainsi donc toutes les idées mères et les principaux traits caractéristiques de l'Évangile de saint Marc sont réunis, dans la finale contestée, aussi nettement, sinon plus que dans n'importe quelle autre section d'une douzaine de versets de tout le second Évangile. Nous en concluons que c'est Marc lui-même qui a terminé son récit par l'épilogue normal qui en forme maintenant la conclusion.

L'authenticité de la finale canonique de Marc admise, il reste à expliquer son omission dans quelques manuscrits et le silence de certains Pères à ce sujet. De soi, la mutilation de l'Évangile canonique s'explique mieux que l'addition générale d'une finale non canonique. Pour la justifier, faut-il recourir à l'hypothèse déjà indiquée précédemment, d'une interruption de Marc dans la rédaction de son Évangile? Cette hypothèse a été exposée par Belser, *Einleitung in das N. T.*, p. 95-103. Il pense que saint Marc, ayant rédigé son Évangile à Rome en 44, ne put l'achever et dut l'interrompre brusquement à cause de la persécution contre les chrétiens. Des copies de cette première rédaction furent prises à l'insu de l'auteur, et transcrites plus tard, elles

donnèrent naissance aux manuscrits incomplets, dont il reste deux spécimens onciaux et que les Pères, défavorables à la finale de Marc, auraient connus. Plus tard, en 63-64, Marc publia son Évangile et le compléta. L'édition complète se répandit partout progressivement, mais ne fut pas reçue dès l'abord dans les pays où les premières copies existaient. D'autre part, l'intervalle de temps entre la rédaction de l'Évangile et celle de l'épilogue permet de rendre compte des particularités de contenu et de langage de la finale. On explique mieux de la sorte le début abrupt du dernier récit, la phrase incidente concernant Madeleine, le changement de μία σαββάτων en πρώτη σαββάτου, formule mieux appropriée au langage grec, l'emploi de Κύριος comme désignation alors courante de Jésus, et les emprunts plus ou moins directs faits aux autres Évangiles écrits. Godet, *Introduction du N. T.*, t. II, p. 402-409, avec des idées différentes sur le temps et le lieu de la composition du second Évangile, présente des conclusions analogues.

Cependant toute autre hypothèse n'est pas, comme le prétendent ces critiques, insuffisante pour expliquer l'existence d'une recension tronquée de l'Évangile de saint Marc. Il est encore permis de penser que la finale du second Évangile aurait été omise à dessein dans quelques manuscrits et en certains milieux, soit à cause des différences qu'elle présente avec les autres récits des apparitions de Jésus ressuscité, soit par suite de la disparition dans l'Église des dons miraculeux promis, XVI, 17, 18. Pour rejeter cette hypothèse, il ne suffit pas de dire qu'il existe dans les Évangiles beaucoup d'autres divergences analogues, sans qu'on ait fait disparaître les passages en apparence contradictoires. En effet, les contradictions apparentes entre les divers récits des événements qui ont suivi immédiatement la résurrection ont paru dans l'antiquité ecclésiastique plus fortes que les autres, et la finale de Marc présente des difficultés spéciales que les Pères ne sont pas parvenus à résoudre avec certitude. Tous les écrivains ecclésiastiques qui, à la suite d'Eusèbe, ont parlé de manuscrits incomplets, n'ayant pas la finale canonique, ont remarqué que cette section paraît renfermer quelque chose de contraire au témoignage des autres évangélistes : καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ, Eusèbe, *Quæst. ad Marin.*, I, t. XXII, col. 937; *præsertim cum diversa atque contraria Evangelistis ceteris narrare videatur.* S. Jérôme, *Epist.* CXX, t. XXII, col. 987. C'est peut-être pour faire disparaître cette antilogie qu'un audacieux ne se borna pas à nier l'authenticité des derniers versets de Marc, comme celui qu'Eusèbe mentionne, *loc. cit.*, mais retrancha une des plus fortes difficultés en supprimant le passage qui la soulevait. La mutilation est donc antérieure à Eusèbe. La liturgie a-t-elle favorisé cette mutilation, en faisant placer le τέλος d'une leçon après Marc., XVI, 8, qui serait devenu, comme dans les manuscrits dont parle Eusèbe, le τέλος du second Évangile, ou bien à propos de la question pratique de la rupture du jeûne quadragésimal? Cette dernière hypothèse est favorisée par la présence du τέλος liturgique après Marc., XVI, 8, dans l'oncial Ψ et par ce que nous apprend saint Denys d'Alexandrie, *Epist. ad Basilid.*, t. X, col. 1273. Selon lui, le jeûne devait se terminer à l'heure de la résurrection. Or, tandis qu'à Rome on attendait le chant du coq, parce qu'on croyait que Jésus était ressuscité le matin, Marc., XVI, 9, à Alexandrie on commençait la fête de Pâques plus tôt d'après Matth., XXVIII, 1. En Égypte, on ne connaissait pas la finale de Marc, et on lisait en saint Marc un épilogue plus court qui est certainement apocryphe. D'autre part, Macarius Magnès, ainsi qu'il a été dit plus haut, eut à répondre au sarcasme d'un païen qui demandait si les chrétiens, sur la foi de la promesse du Christ, Marc., XVI, 18, avalaient du poison. Cela étant, l'hypothèse d'une mutilation à la fin du second Évangile garde de la vraisemblance.

II. AUTRES CONCLUSIONS NON ORIGINALES. — 1° Cette conclusion plus courte : Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας, se trouve à côté de la finale canonique dans trois onciaux grecs, le *Codex Regius*, L, du VIIIe siècle, Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1846, p. 206, le manuscrit bilingue, grec et copte, du VIIe ou du VIIIe siècle, T[1], Amélineau, *Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale, renfermant des textes bilingues du N. T.*, Paris, 1895, p. 43; Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, 1900, t. I, p. 70, et Ψ, provenant du mont Athos, du VIIIe ou du IXe siècle. Gregory, *ibid.*, p. 94. Elle a été reproduite à la marge du cursif 274, du Xe siècle. On la lit en latin dans le *Codex Bobbiensis, k*, de l'ancienne Italique, du Ve ou du VIe siècle, représentant la recension africaine. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1891, t. I, p. 268. Elle existe encore en syriaque à la marge du manuscrit additionnel 14456 de la Peschito et de deux manuscrits de la version philoxéno-héracléenne, 268, de la bibliothèque Vaticane, et l'autre à la bibliothèque du New College à Oxford, J. White, *Sacrorum Evangeliorum versio syriaca philoxeniana*, Oxford, 1778, t. I, p. 258; en copte, à la marge du manuscrit Hunt. 17 de la Bodléienne à Oxford, mais avec quelques additions; en éthiopien dans deux manuscrits. Cette conclusion n'est considérée comme authentique par aucun critique. Elle ne remonte pas plus haut que le IVe siècle et elle paraît avoir été fabriquée en Égypte, d'où elle aurait passé en Afrique, puis dans l'Église syrienne par la traduction philoxéno-héracléenne, faite à Alexandrie, et en quelques autres milieux. Elle a été écrite dans un pays où la finale canonique n'était pas connue et en vue de combler la lacune que présentait le second Évangile se terminant par ἐφοβοῦντο γάρ. Le contenu et le style confirment la non-originalité de cette conclusion; les expressions : « sainte et incorruptible prédication, » trahissent une époque bien postérieure à la composition de l'Évangile.

2° La conclusion canonique contient dans certains documents des additions adventices. — 1. Dans quelques manuscrits de la version sahidique, le verset 20 parle des apôtres dans cette teneur : « S'en allant trois à trois dans les quatre directions du ciel, ils prêchèrent l'Évangile du royaume dans le monde entier, le Christ agissant avec eux pour confirmer leur parole et des signes et des miracles les accompagnant. Et de cette manière le royaume de Dieu a été connu sur toute la terre et dans le monde entier d'Israël en témoignage pour toutes les nations qui existent de l'orient à l'occident. » — 2. Saint Jérôme, *Dial. adv. Pelagianos*, II, 15, t. XXIII, col. 550-551, nous fait connaître une addition à Marc., XVI, 14 : *In quibusdam exemplaribus et maxime in græcis codicibus, juxta Marcum in fine ejus Evangelii scribitur : Postea, cum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia his qui viderant eum resurgentem non crediderant. Et illi satisfaciebant dicentes : Sæculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia* (*sub Satana*) *est, quæ* (*qui*) *non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem. Idcirco jam nunc revela justitiam tuam.* Cette addition ne se lit plus dans aucun manuscrit grec ou latin connu, et généralement les critiques la tiennent pour apocryphe. M. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 229-231, l'a considérée comme ayant fait partie, non pas sans doute de la finale ordinaire de Marc, car autrement elle n'en aurait pas disparu, mais de la source primitive de cette finale, c'est-à-dire du contexte de Papias comprenant le nom

d'Aristion. Voir col. 730. L'auteur de la finale aurait omis ces paroles, qui plus tard auraient été reproduites en marge d'un manuscrit, d'où elles auraient pénétré dans le texte dont dépendaient les manuscrits de saint Jérôme. Le R. P. Van Kasteren, *L'épilogue canonique du second Évangile,* dans la *Revue biblique,* 1902, t. XI, p. 250-252, les regarde comme une partie intégrante de la finale authentique et canonique et essaie de prouver leur authenticité. Les traits de famille de cette addition avec l'Évangile de saint Marc et les rapprochements tentés avec II, 14, 15, sont trop vagues et ils ne suffisent pas à compenser son absence dans les documents et son dénuement de preuves extrinsèques.

A consulter, contre l'authenticité de la finale de Marc, Griesbach, *Novum Testamentum,* 2e édit., 1796, t. I, p. 253; Tregelles, *An account of the printed text of the greek N. T.,* Londres, 1854, p. 246-261; Tischendorf, *Novum Testamentum græce,* 8e édit., Leipzig, 1869, t. I, p. 403; Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek,* Appendix, Cambridge et Londres, 1882, p. 20-51; Zahn, *Geschichte das Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen et Leipzig, 1889, t. I, p. 912-914; 1892, t. II, p. 910-938; Id., *Einleitung in das N. T.,* 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 227-235; Klostermann, *Das Marcusevangelium,* 1867, p. 298-309. — Pour l'authenticité, Richard Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament,* Rotterdam, 1689, p. 114-122; Matthæi, *Novum Testamentum,* Riga, 1788, t. II, p. 268-271; t. IX, p. 228; Scholz, *Novum Testamentum græce,* Leipzig, 1830, t. I, p. 199-200; Burgon, *The last twelve verses of the Gospel according to St. Mark,* Londres, 1871; Cook, *St Mark's Gospel,* Londres, 1878, p. 301-308; Scrivener, *Introduction to the criticism of the N. T.,* 3e édit., Cambridge, 1883, p. 583-590; J. P. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T.,* partie pratique, Paris, 1883-1884, t. II (lith.); Burgon-Miller, *The causes of the corruption of the traditional text of the Holy Gospels,* Londres, 1896, p. 72, 127-130; Godet, *Introduction au N. T.,* Neuchâtel, 1899, t. II, p. 393-413 (plutôt favorable qu'hostile); P. Van Kasteren, *L'épilogue canonique du second Évangile,* dans la *Revue biblique,* 1902, t. XI, p. 240-255.

III. PLAN ET DIVISION. — Si le prêtre Jean a rapporté au témoignage de Papias, que Marc a écrit exactement, mais sans ordre, ce qu'il se rappelait des paroles ou des actions de Jésus, parce qu'il n'avait pas été témoin oculaire, mais seulement disciple de Pierre, il n'en résulte pas que le second Évangile soit mal ordonné. Le plan y est très simple; il suit la catéchèse historique, dont saint Marc reproduisait le fond, et les critiques actuels reconnaissent généralement que l'ordre adopté donne l'esquisse la plus juste du développement de la vie publique de Jésus. Sauf quelques interversions, l'ordre chronologique des faits est suivi. On a remarqué, en effet, que Marc reproduit fidèlement le plan que saint Pierre a tracé à la prédication apostolique, Act., I, 22, et que lui-même a brièvement rempli dans son entretien avec le centurion Corneille. Act., X, 37-42. Si on tient compte de cette ressemblance, on comprendra pourquoi saint Marc ne parle pas de l'enfance de Jésus et on divisera naturellement son Évangile en trois parties. Après une courte introduction, I, 1-13, dans laquelle il est parlé du baptême de Jean, Act., X, 37, l'Évangéliste expose : 1° le ministère de Jésus en Galilée, caractérisé par des bienfaits et des guérisons de possédés, Act., X, 37, 38; 2° le ministère en Judée et à Jérusalem, aboutissant à la passion et à la mort sur la croix, Act., X, 39; 3° la résurrection, les apparitions et la mission confiée aux Apôtres. Act., X, 40-42.

La première partie, qui raconte le ministère de Jésus en Galilée, I, 14-IX, 49, est la plus longue des trois. Elle débute par la vocation des principaux Apôtres, par les premiers discours et les premières guérisons de Jésus à Capharnaüm et dans la Galilée, I, 14-45. Elle expose ensuite les premières oppositions que les scribes et les pharisiens font à Jésus au sujet de la guérison d'un paralytique à Capharnaüm, du repas pris chez Lévi après sa vocation, des disciples qui froissent des épis le jour du sabbat et de la guérison de l'homme dont la main était desséchée, II, 1-III, 6. Après de nouveaux miracles opérés en présence des foules, Jésus choisit les douze Apôtres, qu'il prépare à leur première mission, en confondant devant eux ses adversaires, en guérissant des malades, en exposant les paraboles du royaume des cieux, en multipliant les prodiges : tempête apaisée, délivrance d'un possédé, résurrection de la fille de Jaïre, et en s'exposant au mépris des habitants de Nazareth, III, 7-VI, 6. Il envoie ses apôtres ainsi préparés prêcher la pénitence et guérir les malades et les possédés, VI, 7-13. Le récit de la mort de Jean-Baptiste est rattaché à une réflexion que le bruit des miracles de Jésus fait faire à Hérode, VI, 14-29. Jésus emmène dans la retraite ses apôtres, revenus de leur première mission; les foules le suivent; il multiplie les pains en leur faveur, marche sur le lac de Génésareth et fait de nombreux miracles, VI, 30-56. Des pharisiens et des scribes, venus de Jérusalem, entrent en contestation avec Jésus qui condamne leurs maximes et leurs pratiques, VII, 1-23. Ayant passé au pays de Tyr, il délivre de la possession diabolique la fille d'une païenne, VII, 24-30. Revenu sur les bords du lac de Génésareth, il guérit un sourd et muet, multiplie les pains pour la seconde fois, répond aux pharisiens, instruit ses disciples et guérit un aveugle, VII, 31-VIII, 26. Après que Pierre, à Césarée de Philippe, a proclamé la divinité de son Maître, celui-ci prépare ses disciples à sa passion, en la leur prédisant, en se transfigurant en présence de Pierre, Jacques et Jean, en guérissant un démoniaque et en donnant aux siens des instructions particulières, VIII, 27-IX, 49.

La seconde partie raconte le ministère de Jésus en Judée et à Jérusalem, la passion et la mort sur la croix, X, 1-XV, 47. En Judée, Jésus proclame l'indissolubilité du mariage, bénit les enfants, déclare qu'il est difficile aux riches de se sauver, prédit de nouveau sa passion, rejette la demande des fils de Zébédée et guérit un aveugle à Jéricho, X, 1-52. Il entre triomphalement à Jérusalem et revient le soir à Béthanie, d'où il était parti le matin, XI, 1-11. Le lendemain, sur le chemin de Jérusalem, il maudit le figuier stérile, chasse les vendeurs du temple, et célèbre la puissance de la foi, XI, 12-26. Dans un troisième séjour à Jérusalem, il discute successivement avec les grands-prêtres, les scribes et les anciens, avec les pharisiens et les hérodiens, avec les sadducéens, il répond aux questions qu'un scribe lui avait posées dans le temple, et en sortant, il prédit aux siens la ruine de Jérusalem et la fin du monde, XI, 27-XIII, 37. Deux jours avant la Pâque, les grands-prêtres et les scribes trament sa mort, lui-même assiste à un repas chez Simon le lépreux et Judas le trahit, XIV, 1-11. Le premier jour des azymes, il célèbre la Pâque, prédit sa résurrection, entre en agonie, est pris dans le jardin, conduit devant le grand-prêtre, renié par Pierre, mené chez Pilate, insulté par les prétoriens, crucifié sur le Golgotha et enseveli par Joseph d'Arimathie, XIV, 12-XV, 47.

La troisième partie, qui est très courte et ne comprend que le chapitre XVI, rapporte plusieurs apparitions de Jésus ressuscité, notamment celle dans laquelle il monte au ciel, après avoir confié aux apôtres la mission que ceux-ci commencèrent bientôt à accomplir.

IV. DATE. — Nous manquons de données certaines sur l'époque de la composition du second Évangile. Aussi les sentiments des critiques, appuyés soit sur de rares critères internes, soit sur les témoignages opposés des anciens, sont fort divergents. — 1° *Critères internes.* — Le contenu fournit peu d'indices sur la

date. Le dernier verset affirme que les apôtres avaient prêché l'Évangile partout, XVI, 20, pour remplir la mission donnée, XVI, 15, d'aller dans le monde entier. Ce verset suppose réalisée une diffusion de l'Évangile en dehors de la Palestine et dans le monde païen, à moins qu'on ne regarde l'adverbe πανταχοῦ comme une hyperbole. D'autre part, la ruine de Jérusalem y est annoncée comme future, XIII, 14, sans qu'aucun détail permette de penser que l'événement est déjà réalisé. Cependant quelques critiques, comparant Marc., XIII, 24, avec Matth., XXIV, 29, concluent de la suppression d'εὐθέως et de l'emploi d'une formule plus vague, que saint Marc, écrivant après la ruine de Jérusalem, veut laisser place à un intervalle entre cette catastrophe et la parousie finale. La conclusion ne s'impose pas, parce qu'il n'est pas sûr que saint Marc ait connu saint Matthieu et que par la suppression d'une circonstance de temps il ait voulu corriger son récit.

2° *Témoignages des Pères.* — Ils ne sont pas convergents. Le plus ancien de tous, celui de saint Irénée, rapporté par Eusèbe, *H. E.*, t. XX, col. 449, parle de la prédication des Apôtres et de la date des quatre Évangiles. Matthieu a écrit, pendant que Pierre et Paul prêchaient l'Évangile à Rome et fondaient l'Église. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος... καὶ αὐτός τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. On entend généralement ce passage dans ce sens que, si saint Matthieu a composé son Évangile du vivant des apôtres Pierre et Paul, Marc a rédigé le sien après leur mort. Quelques critiques veulent interpréter dans le même sens le témoignage du prêtre Jean. Comme il a dit à Papias que Marc reproduisait les instructions de Pierre, « selon qu'il s'en souvenait, » ils concluent que Pierre n'était plus là pour le guider et qu'il était mort, lorsque Marc écrivit son Évangile. Mais les autres Pères, qui parlent de la date du second Évangile, la placent avant la mort de saint Pierre. Ainsi Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 15, t. XX, col. 172, nous apprend que, lorsque Pierre eut combattu Simon le magicien par l'éclat de sa parole, ses auditeurs prièrent Marc, son compagnon, de leur laisser par écrit les instructions de Pierre. Eusèbe ajoute que Pierre, ayant appris par la révélation de l'Esprit ce qui s'était fait, confirma l'écrit de Marc pour servir à l'usage des Églises. Le même historien rapporte encore, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552, un autre témoignage de Clément d'Alexandrie. Celui-ci a appris de la tradition des prêtres que les Romains, auditeurs de Pierre, demandèrent à Marc de consigner par écrit les prédications de son maître, et que Pierre, ayant appris ce désir, ne s'y opposa pas, mais ne l'encouragea pas non plus. Un troisième fragment de Clément, conservé en latin, dit encore que Marc rédigea son Évangile, tandis que Pierre prêchait publiquement à Rome. Origène est moins explicite; il dit seulement que Marc a composé son Évangile, « selon que Pierre le dirigeait. » Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 581. Eusèbe ne dit, pour son propre compte, rien de précis sur la date du second Évangile. Saint Épiphane, *Hær.* LI, 6, t. XLI, col. 900, affirme que Marc, après avoir écrit son Évangile, fut envoyé par saint Pierre en Égypte. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 609, répète les renseignements de Clément d'Alexandrie. Les critiques modernes regardent ces dernières données comme une modification, sinon même une déviation de la tradition primitive, représentée dans toute sa pureté par Papias et saint Irénée.

3° *Opinions des critiques.* — Les arguments intrinsèques et extrinsèques n'ayant pas une valeur ou une autorité irréfragable, les critiques ont émis sur la date du second Évangile des opinions différentes. Sans parler de ceux qui, ne tenant aucun compte de la tradition, proposent des dates qui dépassent le IIe siècle, voir t. II, col. 2062. les autres suivent deux courants, selon qu'ils se rallient au témoignage de saint Irénée ou à ceux des autres Pères. Dans le premier courant, le second Évangile serait postérieur à la mort de saint Pierre. Pour quelques-uns, il serait même postérieur à la ruine de Jérusalem. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 255. Mais, comme nous l'avons dit, plus généralement on le regarde comme antérieur à cet événement. Harnack lui-même le concède et indique comme date vraisemblable la période 65-70. Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 61, se rallie à ce sentiment. Cf. Trenkle, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 110; V. Rose, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1904, p. XI-XII. M. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 46; M. Fillion, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1883, p. 14; M. A. Schæfer, *Einleitung in das N. T.*, Paderborn, 1898, p. 225, adoptent la date de 67. Conciliant entre eux les renseignements fournis par les Pères, Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 203-204, pense que saint Marc a rédigé son Évangile en 64 et qu'après en avoir interrompu la composition, il l'a publié trois ans plus tard, le destinant à un cercle plus étendu que celui pour lequel il avait été entrepris. Godet, *Introduction au N. T.*, Neuchâtel, 1899, t. II, p. 382, 427, est d'un sentiment analogue et il estime que Marc peut avoir commencé à rassembler les matériaux de son œuvre du vivant de saint Pierre et ne l'avoir achevée et publiée qu'après la mort de cet apôtre. Robinson, *The study of the Gospels*, Londres, 1902, p. 17, conclut que l'Évangile de saint Marc a été rédigé entre 60 et 65, sinon même plus tôt; toutefois l'année 65 lui paraît la date la plus probable. Cependant la plupart des critiques catholiques attribuent au second Évangile une date antérieure. Quelques-uns rattachent sa composition au premier séjour de saint Pierre à Rome après 42. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 62-66, a soutenu ce sentiment avec beaucoup d'érudition. Il fixe la date de la première édition du second Évangile à l'an 44, mais il croit, lui aussi, que Marc publia en 63 ou 64 une seconde fois son récit pour un cercle plus étendu de chrétiens que celui des Romains pour qui il avait été d'abord écrit. Ce sentiment se heurte à de grosses difficultés. Sans compter que le premier voyage de saint Pierre à Rome, en 42, n'est pas absolument démontré, il est difficile de concilier la présence de saint Marc à Rome à cette date avec la chronologie généralement reçue de la vie de l'évangéliste, puisqu'on rapporte à l'année 52 son voyage à Chypre en compagnie de Barnabé. Pour cette raison, d'autres critiques catholiques retardent de quelques années la composition du second Évangile. Le P. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 117, la place dans l'intervalle de 52 à 62. Le P. Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Marcum*, Paris, 1894, p. 11-13, semble se ranger à cet avis. Tous ces derniers critiques essaient de concilier le témoignage de saint Irénée avec celui des autres Pères. S'ils ne recourent plus à la leçon ἔκδοσιν de quelques manuscrits au lieu de ἔξοδον, parce qu'on la regarde comme une correction faite d'après la traduction latine de Rufin : *exitum*, ils interprètent, du moins, l'expression ἔξοδον. Ils l'entendent, non pas du *trépas* de saint Pierre et de saint Paul, mais de leur *sortie* ou *départ*. Ils appuient cette interprétation sur deux raisons. Ils remarquent, d'abord, que saint Irénée a parlé du départ des Apôtres de la Palestine, *exierunt in fines terræ*, et de leur dispersion dans le monde, et ils prétendent que c'est à ce départ qu'il faut rapporter le terme ἔξοδος. Ils ajoutent que saint Irénée, en disant que Marc a rédigé τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα, entend par l'emploi de ce participe présent que saint Pierre était encore vivant, car, s'il avait voulu parler de sa mort, il aurait dû employer le participe passé κηρυχθέντα. Il

reste vrai néanmoins que l'opposition entre la date que saint Irénée indique pour la rédaction de l'Évangile de saint Matthieu et celle qu'il assigne à la composition du second Évangile favorise davantage la traduction d'ἔξοδος par *mort*. Quoi qu'il en soit de ce témoignage d'Irénée, on fixe généralement l'époque de la composition du second Évangile suivant l'opinion qu'on a sur la date de la venue de saint Pierre à Rome en 42 ou en 63 seulement.

V. Lieu. — Quant au lieu de la composition du second Évangile, il n'y a pas de désaccord sérieux. L'ancienne tradition a indiqué Rome. Si les témoignages du prêtre Jean et de Papias ne sont pas explicites, les autres que nous avons cités précédemment sont formels, et ce que nous dirons bientôt des destinataires du second Évangile confirmera cette tradition. Le vieil argument latin, mis en tête du second Évangile, dit de Marc que *conversus ad fidem Christi evangelium in Italia scripsit*. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* t. I, p. 171; Corssen, *Monarchianische Prologue,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1896, t. XV, fasc. 1, p. 9. Seul, saint Chrysostome rompt l'unanimité de la tradition. Il rapporte un *on-dit,* suivant lequel Marc aurait composé son Évangile en Égypte. *Hom.*, I, *in Matth.*, n. 3, t. LVII, col. 17. Son affirmation n'est pas positive et ne peut contrebalancer une tradition plus ferme. Les souscriptions de quelques manuscrits grecs, qui disent que saint Marc a composé son Évangile en Égypte ou à Alexandrie, ont moins d'autorité encore. Elles n'expriment que le sentiment particulier des copistes, sentiment fondé sur la tradition de l'évangélisation de l'Égypte par saint Marc. Richard Simon, *Histoire critique du texte du N. T.*, Rotterdam, 1689, p. 107, conciliait toutefois le sentiment de saint Chrysostome avec celui des autres Pères par l'hypothèse, aujourd'hui rajeunie, d'une double édition, l'une faite à Rome pour les chrétiens de cette ville, l'autre en Égypte pour la nouvelle Église que saint Marc y avait fondée. Les opinions de quelques critiques modernes, indiquant l'Asie Mineure ou la ville d'Antioche comme patrie du second Évangile, reposent sur des raisons insuffisantes.

VI. Destinataires. — 1° *Données patristiques.* — Les Pères qui affirment que le second Évangile a été rédigé à Rome, ajoutent qu'il le fut à la prière des chrétiens de cette ville et en vue de fixer par écrit à leur usage la prédication de Pierre. Nous avons déjà cité les témoignages de Clément d'Alexandrie. A deux reprises, il parle des auditeurs romains de Pierre, qui sollicitent de Marc, le compagnon de l'apôtre, la rédaction des instructions qu'ils avaient entendues eux-mêmes, mais dont Marc se souvenait pour y avoir assisté souvent. Une troisième fois, il nomme parmi ces auditeurs des chevaliers césariens, c'est-à-dire des officiers attachés à la maison de l'empereur, cf. Phil., IV, 22, qui firent auprès de Marc des instances pressantes. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 8, t. XXIII, col. 621, dit de Marc que, *rogatus a fratribus, breve scripsit Evangelium.* La préface latine de la Bible de Théodulfe, du IXe siècle, Bibliothèque nationale de Paris, lat. 9380, reproduit les mêmes indications. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* t. I, p. 173. — 2° *Critères internes.* — Ils confirment les données traditionnelles. Ils indiquent d'abord que les lecteurs du second Évangile n'étaient ni de Palestine, ni de race juive. L'auteur montre bien que ses lecteurs ignorent la langue et les usages juifs. Il traduit en grec tous les mots araméens qu'il cite : Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, III, 17; ταλιθὰ κούμι, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε, V, 42; κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον, VII, 11; ἐφφηθά, ὅ ἐστιν διανοίχθητι, VII, 34; ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτίμαιος, X, 46; ἀββᾶ ὁ πατήρ, XIV, 36; ἐλωΐ, ἐλωΐ, λαμα σαβαχθανεί, XV, 34. Il explique des pratiques spéciales aux Israélites, telles que les lustrations des mains avant de manger, des coupes, des mesures et des vases avant de s'en servir, VII, 3, 4; les expressions : le premier jour des azymes, XIV, 12; la παρασκευή, XV, 42; l'époque de la maturité des figues en Palestine, XI, 13; la situation du mont des Oliviers par rapport au Temple, XIII, 3. Ses lecteurs semblent même ignorer l'Ancien Testament. En effet, il ne nomme pas une seule fois la loi juive; sauf deux exceptions, I, 2, 3; XV, 28, il ne fait aucune citation prophétique. D'autres indices montrent que ces lecteurs étaient latins et romains. L'auteur, employant la langue qu'ils comprennent, se sert, sans les expliquer, de mots latins grécisés et de tournures latines : δηνάριον, VI, 37; κεντυρίων, XV, 39, 44, 45; κῆνσος, XII, 14; ξέστης, VII, 4, 8; λεγιών, V, 9, 15; πραιτώριον, XV, 16; φλαγελλόω, XV, 15; σπεκουλάτωρ, VI, 27; par contre, il explique le terme λεπτὰ δυὸ en monnaie romaine, κοδράντης, XII, 42. Il mentionne que Simon de Cyrène était le père d'Alexander et de Rufus, XV, 21. Ces deux personnages étaient donc connus des lecteurs. Or saint Paul, Rom., XVI, 13, salue un Romain du nom de Rufus, ainsi que sa mère, « qui est aussi la mienne, » ajoute-t-il. L'apôtre avait donc connu ailleurs, en Palestine peut-être, cette famille de chrétiens de Rome. On a remarqué enfin que Marc est le seul évangéliste à parler de la coutume romaine, d'après laquelle une femme peut répudier son mari, X, 12.

VII. But. — Les Pères, dont les témoignages ont été précédemment cités, déclarent que saint Marc se proposait uniquement, en composant son Évangile, de reproduire l'enseignement catéchétique de saint Pierre, annonçant aux païens la bonne nouvelle du Christ rédempteur. Le caractère du second Évangile répond parfaitement à cette donnée, et le but de son auteur n'est, en effet, directement, ni apologétique, ni polémique, mais simplement catéchétique et historique. Marc expose, par le récit de la vie publique, que Jésus, le prédicateur de la nouvelle doctrine, est le Messie, Fils de Dieu, qu'il a révélé à ses apôtres, par ses paroles et ses actes, sa filiation divine et qu'il leur a confié la mission de publier sa doctrine et de continuer son action puissante dans le monde entier. La foi messianique s'affirme dès le début de son récit. De quelque façon qu'on explique la liaison des premiers versets, saint Marc, dans le titre de son livre, I, 1, indique son but qui est de raconter les débuts de la prédication messianique de Jésus-Christ, Fils de Dieu. Écrivant pour des païens convertis, il ne dit pas, comme saint Matthieu aux Juifs, que Jésus est fils d'Abraham et de David, il le déclare à la fois Messie et Fils de Dieu. Aussi l'élément messianique domine-t-il dans son Évangile. Il ne le prouve pas, comme saint Matthieu, par la réalisation des prophéties, mais par l'exposé des nombreux miracles opérés par Jésus : guérison des malades (lépreux, aveugles, paralytiques, etc.), délivrance des possédés, résurrection des morts, domination sur les éléments (tempêtes apaisées, multiplication des pains). Toutes ces actions miraculeuses manifestent que Jésus est le Messie, Fils de Dieu. Les délivrances des possédés témoignent en particulier que Jésus est plus puissant que Satan, dont il est venu détruire la domination sur le monde, et qui proclame sa défaite par la bouche de ses victimes, I, 24. La transfiguration, les prédictions, les prodiges qui s'accomplissent au moment où Jésus meurt, les prédications à la foule et aux disciples, tout dans l'Évangile de saint Marc contribue à montrer que Jésus est le Christ, Fils de Dieu, et cette démonstration résulte du simple narré des faits. On a remarqué cependant que le second Évangéliste se préoccupait d'expliquer comment malgré toutes ces manifestations messianiques, le peuple juif était resté incrédule et n'avait pas reconnu en Jésus le Messie qu'il attendait. Pour résoudre ce problème, saint Marc a noté constamment au cours de son récit le silence que Jésus avait imposé aux démons, I, 25. 34; III, 11, 12; les ordres donnés aux malades guéris de ne pas divulguer

leur guérison, I, 43; V, 43; VII, 36; VIII, 26; enfin la recommandation réitérée aux disciples de respecter le secret messianique qui leur était révélé à eux, VIII, 30; IX, 8. On peut dire dans ce sens que saint Marc a écrit une thèse; mais il n'y a pas de raison de soupçonner avec M. Hude, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien,* Gœttingue, 1901, que cette conception de l'histoire évangélique est une construction théologique artificielle et n'a rien d'historique. En effet, la croyance messianique a précédé la résurrection. Jésus a été condamné à mort, parce qu'il se déclarait le Messie, Marc., XIV, 61-64; XV, 2; il s'était rendu tout exprès à Jérusalem pour se déclarer le Messie; il avait révélé à ses disciples sa messianité et la confession de saint Pierre, VIII, 29, est un fait historique. Si Jésus, dès le début de son ministère, n'a pas permis de révéler au peuple sa nature et sa mission messianiques, c'était vraisemblablement afin de ne pas favoriser les idées du peuple au sujet d'un Messie politique, et saint Marc a mis en évidence cette situation historique. Cf. Rose, *Évangile selon S. Marc,* Paris, 1904, p. XV-XXVIII.

On a constaté, en outre, que dans le second Évangile les Apôtres tiennent une place à part auprès de Jésus, parce qu'ils doivent être les prédicateurs et les propagateurs de la nouvelle doctrine dans le monde entier. Marc raconte leur vocation, leur formation tant par la réalisation des miracles en leur présence que par des enseignements particuliers sur le royaume des cieux, leur élection spéciale, leur première mission dans la Galilée avec la communication du pouvoir de guérir, préludant à leur mission définitive de prédicateurs de la bonne nouvelle dans le monde entier avec la puissance des signes pour la conversion des nations païennes. Les apôtres devaient être les continuateurs de l'œuvre qui avait été commencée par leur Maître et dont l'Évangile de Marc exposait les heureux commencements, I, 1. Ainsi saint Marc fait ressortir leur préparation à être des témoins oculaires et des prédicateurs autorisés de la vie et de la doctrine de Jésus. Son intention était de faire valoir ainsi devant ses lecteurs païens la catéchèse apostolique qu'il reproduisait dans son ouvrage.

VIII. Sources. — De ce qui précède il ressort manifestement que les Pères de l'Église ont tenu l'Évangile de Marc comme la reproduction des instructions de saint Pierre à Rome et dans les Églises de la gentilité. Toutefois, saint Augustin, *De consensu Evangel.,* I, II, 4, t. XXXIV, col. 1044, comparant entre eux les récits évangéliques et constatant les rapports étroits de ressemblance qui existent entre le second Évangile et le premier, a exprimé le résultat de ses études personnelles dans ce jugement souvent répété, que Marc n'a fait qu'abréger et résumer saint Matthieu. Dans les temps modernes, la dépendance de Marc relativement à saint Matthieu a été diversement appréciée. Tandis que beaucoup de critiques la maintenaient dans le rapport des textes actuels, voir t. II, col. 2088-2089, d'autres, reconnaissant le caractère original et indépendant de Marc, dans son plan, son but, le genre de sa narration et son style, ont admis la priorité de Marc et la dépendance de Matthieu par rapport à lui, *ibid.,* col. 2090-2091, 2097. D'autres encore, pour expliquer cette originalité incontestable et en même temps des ressemblances indéniables et même des coïncidences verbales avec le texte de saint Matthieu, ont supposé que le second évangéliste se serait servi, non pas du texte grec de saint Matthieu, mais du texte araméen de cet Évangile.

Tous cependant ne regardent plus le second Évangile comme une œuvre de première main et l'Évangile primitif. Ils ont constaté qu'il n'était pas d'une seule venue et que sa rédaction manquait d'homogénéité. Ils ont signalé en lui des sutures, des combinaisons et des superpositions de récits. Cf. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église,* 2e édit., Bellevue, 1903, p. 6-8; Id., *Le second Évangile,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1903, t. VIII, p. 513-527. Ils en ont conclu qu'il a existé dans un état primitif, qu'on appelle le Proto-Marc, voir t. II, col. 2096-2097, ou au moins, depuis que l'hypothèse du Proto-Marc est en baisse, *ibid.,* col. 2098, qu'il a reçu quelques additions postérieures, Jülicher, *Einleitung,* p. 256-258, ou encore qu'il a eu des sources écrites, autres que saint Matthieu. Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums,* Gœttingue, 1901; J. Weiss, *Das älteste Evangelium,* Gœttingue, 1903. Si cette dernière hypothèse n'a en soi rien d'impossible, puisque saint Marc, en dehors de ses souvenirs personnels de la catéchèse de saint Pierre, aurait pu utiliser des sources, orales ou écrites, elle ne s'impose pas néanmoins. Il faut même la repousser en tant qu'elle tend à nier l'unité de composition ou à diminuer la valeur historique du second Évangile, et il vaut mieux, avec les Pères et les écrivains ecclésiastiques, tenir l'œuvre de Marc comme la transcription de la tradition orale et spécialement de l'enseignement catéchétique de l'apôtre saint Pierre. Ce sentiment est trop bien établi pour qu'on puisse le rejeter. En tout cas, il ne semble pas qu'il y ait des raisons suffisantes qui obligent à admettre plusieurs rédactions successives de l'Évangile de saint Marc.

IX. Style. — La vivacité et le pittoresque sont les deux caractères principaux du style de saint Marc. Les récits sont très circonstanciés et la multiplicité des détails rend vivantes les scènes décrites. L'auteur aime aussi à exprimer les impressions des acteurs et à peindre leurs sentiments. Son style est vif, précis, net, ferme, parfois dur et un peu négligé. Le narrateur se laisse aller à conter avec simplicité et abandon ce qu'il sait des paroles et des actes de Jésus. Aussi est-il prolixe en quelques endroits et ne craint-il pas les répétitions. Il emploie fréquemment le présent historique, quelquefois le langage direct, ses transitions sont brusques et il entraîne rapidement son lecteur. Il redouble les négations, accumule les adverbes, ce qui donne de la vigueur à sa diction. Il a, d'autre part, une prédilection pour les diminutifs, tels que πλοιάριον, θυγάτριον, κοράσιον, κυνάριον, παιδίον, etc. Il ne paraît pas très familiarisé avec la langue grecque, et ses phrases présentent un grand nombre d'irrégularités grammaticales et de négligences de style. Elles sont, d'ailleurs, peu enchaînées, reliées presque exclusivement par καὶ (employé au moins trente fois de cette manière, III, 1-26, tandis que δὲ n'est mis qu'une fois et γὰρ deux fois). Cette absence de liaisons donne de la monotonie à la narration qui est ordinairement anecdotique. Si la couleur, la vie, le caractère descriptif, ce qu'on a appelé « la touche graphique » du récit de saint Marc révèlent l'impression d'un témoin de la vie de Jésus, l'unité du style montre que le second Évangile est l'œuvre d'une seule main.

X. Langue. — Il n'y a aucun doute que le grec ne soit la langue originale de saint Marc. Parce qu'il a écrit son Évangile pour les Romains, quelques savants ont pensé qu'il l'avait rédigé en latin. Les souscriptions de la version syriaque, la Peschito, et de quelques manuscrits grecs récents, par exemple les cursifs 9, 10, 160, 161, etc., disent sans doute que le second Évangile a été écrit à Rome dans la langue de Rome. Mais leur autorité est nulle, et peut-être même faut-il les entendre du grec, qui était alors la langue généralement parlée à Rome. Quant au prétendu autographe latin de saint Marc, qui se trouvait à Venise, on sait depuis longtemps qu'il n'est qu'un manuscrit de la Vulgate dont une autre partie existe à Friuli ou à Prague. Si, comme nous l'avons dit plus haut, saint Marc se sert de mots latins grécisés, il les a empruntés à ses contemporains parlant grec. Voir t. II, col. 321. Ce sont, d'ailleurs, pour la plupart, des termes

administratifs qui s'étaient répandus dans le monde grec avec la domination romaine. Enfin, on a remarqué dans le texte grec, Marc., VII, 25, une irrégularité : γυνὴ... ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς, qui a disparu dans la Vulgate latine, où on lit : *mulier, cujus filia habebat.* Elle trahit un Juif écrivant en grec, et la correction latine est l'œuvre d'un traducteur. Pour expliquer pourquoi saint Luc, dans les passages où il dépend de Marc, ne reproduit pas les expressions les plus caractéristiques du second Évangile, M. Blass a supposé que cet Évangile avait été primitivement composé en araméen. *Evangelii secundum Lucam, sive Lucæ ad Theophilum liber prior,* Leipzig, 1897. Aucun critique ne s'est rallié à cette hypothèse.

XI. Commentaires. — Ils sont peu nombreux. Le second Évangile, contenant peu de récits qui ne se retrouvaient pas dans le premier et le troisième, a été négligé. — 1° *Pères.* — Les dix *Homiliæ de principio Evangelii secundum Marcum,* attribuées à saint Jean Chrysostome et publiées à part, Anvers, 1542, et dans les *Opera,* Venise, 1549, t. II, col. 263-270, ont été restituées à saint Jérôme par dom Morin, *Les monuments de la prédication de saint Jérôme,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1896, t. I, p. 397-400, et éditées sous son nom dans les *Anecdota Maredsolana,* Maredsous, 1897, t. III, part. II, p. 317-370. Deux autres commentaires sur saint Marc, attribués à saint Jérôme, sont apocryphes : *Expositio quatuor Evangeliorum de brevi proverbio,* t. XXX, col. 560-567; *Commentarius in Evangelium secundum Marcum, ibid.,* col. 590-645. Le plus ancien commentaire grec date du Ve siècle. C'est une chaîne éditée sous le nom de Victor d'Antioche par Peltanus, Ingolstadt, 1580, dont l'édition est reproduite dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum,* Lyon, 1677, t. IV, p. 371-414, par Possin, *Catena græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum,* Rome, 1673, par Matthæi, Moscou, 1775, et par Cramer, *Catenæ,* etc., Oxford, 1840, t. I, p. 263-447. Toutefois ce dernier éditeur était porté à attribuer cette chaîne à saint Cyrille d'Alexandrie. Quelques fragments de Théodore de Mopsueste sur saint Marc ont été extraits des chaînes, t. LXVI, col. 713-716.

2° *Moyen âge.* — Bède, *In Marc. Ev. expositio,* t. XCII, col. 133-302; Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Marci,* t. CXXIII, col. 492-681; Euthymius, *Comment. in Lucam,* t. CXXIX, col. 769-852; Albert le Grand, *In Marcum,* dans *Opera,* Paris, 1894, t. XXI, p. 339-806; S. Thomas, *Catena aurea in Marci Evangelium,* dans *Opera,* Paris, 1876, t. XVI, p. 499-660.

3° *Temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — En outre des commentaires qui embrassent la Bible entière ou les quatre Évangiles, tels que ceux de Maldonat, de Jansénius, de Corneille de la Pierre, de Luc de Bruges, de Calmet, etc., nommons, pour le XIXe siècle, Patrizi, *In Marcum commentarium,* Rome, 1862; Bisping, *Erklärung der Evangelien nach Marcus und Lucas,* dans *Exegetisches Handbuch,* Munster, 1868, t. II; Schegg, *Evangelium nach Markus,* 2 in-8°, Munich, 1870; Mac Evilly, *Exposition of the Gospels of Matthew and Mark,* Dublin, 1877; Fillion, *Évangile selon S. Marc.,* Paris, 1883; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus,* Fribourg-en-Brisgau, 1881; Liagre, *Comment. in libros historicos N. T.,* Tournai, 1889, t. II, *In S. Lucam;* Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Marcum,* Paris, 1894; Tiefenthal, *Das heilige Evangelium nach Markus,* Munster, 1894; Pölzl, *Kurzgefasster Kommentar zum Evangel. des hl. Markus,* Graz, 1893; Ceulemans, *Comment. in Ev. sec. Marcum,* Malines, 1899; V. Rose, *Évangile selon S. Marc,* Paris, 1904; Gutjahr, *Die heiligen Evangelien nach Markus und Lukas,* Graz, 1904.

2. *Protestants.* — J. Elsner, *Comment. crit. philol. in Evangelium Marci,* 3 in-4°, Leyde, 1773; B. de Willes, *Specimen hermeneuticum de iis quæ ab uno Marco sunt narrata,* Utrecht, 1811; Fritzsche, *Evangelium Marci,* Leipzig, 1830; Volkmar, *Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der canonischen und aussercanonischen Evangelien,* Leipzig, 1870; H. Ewald, *Die drei ersten Evangelien,* Gœttingue, 1871, t. I; B. Weiss, *Die Evangelien des Marcus und Lucas,* Gœttingue, 1878, 1885, 1892, 1902; Keil, *Commentar über die Evangelien des Marcus und Lucas,* Leipzig, 1879; Maclear, *The Gospel according to St. Mark,* Cambridge, 1877; Cook, *St. Mark's Gospel,* 1878; H. Holtzmann, *Die Synoptiker,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892; 3e édit., 1901; Lange, *Das Evangelium nach Markus,* 4e édit., Bielefeld, 1884; Nösgen, *Evang. Matth., Mark. und Luk.,* 2e édit., Munich, 1896; Gould, *A critical and exeg. commentary on the Gospel according to St. Mark,* Édimbourg, 1896; Hort, *The Gospel according to St. Mark,* Cambridge, 1902; Swete, *The Gospel according to St. Mark,* 2e édit., Londres, 1902; J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci,* Berlin, 1903.

XII. Bibliographie. — 1. *Ouvrages généraux d'introduction.* — Outre les introductions qui sont placées en tête des commentaires, on peut consulter : Patrizi, *De Evangeliis,* l. I, c. II, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 33-62; Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.,* Vienne, 1867, p. 274-283; H. de Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du N. T.,* Paris, 1861, t. II, p. 48-73; Aberle, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 40-60; Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme,* Paris, 1886, p. 491-512; Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift A. und N. T.,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 402-413; Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schrift N. T.,* 6e édit., Brunswick, 1887, p. 183-187; R. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros,* Paris, 1886, p. 80-118; Trochon et Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture sainte,* Paris, 1890, t. III, p. 75-96; Holtzmann, *Einleitung in das N. T.,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 382-385; Trenkle, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 106-114; A. Schæfer, *Einleitung in das N. T.,* Paderborn, 1898, p. 213-229; P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1897, p. 55-61; Godet, *Introduction au N. T.,* Paris et Neuchâtel, 1899, t. II, p. 325-442; Zahn, *Einleitung in das N. T.,* 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 200-252; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.,* 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 249-259; J. Belser, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 55-103.

2° *Études spéciales.* — Koppe, *Marcus non epitomator Matthæi,* Gœttingue, 1782; Knobel, *De Evangelii Marci origine,* 1831; Wilke, *Der Urevangelist,* etc., Leipzig, 1838; Baur, *Das Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter,* Tubingue, 1851; Hilgenfeld, *Das Marcusevangelium nach seiner Composition,* etc., Leipzig, 1850; Klostermann, *Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerthe,* Gœttingue, 1867; Hadorn, *Die Entstehung des Marcusevangelium,* 1898; J. Weiss, *Das älteste Evangelium,* Gœttingue, 1903; A. Hoffmann, *Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarkfrage,* Kœnigsberg, 1904.

E. Mangenot.

MARCELLINI Évangéliste, commentateur italien, né à San Marcello dans le diocèse de Pistoie, mort à l'Araceli à Rome, en 1593. Il devint frère mineur de la régulière observance de la province de Toscane, puis docteur en théologie de l'Université de Paris. Il se rendit célèbre en Italie par ses prédications et plus encore par ses vertus, qui lui valurent l'amitié de saint Charles Borromée et de saint Félix de Cantalice, en même temps que de hautes relations. Celles-ci lui ouvraient la voie des dignités ecclésiastiques ; il les repoussa toujours, et refusa

même celles que son ordre lui offrait. Parmi ses nombreux ouvrages, nous devons signaler ici : 1° *Expositio in Libros Judicum*, in-8°, Venise, 1589; 2° *In Cantica*, Florence, 1599; 3° *In Ruth*, Florence, 1586; 4° *In Danielem*, in-8°, Venise 1588; 5° *In Habacuc*, Florence, 1584; 6° *In Jonam*, Camerini, 1581; 7° *Super cantica Zachariæ et B. M. V.*, Florence, 1599; 8° *In Tobiam*, Rome, 1587. P. APOLLINAIRE.

MARCHALIANUS (CODEX). — 1° *Histoire.* — Ce célèbre codex a été écrit en Égypte, où il resta au moins jusqu'au IXe siécle, comme le montrent les corrections dues á des mains égyptiennes. Avant le XIIe siècle il passa dans l'Italie méridionale et fut transporté de lá, on ne sait par qui ni á quelle époque, à l'abbaye de Saint-Denis. Au XVIe siècle il devint la propriété de René Marchal dont il a gardé le nom. Le cardinal de la Rochefoucauld, qui le possédait vers 1636, l'offrit aux jésuites du collége de Clermont. En 1785, après la suppression de l'ordre des jésuites, le codex fut vendu à la Bibliothéque vaticane pour une somme de 300 écus romains. Il y porte maintenant le numéro 2125 du fonds grec.

2° *Description, contenu.* — Le *Marchalianus* renferme 416 feuillets de parchemin assez mince, fripé par l'usage, arrangés en cahiers de cinq doubles feuillets, soit vingt pages. Le dernier cahier, chose rare, a même vingt-quatre pages. Les douze premiers feuillets, contenant des extraits des Pères, n'appartenaient pas au manuscrit primitif, bien qu'ils soient d'une écriture sensiblement contemporaine. Les pages, qui mesurent 295 millimétres de haut sur 180 de large, sont á une seule colonne de 29 lignes. Les esprits et les accents ne semblent pas être de la première main. De grandes lettres en vedette indiquent le commencement des paragraphes. L'écriture est belle, mais présente quelques caractères singuliers. Le φ et le ψ sont énormes; le ρ a la boucle comprimée et la barre très allongée; les lettres ε, θ, ο, ς sont d'un ovale aplati; la barre transversale du θ dépasse de beaucoup la périphérie du rond; le δ et l'ω méritent aussi attention. — Les leçons et les signes diacritiques qui couvrent maintenant les marges ont été ajoutés après coup. Les signes employés sont l'astérisque et l'obèle (avec le métobèle correspondant). Les sigles sont α' (Aquila), σ' (Symmaque) θ' (Théodotion), οἱ γ' ou simplement γ' (tous les trois), πάντες ou π' (tous), enfin οἱ λοιποί (les autres). Il y a eu de nombreux correcteurs á diverses époques. — Le codex renferme les grands et les petits Prophètes selon l'ordre adopté par le Vaticanus : Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie, Isaïe, Jérémie — avec Baruch, les Lamentations et l'Épître — Ézéchiel, Daniel selon Théodotion, avec l'épisode de Suzanne et l'histoire de Bel. — Il est désigné en critique par la lettre M.

3° *Age, caractère, valeur critique.* — Montfaucon, *Palæographia græca*, Paris, 1708, p. 225, regardant les accents et les esprits comme de la première main, date le manuscrit du VIIIe siècle. Tischendorf, *Monumenta sacra*, t. IV, p. XX, ayant prouvé que les accents et les esprits ont été ajoutés après coup, se prononce pour le VIIe ou le VIe siécle. Pitra, *Analecta sacra*, t. III, p. 554, 561, incline davantage pour la date la plus ancienne. Enfin Ceriani, *Commentatio critica*, p. 36-41, opine sans hésiter en faveur du VIe siécle. Il prouve que les caractères paléographiques ne s'y opposent pas. Le codex étant d'origine égyptienne, il faut le comparer non pas avec les manuscrits européens ou asiatiques de la même époque, mais avec les papyrus ou les manuscrits coptes contemporains. On se convaincra par cette comparaison que rien n'oblige á le faire descendre au-dessous du VIe siècle. — Mgr Ceriani a comparé quelques passages choisis du codex, Is., IX, 1-10; XLIV, 7-21; Jer., XXV, 11-13; XXXII, 15-18, etc., avec les grands codex (*Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus*), la recension de Lucien, le texte hexaplaire, la version copte-memphitique, les citations de saint Cyrille d'Alexandrie. *Commentatio*, p. 48-106. Il conclut de cette comparaison, p. 106, que le *Marchalianus* contient une recension différente de celle des Hexaples et de celle de Lucien et représente, en somme, la recension d'Hésychius. — Le codex porte, avant Isaïe et avant Ézéchiel, deux notes très intéressantes publiées depuis longtemps par Cozza, Field et Pitra, et qu'on trouvera dans Swete, *The Old Testament in Greek*, t. III, p. VIII-IX. Ces notes sont empruntées à un codex purement hexaplaire; elles ne conviennent pas au texte du *Marchalianus* où les variantes hexaplaires sont reléguées á la marge. Les astérisques du codex, suivant Ceriani, au moins ceux qui viennent de la première main, ne répondent pas au systéme d'Origéne, mais à celui d'Hésychius. — Cet ensemble de caractéres suffit á faire comprendre l'importance vraiment exceptionnelle du *Marchalianus* et justifie la splendeur avec laquelle il a été édité. — La superbe phototypie publiée par les soins de Mgr Cozza-Luzi, *Prophetarum codex græcus Vat.* 2125, *vetustate, varietate lectionum, notationibus unicus æque et insignis phototypice editus*, Rome, 1890, et l'Introduction composée avec tant de conscience et d'érudition par Mgr Ceriani, *De codice Marchaliano Prophetarum Commentatio critica*, Rome, 1890, rendent superflues toutes les études antérieures. F. PRAT.

MARCHAND (hébreu : *rokêl*, et au féminin : *rokêlêṭ*; *seḥorâh*, terme collectif pour désigner un ensemble de marchands; *kena'ănî*, « chananéen, » parce que les Chananéens et spécialement les Phéniciens faisaient beaucoup de commerce; Septante : ἔμπορος, χαναναῖος, φοινίκος, πωλῶν; Vulgate : *mercator, negotiator, venditor, chananeus, vendens*), celui qui fait profession d'acheter, de vendre ou d'échanger en vue d'un bénéfice. Voir t. II, fig. 512, col. 1555. Sur le trafic des anciens et sur la manière dont il s'opérait, voir COMMERCE, t. II, col. 878-890; ÉCHANGE EN NATURE, t. II, col. 1557; MARCHÉ. — Dans les plus anciens temps, il n'est question que des marchands madianites qui achètent Joseph à ses fréres. Gen., XXXVII, 28. Quand les Hebreux s'établirent en Palestine, chaque famille continua longtemps à se suffire á elle-méme. Sans qu'il y eût de marchands proprement dits, on se procurait les objets indispensable auprés des artisans qui les fabriquaient. La Loi prescrivait, en vue de ces échanges ou de ces achats, la justesse et la loyauté des poids et des mesures. Lev., XIX, 35, 36; Deut., XXV, 13-15. Les marchands phéniciens apparaissent les premiers en Palestine. Ce sont des colporteurs qui vendent et qui achètent. Dans le livre de Job, XL, 25, il est question de Chananéens pouvant acheter et revendre de gros animaux, et c'est encore á un Chananéen que la femme forte des Proverbes, XXXI, 24, vend les ceintures qu'elle a brodées et les étoffes qu'elle a tissées. Sous Salomon, le trafic se développant dans tout le royaume, le prince peut tirer beaucoup d'or de tous les marchands et négociants qui avaient des relations commerciales avec les Hébreux. III Reg., X, 15; II Par., IX, 14. Lui-même avait des marchands qui faisaient le commerce des chevaux avec l'Égypte. II Par., I, 16. Les colporteurs d'Arabie vendaient des aromates. Cant., III, 6. Les marchands de blé étaient parfois tentés d'accaparer le grain afin de le vendre plus cher à la faveur d'une rareté factice. Prov., XI, 26. Les prophètes, Isaïe, XXIII, 2, 8, et surtout Ézéchiel, XVII, 4, XXVII, 13-23; XXXVIII, 13, parlent des marchands étrangers, spécialement de ceux qui font grande fortune á Tyr et á Sidon. Baruch, III, 23, mentionne les colporteurs arabes. En Palestine, le vendeur et l'acheteur seront enveloppés dans la même catastrophe, quand s'exercera la justice divine. Is., XXIV, 2; Ezech., VII, 12, 13; Soph., I, 11. Zacharie, XIV, 21, dit que dans le Temple restauré, il n'y aura plus de chananéen, *kena'ănî*, χαναναῖος, *mercator*. Le

chananéen peut désigner ici le profane, l'étranger, l'incirconcis, et la pensée de Zacharie reviendrait à celle d'Ezéchiel, XLIV, 9. Mais, comme dans les versets qui précédent, il est question des dons volontaires qui afflueront de toutes parts dans le Temple, il est probable que le nom de chananéen désigne le marchand, comme dans Osée, XII, 8. On n'aura pas besoin de recourir aux marchands pour se procurer les chaudières et les ustensiles nécessaires au culte. Après le retour de la captivité, les marchands de Jérusalem se chargent de la construction d'une partie des murs. II Esd., III, 30, 31. Plus tard, des marchands tyriens s'établissent dans la ville et y vendent du poisson et des denrées, même le jour du sabbat. Néhémie met ordre à cet abus. II Esd., XIII, 16-21. Le fils de Sirach remarque qu'au marchand il faut parler commerce, Eccli., XXXVII, 12, et il déplore la mauvaise foi avec laquelle on achète ou l'on vend. Eccli., XLII, 5. Sous les Machabées, les marchands accourent en Palestine, dans le camp des Syriens, pour acheter les Juifs dont l'armée du roi de Syrie escomptait déjà la capture. I Mach., III, 41. Jonathas entoure la citadelle de Jérusalem, occupée par les Syriens, afin que ceux-ci ne puissent plus rien acheter ni vendre. I Mach., XII, 36; XIII, 49. — Dans le Nouveau Testament, il est question de marchands de perles, Matth., XIII, 45, et de marchands d'huile. Matth., XXV, 9. Par deux fois, Notre-Seigneur chasse du Temple les marchands d'animaux destinés aux sacrifices, qui se sont établis jusqu'à l'intérieur de la première enceinte. Il les accuse de faire du Temple une caverne de voleurs, d'où il suit qu'au sacrilège ces marchands ajoutaient l'improbité. Joa., II, 14; Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15; Luc., XIX, 45. Saint Jean dit que la Bête empêchera ceux qui ne portent pas son signe de vendre et d'acheter. Apoc., XIII, 16, 17. Il parle des marchands qui trafiquent avec la grande Babylone, Apoc., XVIII, 3-23, dans des termes analogues à ceux qu'a employés Ézéchiel, XXVII, 13-23, à propos des marchands de Tyr.

H. LESÊTRE.

MARCHANDISES (hébreu : *'ma'ărâb, maqqâhôt;* Septante : ἐμπορία, σύμμικτον, « mélange d'objets, » πρᾶσις, « vente ; » Vulgate : *merx, negotiatio, venalia*), objets sur lesquels s'exerce le commerce, soit pour l'échange en nature, soit pour la vente contre de la monnaie. Voir COMMERCE, t. II, col. 879-889; ÉCHANGE EN NATURE, t. II, col. 1557; FOIRE, t. II, col. 2298; MARCHAND, MARCHÉ. — Voici l'énumération des principales choses mentionnées dans la Bible comme objets de commerce ou marchandises, les immeubles mis à part. Voir t. II, col. 879-887.

1° **Esclaves.** — Jo., III, 5-8 ; Am., I, 9 ; Ezech., XXVII, 13, etc. Voir t. II, col. 1921-1926.

2° **Animaux.** — Pour les sacrifices, Lev., V, 15 ; I Esd., VII, 17; Bar., I, 10; Joa., II, 14; Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15, etc., ou pour les usages ordinaires de la vie, Exod., XXI, 35; Job, XL, 25 ; II Reg., XII, 3 ; III Reg., X, 22; Is., LX, 7; Ezech., XXVII, 21 ; Luc., XIV, 19, etc., — *chevaux,* III Reg., X, 28-29; Ezech., XXVII, 14. Voir t. II, col. 677.

3° **Aliments.** — *Blé,* Gen., XLI, 57 ; XLII, 5; Ezech., XXVII, 17, etc. ; — *pain,* Marc., VI, 37 ; Joa., VI, 5 ; — *vin,* Ezech., XXVII, 18; — *huile,* IV Reg., IV, 7 ; Ezech., XXVII, 17; Matth., XXV, 9, 10; — *miel,* Ezech., XXVII, 17 ; — *vivres en général,* Deut., VI, 28; XIV, 26 ; IV Reg., VI, 25 ; Matth., XIV, 15; Marc., VI, 36; Luc., IX, 13; Joa., IV, 8; XIII, 29.

4° **Étoffes.** — *Lin,* Ezech., XXVII, 7 ; Marc., XV, 46; — *byssus,* Ezech., XXVII, 16; — *laine,* Ezech., XXVII, 18; — *ceintures,* Prov., XXXI, 24; — *manteaux et broderies,* Ezech., XXVII, 24 ; — *couvertures,* Ezech., XXVII, 20; — *tapis,* Prov., VII, 16; Ezech., XXVII, 20; XXVIII, 13; — *pourpre,* Ezech., XXVII, 16.

5° **Metaux.** — Voir ARGENT, t. I, col. 945; BRONZE, t. I, col. 1943; CUIVRE, t. II, col. 1155; FER, t. II, col. 2205; OR; MÉTAUX.

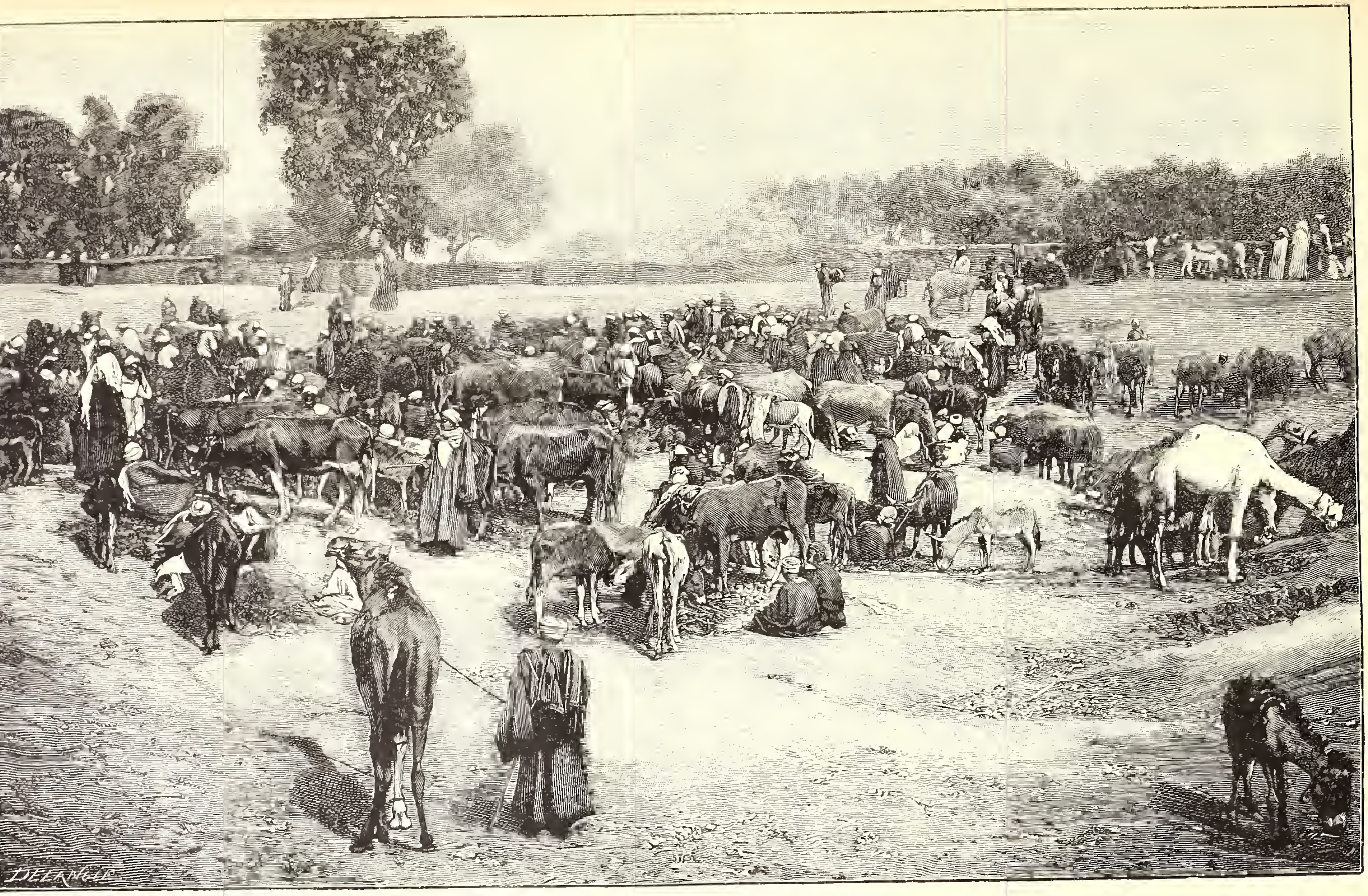
6° **Matières précieuses.** — *Pierres,* Ezech., XXVII, 16, 22; Apoc., XVIII, 12; — *perles,* Matth., XIII, 46; — *ivoire,* Ezech., XXVII, 15; — *ébène,* Ezech., XXVII, 15.

7° **Parfums.** — Gen., XXXVII, 25-28; Cant., III, 6; Ps. LXXII (LXXI), 10; Is., XLIII, 24; LX, 6 ; Ezech., XXVII, 17, 19, 22; Matth., XXV, 9; Marc., XIV, 5; XVI, 1, etc. Voir BAUME, t. I, col. 1517 ; ENCENS, t. II, col. 1770; PARFUMS.

8° **Objets ouvrés.** — *Armes,* Luc., XXII, 36; — *idoles,* Bar., VI, 24; etc. Voir MEUBLES, et les différents mots cités dans l'énumération qui précède.

H. LESÊTRE.

MARCHÉ (hébreu : *'izzabôn, ma'ărâb, markolét;* Septante : ἀγορά, σύμμικτον; Vulgate : *forum, nundinæ, mercatus*), le lieu où l'on rassemble les marchandises pour en trafiquer par échange ou par ventes (fig. 215). — Chez les Égyptiens, les fêtes fréquentes qui se célébraient autour des différents temples étaient des occasions naturelles de foires ou de marchés périodiques, auxquels on se rendait en foule. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. I, 1895, col. 323-327. La figure 512 du t. II, col. 1557, représente quelques-unes des scènes de ces marchés. Voir fig. 216 une vue d'un bazar du Caire. Les Ismaélites qui achetèrent le jeune Joseph, se rendaient aux marchés d'Égypte pour y vendre des parfums, Gen., XXXVII, 25, et plus tard Joseph lui-même établit dans le pays, pour la vente du blé aux Égyptiens et aux étrangers, des marchés qui étaient de grands entrepôts. Gen., XLI, 57. Pendant leur séjour dans la terre de Gessen, les Hébreux eurent souvent l'occasion d'aller aux marchés du voisinage. Ceux-ci se tenaient naturellement sur les places des villes ou dans les terrains libres, qui entouraient les temples ou les villages. — Après leur établissement en Palestine, les Israélites furent amenés par la force des choses à pratiquer ce qui se faisait ailleurs. Les trois grandes fêtes, particulièrement celle de la Pâque, les attiraient en foule à Jérusalem, d'où la nécessité d'établir en ces occasions de nombreux marchés sur les places de la capitale et aux alentours. Cf. Munk, *Palestine,* 1881, p. 395. Les autres villes importantes avaient aussi les leurs, soit fixes, soit périodiques. A la suite d'une guerre, le roi de Syrie, Bénadad, dit au roi d'Israël, Achab : « Tu établiras pour toi des rues à Damas, comme mon père en avait établi à Samarie. » III Reg., XX, 34. Cette concession portait sur les constructions qui bordaient certaines rues, et ces constructions n'étaient autres que des bazars destinés à la vente des produits étrangers. Il y avait donc des bazars syriens à Samarie et des bazars israélites à Damas. Certaines rues et certaines places étaient affectées à des commerces particuliers. Telles furent, sans doute, la rue des boulangers, Jer., XXXVII, 21, et la porte des poissons, Soph., I, 10, à Jérusalem. Après la captivité, il y avait dans la capitale des marchés que des Israélites approvisionnaient et d'autres qui étaient tenus par des Tyriens en résidence dans la ville. II Esd., XIII, 15, 16, 20. Amos, VIII, 4-6, fait la description des fraudes qui se pratiquaient sur les marchés de son temps. Un Psalmiste dit également, sans doute à propos des marchés de Jérusalem : « La fraude et la tromperie ne quittent pas ses places. » Ps. LV (LIV), 12. Josèphe, *Bell. jud.,* V, VIII, 1, signale, à l'intérieur des murs du quartier neuf de Jérusalem, des marchés où se vendaient la laine, les ustensiles de métal et les habits. — Ézéchiel, XXVII, 3-34, dans le tableau qu'il trace de l'immense trafic de Tyr, parle de ses marchés. C'est seulement dans ce chapitre que se lisent les trois mots hébreux auxquels on donne le sens de « marché » : *markolét,* ŷ. 24, qui a indubitablement cette signification, *'izzâbon,* de *'âzab,* « céder une chose, » et *ma'ărâb,* de *'ârab,* « échanger. » Ce dernier mot, auquel Gesenius, *Thesaurus,* p. 1064, attribue quelquefois le sens de « marché », signifie plutôt « marchandise »,



215. — Marché aux bestiaux de Louqsor. D'après une photographie.

Ezech., XXVII, 9, 13. 17, 19, 25, 27, 33. Le mot *'izzâbôn*, Ezech., XXVII, 12, 14, 16, 19, 22, 27, 33, est traduit par ἀγορά, « place publique » et « marché », et par σύμμικτον, « assemblage, » dans les Septante, par *nundinæ*, « marché, » *forum*, « place publique » et « marché », et *mercatus*, « marché, » dans la Vulgate. Ce sens est donc à conserver. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 470, 509. — A Jérusalem, au temps de



16. — Boutique de parfums et de lanternes, dans le bazar du Caire. D'après W. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, 1836, t. II, p. 11.

Notre-Seigneur, les marchands qui vendaient les victimes et les changeurs s'étaient établis, avec la connivence des grands-prêtres, à l'intérieur même du parvis des gentils, faisant ainsi de la « maison de prière » un marché et une « caverne de voleurs ». Par deux fois, Notre-Seigneur les en chassa. Joa., II, 14-16; Matth., XXI, 12, 13. Voir COMMERCE, t. II, col. 887-889; FOIRE, t. II, col. 2298. Sur les mots ἀγορά, *forum*, employés dans le sens de « marché », Marc., VII, 4, voir AGORA, t. I, col. 275; FORUM, t. II, col. 2328. H. LESÈTRE.

MARCHESCHVAN, huitième mois de l'année juive dans le calendrier emprunté par les Hébreux aux Babyloniens pendant la captivité. Il répond au mois phénicien de *Bûl*. Voir BUL, t. I, col. 1071. מַרְחֶשְׁוָן n'est que la transcription hébraïque du mot assyrien *araḫ šamnu*, « mois huitième » par lequel les Assyriens eux-mêmes désignaient ce mois. Il y avait une grande affinité de prononciation en assyrien et surtout en babylonien entre le ו et le מ qui permutaient souvent dans l'écriture. Voilà pourquoi le ו de ירח, racine de *arḫu*, « mois, » a été rendu en hébreu par מ, tandis que le מ de שמן, racine de *samnu*, « huitième, » a été rendu par ו comme *kislimu* par *kislev*, etc. — Le nom de *marcheschvan* n'est pas employé dans la Bible; pour désigner ce mois elle se sert du nom de *Bûl* ou de l'expression *ḥôdeš haššemînî* qui signifie également « le mois huitième », III Reg., VI, 38, mais qui n'a pas comme *marcheschvan* la valeur d'un nom propre. On trouve le mot *marcheschvan* en caractères hébraïques, מַרְחֶשְׁוָן (*meraḥševan*), dans un document araméen de 66-70 de notre ère, *Roll of Fasts*, dans G. Dalman, *Aram. Dialectproben*, 1896, n. 2 et p. 32; plus tard dans Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 3, sous la forme Μαρσουάνης, et dans le Talmud, par exemple *Rosch hasch.* 11b. Cf. Muss-Arnolt, *The names of the assyrobabylonian Months*, dans le *Journal of biblical Literature*, XIe année, p. 160-176; Levy, *Neuhebraïsches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim*, Leipzig, 1876; Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, Leipzig, 1867.

F. MARTIN.

MARCIANUS (CODEX). Ce manuscrit grec oncial des quatre Évangiles, autrefois appelé *Nanianus*, du nom d'un précédent propriétaire, cf. Mingerelli, *Græci codices manuscripti apud Nanios asservati*, Bologne, 1784, p. 1, appartient maintenant à la bibliothèque Saint-Marc de Venise, où il est coté I, VIII. Le scribe, qui vivait au IXe ou au Xe siècle, bien qu'il affecte une écriture plus archaïque et cherche à éviter le style penché de l'époque, se trahit par une imitation assez maladroite et par certaines lettres comme Δ, K, qui ont tous les caractères de la décadence. Münter copia des extraits de ce codex pour Birch, Scholz le parcourut, Tischendorf en 1843, et Tregelles en 1846 le collationnèrent. Il est désigné en critique par la lettre U. Von Soden l'appelle ε 90. D'après Gregory, *Textkritik*, 1900, p. 76, le texte serait *syrien*. Scrivener, *Introduction*, 4e édit., 1894, en donne un fac-similé, planche IX, no 22.

F. PRAT.

MARCKIUS, DE MARK Jean, érudit calviniste, né à Sneck dans la Frise, le 10 janvier 1656, mort à Leyde, le 30 janvier 1731. Il étudia à l'université de Franeker, puis à celle de Leyde où il termina son cours de théologie. En 1675, il devint ministre de Midlum, près de Harlingue. Le 28 juin de l'année suivante, il se faisait recevoir docteur en théologie à Franeker et y obtenait une chaire. Après avoir enseigné quelque temps dans cette université, puis à Groningue, il alla à Leyde en 1689, où il professa la théologie et l'histoire ecclésiastique. Parmi ses écrits, on remarque : *Analysis exegetica capitis* LIII *Jesaiæ in qua complura vaticinia de Messia illustrantur : accedit mantissa observationum textualium*, in-12, Groningue, 1687; *Commentarius in Apocalypsim S. Joannis, seu analysis exegetica*, in-4o, Amsterdam, 1689; *Textuales exercitationes ad* L *selecta loca Veteris et Novi Testamenti... Accedit Dissertatio de debita Sacrarum Scripturarum veneratione*, in-4o, Amsterdam, 1694; *In Hoseam commentarius, seu analysis exegetica qua hebreus textus cum versionibus confertur, vocum et phrasium vis indigatur, rerum nexus monstratur et in sensum genuinum cum examine variarum interpretationum inquiritur. Diatribe annexa est singularis de accipienda uxore et liberis fornicationum*, in-4o, Amsterdam, 1696; *Exercitationes exegeticæ ad* L *selecta loca Veteris et Novi Testamenti*, in-4o, Amsterdam, 1697, ouvrage différent de celui paru en 1694; *Commentarius, seu analysis exegetica in prophetas Joelem, Hamosium, Hobhadiam, et Jonam*, in-4o, Amsterdam, 1698; *Commentarius seu analysis exegetica in prophetas Micham, Nahumum, Habhakkukum, et Tsephaniam*, in-4o, Amsterdam, 1700; *Commentarius*

seu analysis exegetica in prophetas Haggæum, Zachariam et Malachiam, 2 in-4°, Amsterdam, 1700; *Commentarius seu analysis exegetica in Canticum Shelomonis; annexa est etiam analysis exegetica Psalmi XLV,* in-4°, Amsterdam, 1703; *Historia Paradisi illustrata libris quatuor, quibus non tantum loci istius plenior descriptio exhibetur, sed et hominis integritas, lapsus ac prima restitutio declarantur secundum Genesios capita II et III,* in-4°, Amsterdam, 1705; *Exercitationes Biblicæ ad L loca Veteris et Novi Testamenti,* 2 in-4°, Amsterdam, 1706-1707; *Scripturariæ exercitationes ad XXV selecta loca Veteris Testamenti,* in-4°, Amsterdam, 1709; *Scripturariæ exercitationes ad XXV selecta loca Novi Testamenti,* in-4°, Amsterdam, 1710; *In præcipuas quasdam partes Pentateuchi commentarius,* in-4°, Leyde, 1713; *Fasciculus dissertationum philologico-exegeticarum ad selectos textus Veteris Testamenti,* 2 in-4°, Leyde, 1725 et 1727. — Voir Wessel, *Oratio funebris in obitum J. Marchii,* in-4°, Leyde, 1731; Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas,* t. II, p. 339. B. HEURTEBIZE.

MARDOCHAI (hébreu : *Mordekai;* Septante : Μαρδοχαῖος), Israélite captif à Babylone qui revint en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 2. Son nom est en hébreu le même que celui de Mardochée, l'oncle d'Esther.

1. **MARDOCHÉE** (hébreu : *Mordekai :* Septante : Μαρδοχαῖος ; Vulgate : *Mardochæus*), cousin (oncle, d'après la Vulgate) et tuteur d'Esther. Esth., II, 7. Son nom n'est pas hébreu. Comme le nom babylonien *Mardukêa,* il paraît dérivé de *Marduk,* le dieu de Babylone. Voir MÉRODACH. Mardochée appartenait à la tribu de Benjamin. Esth., II, 5. Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VI, 2, dit qu'il était un des princes de la nation. Il avait fait partie de la même déportation que le roi Jéchonias, au temps de Nabuchodonosor, ce qui signifie que la présence de sa famille en pays étranger remontait à cette époque; car Jéchonias avait été déporté en 596, et les événements auxquels fut mêlé Mardochée se passaient vers 478, par conséquent 120 ans après. Voir ASSUÉRUS, t. I, col. 1143; ESTHER, t. II, col. 1973. Il habitait à Suse, capitale de l'empire des Perses. Il avait une cousine, nommée Edissa ou Esther. Celle-ci étant devenue orpheline, il s'en fit le tuteur. C'est donc sur son ordre ou au moins avec son consentement qu'Esther se présenta à l'eunuque Égée, chargé de recruter des jeunes filles pour le harem de Xerxès. C'est lui encore qui lui défendit de parler de sa nation et de sa patrie. Chaque jour, Mardochée se promenait devant la cour de la maison des femmes, pour veiller sur le sort d'Esther et savoir ce qui lui arriverait. Esth., II, 5-11.

Quand Esther eut été accueillie favorablement par Xerxès et élevée à la dignité de reine, Mardochée continua à se tenir aussi près d'elle que possible, « à la porte du roi, » c'est-à-dire à la porte extérieure du palais, au pied du donjon (voir le plan du palais, t. II, fig. 607, col. 1974), et il trouvait le moyen de communiquer avec elle, par l'intermédiaire des eunuques ou des servantes. Pendant qu'il se tenait à cette porte, deux eunuques, Bagathan et Tharès, qui étaient préposés à sa garde et que le grec appelle ἀρχισωματοφύλακες, officiers gardes du corps, formèrent le complot de mettre le roi à mort. Mardochée surprit leur secret, ce qu'il put parfaitement faire sans l'intermédiaire de l'esclave Barnabaze, que Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VI, 4, introduit ici, on ignore d'après quelle donnée. Il le fit connaître à Esther, et celle-ci en informa le roi, de la part de Mardochée. Après enquête, les deux coupables furent pendus, et le fait consigné dans les annales royales. Esth., II, 20-23.

Cependant Xerxès prit pour premier ministre Aman, originaire d'Agag, en Médie. Voir AGAGITE, t. I, col. 260; AMAN, t. I, col. 433. Sur l'ordre du roi, les serviteurs qui se tenaient à la porte du palais devaient fléchir le genou devant lui et l'adorer, c'est-à-dire porter le front jusqu'à terre. Voir ADORATION, t. I, col. 234. Hérodote, VII, 136, raconte que les ambassadeurs lacédémoniens, venus à Suse, se refusèrent à rendre pareil honneur à Xerxès lui-même, en alléguant qu'ils n'adoraient pas un homme. Mardochée fit comme eux, et bien qu'il se tînt habituellement à la porte du palais et qu'on le connût comme Juif, il persista à rester debout au passage d'Aman. Celui-ci finit par en être informé. Sa colère s'étendit à toute la race juive, à laquelle appartenait celui qu'il regardait comme son insulteur, et il obtint du roi un décret ordonnant qu'à un jour donné tous les Juifs de l'empire fussent exterminés et leurs biens pillés. Esth., III, 1-15.

A cette nouvelle, Mardochée prit des vêtements de deuil, fit éclater sa douleur sur la place de la ville et, en poussant des gémissements, vint jusqu'aux portes du palais, mais sans entrer dans la cour, ce qui ne lui était pas permis avec son costume de deuil. Les suivantes et les eunuques d'Esther, habitués à voir Mardochée, apprirent à la reine en quel état ils l'avaient aperçu. Celle-ci lui envoya aussitôt un vêtement, sans doute pour qu'il pût pénétrer dans la cour du palais et arriver plus près d'elle, personne du reste n'étant autorisé à entrer dans le harem. Mardochée ayant refusé le vêtement, Esther envoya près de lui son eunuque particulier, Athach, pour en savoir la cause. Mardochée révéla alors à celui-ci le projet d'Aman, lui remit pour la reine une copie du décret royal déjà affiché à Suse et lui dit de recommander à Esther d'intervenir auprès du roi en faveur de son peuple. Celle-ci fit répondre que, d'après la loi bien connue du pays, elle ne pouvait se présenter devant le roi sans être appelée, sous peine de mort immédiate. Mardochée lui renvoya dire que, sa vie étant en danger comme celle de ses concitoyens, elle devait profiter de sa dignité royale pour tenter d'assurer le salut commun. Esther consentit à se dévouer, mais elle voulut que tous les Juifs se préparassent avec elle à son audacieuse tentative par un jeûne de trois jours. Tout ce dialogue entre Mardochée et sa nièce eut lieu par intermédiaire, comme l'imposait la condition d'Esther. Hérodote, III, 68, 69, rapporte un dialogue, par intermédiaire d'eunuques, entre Otanès et sa fille Phédyme, épouse de Cambyses, pour arriver à la découverte du faux Smerdis. Des deux côtés, le procédé employé est tout à fait le même. Cf. M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse,* Paris, 1892, p. 369-370.

Le troisième jour, Esther se présenta devant le roi, fut reçue favorablement, invita le roi à un festin avec Aman et lui fit agréer semblable invitation pour le lendemain. Cependant Aman, en sortant de chez la reine, aperçut assis à la porte du palais Mardochée, qui ne fit pas le moindre mouvement à son passage. Profondément irrité, Aman fit préparer une potence haute de cinquante coudées pour y pendre son ennemi. Le lendemain matin, il se rendit au palais pour obtenir du roi la condamnation désirée. Mais, pendant la nuit, Xerxès n'avait pu dormir. Il s'était fait lire les annales royales et, ayant appris que Mardochée n'avait reçu aucune récompense pour la dénonciation du complot de Bagathan et de Tharès, il consulta Aman sur les honneurs à rendre à quelqu'un que le roi voulait récompenser. Aman s'imagina qu'il était question de lui. Il donna ses conseils en conséquence. Lui-même aussitôt fut chargé de rendre ces honneurs à Mardochée. On revêtit ce dernier d'un vêtement porté par le roi, on le fit monter sur un cheval monté par le roi, on lui mit sur la tête une couronne royale, et Aman dut le précéder sur la grande place de la ville en criant : « Il mérite cet honneur, celui que le roi a voulu honorer. » Hérodote, III, 84; VII, 116, mentionne les robes médiques

que les rois de Perse donnaient à ceux qu'ils voulaient honorer. Actuellement encore, une pelisse de cachemire déjà portée par le chah est, en Perse, la suprême récompense accordée à ses serviteurs. Cf. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse,* p. 384. Hérodote, III, 140-141, raconte aussi une anecdote qui rappelle d'assez prés le cas de Mardochée. Un Grec de Samos, Syloson, avait jadis donné son manteau á Darius. Quand celui-ci fut devenu roi, Syloson vint á Suse, s'assit au vestibule du palais, et finit par dire aux gardes qu'il avait autrefois obligé Darius. Appelé par celui-ci, il lui demanda l'indépendance de Samos, sa patrie, et il l'obtint. Il dut être très humiliant pour Aman de promener en triomphe le Juif Mardochée, alors que le décret d'extermination des Juifs était affiché depuis plusieurs jours dans la ville et connu de tous. On s'est même demandé comment Xerxès, qui avait porté ce décret, put ensuite décerner tant d'honneurs á Mardochée. Rien n'est plus conforme au caractère du monarque que cette contradiction apparente. Un jour qu'il naviguait sur un vaisseau phénicien pour passer de Grèce en Asie, une tempête s'éleva et le pilote déclara à Xerxés que le vaisseau allait sombrer, parce qu'il portait trop de passagers. Un bon nombre de Perses se dévouèrent alors et se jetérent á la mer. Quand on eut atteint la côte d'Asie, le roi donna une couronne d'or au pilote pour l'avoir transporté sain et sauf, puis il lui fit couper la tète pour avoir causé la mort d'un grand nombre de Perses. Cf. Hérodote, VIII, 118. Il se peut donc très bien qu'il ait procédé de même vis-á-vis de Mardochée; prévoyant qu'il allait périr bientôt en vertu du décret, il se hâta de le récompenser au préalable. « Hâte-toi, » avait-il dit á Aman. Esth., VI, 10.

La femme du ministre et ses amis jugèrent de fort mauvais augure ce qui venait de lui arriver. En effet, dans le festin qui suivit, Esther fit sa dénonciation, qui bouleversa l'esprit de Xerxès. Ce dernier se retira dans le parc, songeant peut-être á l'impossibilité de revenir sur un décret royal. Quand il revint dans la salle du festin, il aperçut Aman penché sur le lit de la reine pour implorer sa grâce. Il crut qu'il voulait faire violence á Esther et en manifesta son indignation. On couvrit aussitôt le visage d'Aman, comme celui d'un condamné, et un eunuque ayant parlé de la potence de cinquante coudées dressée pour Mardochée, le roi y fit aussitôt pendre son ministre. Esth., VII, 1-10. Aman périt ainsi pour un crime de lèse-majesté qu'il n'avait pas commis, mais bien digne de mort pour le massacre qu'il préparait. Cf. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse,* p. 385-389.

Le même jour, Mardochée fut admis á l'audience de Xerxès. Esther apprit au roi qu'il était son parent. Alors le roi remit á Mardochée l'anneau qu'il avait jadis confié à Aman, et á l'aide duquel ce dernier avait scellé le décret prescrivant l'extermination des Juifs. Esth., III, 10, 12. De son côté, Esther mit son parent á la tête de sa maison, c'est-à-dire de la maison d'Aman, que le roi venait de lui donner. Mais le plus important restait à faire. Il fallait conjurer l'effet du décret précédemment porté contre les Juifs de l'empire. On sait que, chez les Perses, il était de régle absolue de ne jamais revenir sur un ordre royal. Cf. Dan., VI, 8, 9, 12, 15; Hérodote, IX, 108; Dieulafoy, dans la *Revue des études juives,* Paris, 1888, p. 269. Il fallait donc prendre un autre moyen pour préserver les Juifs. Aussi Esther affecte-t-elle d'attribuer à Aman les lettres qui ordonnent l'extermination. Esth., VIII, 5. Le roi, se vantant alors d'avoir fait pendre Aman á cause de sa violence contre les Juifs, dit á Mardochée d'envoyer d'autres lettres scellées de son anneau. Le nouveau ministre se garda bien de contrevenir à la loi irrévocable du royaume. Il fit rédiger par les secrétaires royaux de nouvelles lettres, adressées aux cent vingt-sept satrapes de l'empire perse, libellées dans la langue propre à chaque province destinataire, et scellées avec l'anneau royal. Le treizième jour du mois d'adar avait été designé par Aman pour le massacre des Juifs. Esth., III, 13. Les satrapes reçurent l'ordre de faire rassembler les Juifs de chaque ville afin que tous ensemble pussent se défendre au jour marqué et, au besoin, exterminer leurs ennemis. Ainsi le précédent décret restait en vigueur. Mais les Juifs, maintenant couverts par la faveur royale, étaient en mesure de faire face à leurs persécuteurs. Mardochée sortit du palais avec la couronne d'or et les insignes de sa nouvelle dignité. On s'en réjouit à Suse et une ére de sécurité et de prospérité s'ouvrit pour les Juifs. Esth., VIII, 1-15. Le treizième jour d'adar arrivé, les Juifs, soutenus par les autorités locales, tinrent tête à leurs ennemis. A Suse, ils en tuèrent cinq cents, et le lendemain, à la demande d'Esther et sur l'autorisation du roi, trois cents autres. Les dix fils d'Aman furent pendus. Dans les provinces, il y eut 75 000 morts. Le texte sacré remarque par deux fois que les Juifs ne touchérent pas aux richesses de leurs victimes, bien qu'Aman eût stipulé le pillage de leurs propres biens. Mardochée écrivit ensuite le récit de ce qui s'était passé; il l'envoya aux Juifs des provinces et régla que le quatorzième et le quinzième jour d'adar seraient désormais pour les Juifs des jours de réjouissance nationale, en souvenir du péril auquel ils avaient échappé. Esth., IX, 20-23.

Mardochée resta premier ministre de Xerxès, Esth., X, 3, mais on ne sait pas combien de temps. Gilmore, *The Fragments of the Persika of Ctesias,* Londres, 1888, p. 153, a conjecturé qu'il pourrait être identifié avec Matacas, que Xerxès chargea d'aller piller le temple de Delphes. Cf. Ctesias, *Persica,* 27. La conjecture est à rejeter, le pillage du temple de Delphes ayant eu lieu avant l'arrivée de Mardochée au pouvoir. Voir ASSUÉRUS, t. I, col. 1143. Les événements racontés au livre d'Esther eurent lieu au plus tôt en 479, et Xerxès fut assassiné en 465. Étant donné le caractère fantasque du monarque, il est douteux qu'Esther soit restée en faveur auprés de lui jusqu'à la fin et que Mardochée ait conservé sa fonction pendant sept ou huit ans. Sur le tombeau d'Esther et de Mardochée á Ecbatane, voir ECBATANE, t. II, col. 1532. — Cf. Oppert, *Commentaire historique et philosophique du livre d'Esther d'après la lecture des inscriptions perses,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* Paris, janvier 1864; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 6e édit., t. IV, p. 621-670; *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 5e édit., t. IV, p. 599-611. H. LESÈTRE.

2. MARDOCHÉE (JOUR DE), nom de la fête des Phurim dans II Mach., XV, 37. Voir PHURIM.

MARÈS (hébreu : *Mérés;* omis dans les Septante), un des sept conseillers d'Assuérus (Xerxès Ier), roi de Perse. Esth., I, 14. On a rapproché son nom du sanscrit *mérêš,* « digne. »

MARÉSA (hébreu : *Marêšâh; Marê'šâh*), nom d'un ou de deux Israélites et d'une ville de la tribu de Juda.

1. MARÉSA (Septante : Μαρισά), fils aîné de Caleb (voir CALEB 2, t. II, col. 58), frère de Jéraméel, de la tribu de Juda, d'après les Septante. D'après l'hébreu et la Vulgate, le fils aîné de Caleb fut *Mêšâ',* Mésa, qui est donné comme le père de Ziph, tandis que pour les traducteurs grecs, qui ne nomment pas Mésa, c'est Marésa qui est le père de Ziph. Les trois textes portent ensuite : « Et les fils de Marésa, père d'Hébron; » *et filii Maresa patris Hebron.* La phrase est incompléte et il est malaisé de la comprendre et de rétablir la leçon primitive. Parmi les nombreuses hypothèses qu'on a imaginées pour résoudre la difficulté, aucune n'est pleinement satisfaisante.

2. MARÉSA (Septante : Μαρισά), fils de Laada, de la tribu de Juda, descendant de Séla. I Par., IV, 21. Les uns voient en Marésa un nom d'homme, qui, d'après quelques commentateurs, ne serait pas différent de MARÉSA 1. D'autres pensent que les mots du texte : « Laada, père de Marésa, » signifient que Laada fonda ou restaura la ville de Marésa.

3. MARÉSA (Septante : tantôt Μαρισά, tantôt Μαρησά et tantôt Μαρισή), ville de la tribu de Juda, dans la plaine des Philistins ou Séphéla.

1° *Description.* — Mentionnée avec Céila (*Khirbet Qîlâ*, t. II, col. 387) et Achzib (*Aïn el-Kezbéh*, t. I, col. 136), Marésa est la dernière nommée du troisième groupe de la plaine. Jos., XV, 44. Eusèbe et saint Jérôme la placent à deux milles d'Éleuthéropolis (*Beit Djibrin*), *Onomastica sacra*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 276, 277. C'est le *Khirbet Mer'asch* actuel, au sud-sud-ouest de *Beit Djibrin*, au nord-est de Lachis. Voir la carte de Juda, t. III, col. 1756. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 262. « [Il] s'étend sur une colline oblongue et peu élevée, aujourd'hui hérissée de broussailles et notamment de lentisques. La ville dont ce *Khirbet* présente les restes débordait, en dehors de cette colline, dans la plaine adjacente. Des amas confus de pierres, des silos, des cavernes et des excavations en forme d'entonnoirs renversés, voilà tout ce qui reste de l'antique Marésa. » V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 323.

2° *Histoire.* — Marésa fut donnée par Josué à la tribu de Juda. Jos., XV, 44. Elle fut rebâtie, d'après quelques-uns, par Laadah. I Par., IV, 21. Voir MARÉSA 2. Plus tard, elle fut fortifiée par Roboam, pour défendre son royaume contre l'invasion menaçante des Égyptiens. II Par., XI, 8. — Lorsque Zara, l'Éthiopien, marcha, sous le second successeur de Roboam, Asa, contre le royaume de Juda, il arriva jusqu'à Marésa avec sa nombreuse armée. Asa l'attaqua dans la vallée de Séphata, qui est voisine de cette ville, le battit et le poursuivit jusqu'à Gérare. II Par., XIV, 9-15. — Depuis cette époque jusqu'au temps des Machabées, Marésa n'est nommée dans l'Écriture que deux fois; une première fois comme la patrie du prophète Éliézer, fils de Dodaü, qui annonça à Josaphat que Dieu avait brisé les navires qu'il avait préparés pour aller à Tharsis, à cause de son alliance avec Ochozias, roi d'Israël. II Par., XX, 37. — Marésa est nommée la seconde fois dans la prophétie de Michée, I, 15, parmi les villes de la plaine des Philistins qu'il menace de la colère de Dieu, si elles ne se convertissent pas. Faisant un jeu de mots sur son nom, comme sur celui des autres villes qu'il énumère, il dit : « Je t'amènerai un nouveau possesseur (*yôrêš*), habitant de Marésa (*marêšâh*, possession). » — Sous les Machabées, Marésa était tombée au pouvoir des Iduméens. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1. Judas Machabée la ravagea dans son expédition contre Azot. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 6; cf. I Mach., V, 65-68. Au ý. 66, Josèphe et l'ancienne Italique lisent Marésa, au lieu de Samarie, et leur leçon paraît être la véritable. Voir Reland, *Palæstina*, 1714, p. 889. Mais ce ne fut qu'une razzia; Marésa ne demeura pas au pouvoir des Juifs et Gorgias, battu par Judas, s'y réfugia peu de temps après. II Mach., XII, 35. Voir GORGIAS, t. III, col. 277 (165 avant J.-C.). Elle resta sous la domination syrienne jusqu'à Jean Hyrcan Ier, qui s'en empara vers l'an 110 avant J.-C., et obligea les habitants à se soumettre à la circoncision. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1; X, 2 (il appelle la ville Μαρισσά). Voir JEAN 4, t. III, col. 1155. Sous le règne d'Alexandre Jannée (106-79 avant J.-C.), elle était toujours sous la domination juive. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 4. Pompée lui rendit son indépendance l'an 63 avant J.-C. *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; *Bell. jud.*, I, VII, 7. Le proconsul Gabinius la fortifia. *Ant. jud.*, XIV, V, 3; *Bell. jud.*, VIII, IV; mais elle fut détruite par les Parthes, alliés avec Antigone, quand ils envahirent la Palestine du temps d'Hérode, en l'an 40 avant J.-C.; *Ant. jud.*, XIV, XIII, 9; *Bell. jud.*, I, XIII, 9, et elle ne se releva plus de ses ruines.

F. VIGOUROUX.

MARETH (hébreu : *Ma'ărath*; Septante : Μαγαρώθ), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 59 (58). Elle fait partie du quatrième groupe des villes de la « montagne » et est nommé entre Gédor (voir GÉDOR 4, t. III, col. 152) et Béthanoth (t. I, col. 1633). On a proposé d'identifier Mareth avec le *Beit Ummar* actuel, petit village à un kilomètre et demi de Gédor (*Khirbet Djedûr*). Il est traversé par une route ancienne. Dans le voisinage est une source de bonne eau appelée *'Aïn Kûfin*. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 303. *Beit Ummar* lui-même, situé sur une montagne, n'a ni puits ni citernes. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 298, 379. On ne sait rien de l'histoire de Mareth.

MARI (hébreu : *'îš, ba'al, gèbèr*; Septante : ἀνήρ; Vulgate : *maritus, vir*), celui qui est uni à une femme par le mariage. Dans plusieurs passages, Gen., XVI, 2; XXX, 1, 9; XXXVIII, 14; XXXIX, 16; Jud., XII, 9, la Vulgate ajoute le mot *maritus* absent du texte hébreu. — 1° Les droits et les devoirs du mari concernent la famille qu'il a à gouverner, voir FAMILLE, t. II, col. 2171-2173; la femme qu'il choisit ou que ses parents choisissent pour lui, voir FIANÇAILLES, t. II, col. 2230-2231, qu'ensuite il épouse et doit traiter avec affection et égards, Esth., I, 17, 20; Tob., X, 13; I Cor., VII, 2-39; XI, 9-12; Eph., V, 22-33; Col., III, 18, 19; I Pet., III, 1-7, voir MARIAGE, NOCE; qu'il pouvait être amené à soupçonner légitimement, Num., V, 12-31, voir EAU DE JALOUSIE, t. II, col. 1522; avec laquelle il pouvait divorcer sous l'ancienne loi, Lev., XXI, 7; Deut. XXIV, 2, mais non sous la nouvelle, Marc., X, 2; Luc., XVI, 18; Rom., VII, 2, 3, voir DIVORCE, t. II, col. 1448-1453, et dont il autorisait les vœux, Num., XXX, 7-16, voir VŒU; les enfants, voir ÉDUCATION, t. II, col. 1595-1598; ENFANT, t. II, col. 1788-1790; les biens de la famille, voir DOT, t. II, col. 1496-1497; HÉRITAGE, t. III, col. 610-611, etc. Au mari appartenait le droit de régler l'amende infligée à ceux qui avaient causé l'accouchement prématuré de sa femme. Exod., XXI, 22. — En raison de son alliance avec la nation d'Israël, le Seigneur dit qu'après sa conversion elle ne l'appellera plus *ba'ălî*, « mon maître, » mais *'îšî*, « mon mari. » Ose., II, 9, 18 (Vulgate, 7, 16). — 2° C'est en lui donnant des enfants que la femme s'attachait le cœur de son mari. Gen., XXIX, 34; XXX, 20. Mais quand la femme était stérile, le mari avait beau lui dire : « Ne vaux-je pas mieux pour toi que dix fils? » I Reg., I, 8, elle n'en était pas consolée. — Quand la reine Vasthi eut refusé de paraître au banquet où l'appelait Assuérus, les courtisans prétendirent que cet exemple serait fatal à la suprématie maritale. Ils déterminèrent aisément leur fantasque maître à publier un édit irrévocable pour répudier Vasthi, et ordonner que toutes les femmes rendissent honneur à leur mari, depuis le plus grand jusqu'au plus petit et que tout homme fût le maître dans sa maison. Esth., I, 17-20. Cette prescription, qui relève avant tout de la loi naturelle et divine, a été rappelée par les Apôtres. I Cor., XI, 9; Eph., V, 22, 24; Col., III, 18; I Pet., III, 1. — Saint Joseph est formellement appelé le mari de la Très Sainte Vierge. Matth., I, 19. — Notre-Seigneur dit à la Samaritaine d'appeler son mari et ajoute qu'elle a eu cinq maris, et que l'homme avec qui elle vit maintenant n'est pas le sien. Joa., IV, 16-18. Elle avait été séparée successivement de ses cinq maris soit par la mort, soit par le divorce, et maintenant elle vivait irrégulièrement.

H. LESÊTRE.

MARIAGE, union légitime de l'homme et de la femme. — La Bible hébraïque ne renferme aucun mot pour désigner le mariage; on trouve seulement *ḥătun-*

nâh, νυμφεύσις, *desponsatio*, Cant., III, 11, qui se rapporte à la célébration du mariage, aux noces. Le mariage est appelé, dans le grec du Nouveau Testament, γάμος, et dans la Vulgate : *conjugium, connubium, matrimonium*. Les expressions suivantes, se rapportant au mariage, se lisent dans la Bible : *ḥâṭan*, γαμβρευεῖν, ἐπιγαμβρευεῖν, *jungere connubium, sociare conjugium*, « donner une fille à marier; » *nâšâ' 'iššâh*, γυναῖκα ἔχεῖν, *uxorem ducere, habere in conjugio; lâqaḥ 'iššâh*, λαμβανεῖν γυναῖκα, *accipere uxorem*, ou simplement *nâšâ'*, λαμβανεῖν, *ferre*, I Esd., IX, 2, « prendre femme, » se marier; *bâ'al*, συνοίκιζεσθαι, *dormire cum*, « se marier; » γαμεῖν, γαμῆσαι, *nubere*, « se marier; » γαμῖζω, *matrimonio jungere*, « marier. » — On appelle le mari : *ḥâṭân*, νυμφίος, *sponsus; ba'al*, « le maître, » ἀνήρ, *maritus*, et une fois, avec le pluriel de majesté, *bo'ălayik*, « ton mari, » κύριος, *dominabitur*, Is., LIV, 5; *'îš*, « l'homme, » par opposition à l'épouse, ἀνήρ, *vir; gébér*, avec le même sens, ἀνήρ, *vir;* — l'épouse : *be'ûlâh*, γυνή, *uxor*, ou *be'ûlaṭ ba'al*, συνῳκηκυῖα ἀνδρί, *habens virum*, l'épouse, celle qui est sous la puissance d'un mari; *'iššâh*, « la femme, » par opposition au mari, γυνή, *uxor; ḥăbérêṭ* et *lebûš*, γυνή, *uxor*, Mal., II, 14, 15; *šiddâh*, « l'épouse, » Eccle., II, 8, d'après beaucoup de modernes; les versions anciennes ont traduit ce mot, qui ne se lit que dans ce passage, dans un tout autre sens : Septante : οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας, « échansons (hommes) et échansons (femmes); » Vulgate : *scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda*, « des coupes et des cruches pour servir à verser le vin; » *ṭibbâ'êl*, μισητή γυνή, *in matrimonium assumpta*, « la femme mariée; » *šêgâl*, l'épouse royale, βασίλισσα, *regina, uxor;* — les conjoints, γεγαμηκότες, *matrimonio juncti*. Pour les autres relations de famille créées par le mariage, voir PARENTÉ.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — *I. AU PARADIS TERRESTRE.* — Dieu créa d'abord le premier homme, mais comme un être qui n'était pas appelé à vivre seul; car Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, je lui ferai une aide semblable à lui. » Gen., II, 18. Cette aide ne se trouvait pas parmi les êtres déjà créés. Dieu la fit donc, en se servant d'une partie du corps d'Adam, pour bien marquer l'identité de nature et en même temps la dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme, I Cor., XI, 8, et il présenta Ève à celui qui allait devenir son époux. Adam reconnut en elle « l'os de ses os et la chair de sa chair », c'est-à-dire un être tout semblable à lui et tiré de lui par la puissance du Créateur. Puis, sous l'inspiration de Dieu, il formula en ces termes la loi du mariage : « L'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à sa femme, et à eux deux ils ne seront qu'une seule chair. » Gen., II, 24. Il importe peu, au point de vue de la question du mariage, que cette formule soit d'Adam lui-même ou de l'écrivain sacré; dans l'un et l'autre cas, elle représente la pensée de Dieu et constitue la loi du mariage. Ainsi, d'après l'institution divine, le lien qui attache l'homme à son épouse est plus étroit et plus impérieux que celui qui l'attache à ses parents. L'homme doit quitter ces derniers pour s'attacher à sa femme. Cette attache est exprimée par le mot *dâbaq*, qui s'emploie pour marquer une union intime, de cœur et de volonté, à Dieu, Deut., X, 20, à des personnes très chères, Ruth, II, 8, 21, à la Loi, Ps. CXIX (CXVIII), 31, etc. L'effet de cette attache intime est indiqué par les mots : « Eux deux ne seront qu'une seule chair, » non seulement par origine, puisque le corps de la femme a été tiré du corps de l'homme, mais encore par destination, de sorte qu'on ne puisse séparer l'homme de la femme sans une opération barbare, comme celle qui consiste à trancher la chair de quelqu'un. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, XIX, t. LVIII, col. 597. La traduction de la Vulgate : « Ils seront deux en une seule chair, » est moins expressive que le texte hébreu, mieux rendu par les Septante : « ils seront deux εἰς σάρκα μίαν, » pour former « une seule chair ». Notre-Seigneur rend ainsi le texte : « Ils ne sont plus deux, mais une seule chair. » Matth., XIX, 6; Marc., X, 8; cf. I Cor., VI, 16. Dans cette première page de son histoire, le mariage apparaît comme une institution réclamée par la nature même de l'homme, comme voulu et réglé par Dieu, et soumis à la double loi de la monogamie et de l'union intime, parfaite et indissoluble entre les époux. L'indissolubilité n'est pas formulée expressément, mais seulement par comparaison avec le lien filial et par la force même des termes employés pour caractériser l'union conjugale. Notre-Seigneur dira plus tard à ceux qui rappelleront l'autorisation du divorce accordée par Moïse : « Au commencement, il n'en fut pas ainsi. » Matth., XIX, 8.

II. A L'ÉPOQUE PATRIARCALE. — Lamech est signalé comme ayant pris deux femmes. Gen., IV, 18. Il n'est d'ailleurs ni loué ni blâmé pour ce fait; on ne peut même pas affirmer qu'il ait été le premier à pratiquer la polygamie, bien que Tertullien, *De exhort. ad cast.*, 5; *De monogam.*, 4, t. II, col. 920, 934, l'en accuse. Voir POLYGAMIE. Noé n'a qu'une femme avant le déluge. Gen., VII, 13; VIII, 16. Mais il est probable que beaucoup de ses descendants en prirent plusieurs, selon la coutume en pleine vigueur à l'époque d'Abraham. Celui-ci avait épousé Sara; sur la demande de cette dernière, il fit d'Agar, esclave de Sara, sa concubine, et il en eut Ismaël. Gen., XVI, 2, 15. Les fils que le mari avait d'une esclave de sa femme étaient regardés comme les fils de l'épouse elle-même. Gen., XXX, 4-13. Voir CONCUBINE, t. II, col. 906. Le père demandait lui-même une épouse pour son fils, sans qu'il paraisse que celui-ci fût consulté. Ainsi procédèrent Abraham pour Isaac, Gen., XXIV, 3-7, 51, 67, Juda pour son premier-né, Gen., XXXVIII, 6, etc. Agar fit de même pour Ismaël. Gen., XXI, 21. Il est à remarquer qu'on demandait le consentement de la jeune fille choisie pour épouse. Gen., XXIV, 58. Isaac envoya Jacob en Chaldée pour y prendre lui-même une épouse parmi ses cousines, Gen., XXVIII, 2, et celui-ci obtint successivement Lia et Rachel. Gen., XXIX, 23, 30. Bien que Laban l'eût trompé, en lui donnant d'abord Lia au lieu de Rachel, Jacob ne regarda pas cette première union comme invalide. De son côté, Ésaü avait trois femmes, prises parmi les Chananéennes, Gen., XXXVI, 2, 3; ce choix déplut toujours à Isaac et à Rébecca. Gen., XXVI, 35; XXVII, 46. Abraham, Isaac et Jacob prirent seuls des femmes dans leur pays d'origine; comme Ésaü, plusieurs fils de Jacob se marièrent à des étrangères. Gen., XXXVIII, 2; XLI, 45. L'un des fils de Juda, Onan, fut puni de mort par le Seigneur, comme ayant manqué à la fois à la loyauté prescrite dans le mariage pour que sa fin soit atteinte, et à la coutume du lévirat, qui avait déjà force de loi. Gen., XXXVIII, 8-10. En Égypte, Joseph fut marié par le pharaon à Aseneth, fille d'un prêtre de On. Gen., XLI, 45. Il n'eut d'ailleurs ni à la choisir, ni à la refuser. Voir ASENETH, t. I, col. 1082.

III. DANS LA LÉGISLATION MOSAÏQUE. — Moïse dut réglementer la question du mariage, si importante pour la constitution de la famille. Les prescriptions législatives sur le mariage ont un triple but : rappeler aux Hébreux la pureté morale qui doit présider à tous les actes de la vie, maintenir la vigueur et la fécondité de la race, et enfin détourner le peuple de Dieu des licences et des abus que se permettaient les autres peuples dans la pratique du mariage. Lev., XVIII, 3.

1° *Empêchements de parenté.* — En règle générale, il est défendu de se marier avec quelqu'un du même sang, *še'êr bešârû*, « chair de sa chair, » expression qui embrasse à la fois les consanguins et les alliés les plus proches. Lev., XVIII, 6. Le législateur entre ensuite dans le détail, en visant ordinairement l'union avec les parentes, parce que c'étaient les hommes qui prenaient les femmes en mariage et non les femmes qui prenaient

les hommes. La prohibition était néanmoins valable dans l'un et l'autre cas, et elle portait à la fois sur l'union matrimoniale et sur l'union en dehors du mariage. Sont interdits les mariages entre parents et enfants en ligne directe, Lev., XVIII, 7; les mariages d'un homme avec la femme de son père, c'est-à-dire avec sa belle-mère, même après la mort du père, bien entendu, autrement il y aurait adultère, Lev., XVIII, 8; Deut., XXII, 30; XXVII, 20; avec sa sœur, soit celle qui a le même père et la même mère, soit celle qui a seulement le même père et est née à la maison, soit celle qui a seulement la même mère et est née par conséquent dans une autre maison, Lev., XVIII, 9; Deut., XXVII, 23; avec sa petite-fille, Lev., XVIII, 10; avec une sœur née du même père, mais d'une autre mère, défense qui précise celle du ŷ. 9, et ordonne de traiter comme sœur véritable celle qui n'est pas née de la même mère que le fils, Lev., XVIII, 11; avec sa tante paternelle, Lev., XVIII, 12; avec sa tante maternelle, Lev., XVIII, 13; avec son oncle ou avec la femme de son oncle, Lev., XVIII, 14; avec sa belle-fille, Lev., XVIII, 15; avec la femme de son frère, Lev., XVIII, 16, sauf le cas du lévirat, Deut., XXV, 5-10; voir LÉVIRAT, col. 213; avec la fille de sa femme, unie à un premier mari, ou avec sa petite-fille, ces enfants appartenant légalement au second mari, par suite de la mort du premier. Lev., XVIII, 15. Dans cette dernière défense est comprise l'union avec la belle-mère, formellement indiquée ailleurs. Deut., XXVII, 23. Ces sortes d'unions étaient incestueuses et frappées de mort ou d'autres peines graves par la Loi. Voir INCESTE, t. III, col. 864-867. Sur les conséquences funestes des unions consanguines, voir Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, Paris, 1892, t. I, p. 245-257.

2° *Empêchements temporaires.* — Le mariage était encore prohibé avec la sœur de sa femme, du vivant de cette dernière; en d'autres termes, malgré la tolérance de la polygamie, on ne pouvait épouser en même temps les deux sœurs, afin d'éviter les rivalités comme celles qui s'étaient produites dans la famille de Jacob. Gen., XXIX, 30-31; XXX, 1, 2, 9; Lev., XVIII, 18. L'usage du mariage était défendu pendant tout le temps que la femme avait ses règles. Lev., XVIII, 19. L'union avec une femme mariée, tant que vivait son mari, ou bien tant qu'il ne l'avait pas répudiée légalement, constituait le crime de l'adultère. Lev., XVIII, 20. Voir ADULTÈRE, t. I, col. 242-245; DIVORCE, t. II, col. 1448-1453. Entre cet article de la Loi et un autre qui défend des actes criminels opposés à la fin du mariage, Lev., XVIII, 22-23, se lit celui-ci : « Tu ne donneras pas de ta race pour qu'elle soit consacrée à l'idole Moloch. » Lev., XVIII, 21. Cf. Lev., XX, 2. Cette prohibition ne paraît pas ici à sa place, entre deux autres de nature différente. Au lieu de *leha'ăbîr lam-Molĕk*, « pour consacrer à Moloch, » les Septante ont lu : *lehe'ĕbîd lemèlĕk*, λατρεύειν ἄρχοντι, « pour servir au roi. » Au lieu de *lam-Molĕk*, « à Moloch, » la version syriaque a lu *lehêlĕk*, par simple substitution d'un ה à un ב. Le *hêlĕk* est l'étranger qui passe, II Reg., XII, 4, qui va et vient, d'où un sens qui paraît beaucoup plus naturel pour ce verset, le verbe *âbar* ayant aussi la signification de « laisser aller » : « Ne donne pas de toi-même en t'abandonnant à tout venant, » c'est-à-dire ne t'unis pas à la première venue. Cf. de Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 484. Il serait donc ici question de la fornication, dont la mention vient parfaitement à sa place dans le contexte. Cette explication est néanmoins fort douteuse. Voir FORNICATION, t. II, col. 2314-2317.

3° *Mariages avec les étrangers.* — Il était défendu de contracter mariage entre Israélites et Chananéens. Exod., XXXIV, 15, 16; Deut., VII, 3, 4. Les unions entre Israélites et Ammonites ou Moabites entraînaient l'exclusion de la société israélite pour les délinquants et toute leur postérité. Deut., XXIII, 3. Les mariages avec les Édomites et les Égyptiens étaient tolérés, mais l'admission de la descendance dans la société israélite ne pouvait avoir lieu qu'à la troisième génération. Deut., XXIII, 7, 8.

4° *Mariages avec des esclaves.* — Quand un Hébreu, acheté comme esclave, avait reçu une épouse de la main de son maître, il recouvrait sa liberté à la septième année et pouvait se retirer; mais la femme et les enfants restaient la propriété du maître, à moins que le libéré consentît à demeurer en qualité d'esclave volontaire. Cet article suppose que la femme était étrangère, autrement elle aurait recouvré sa liberté dans les mêmes conditions que son mari; il suppose également que le mariage était rompu par le fait même, et l'on conçoit que si le mari préférait sa liberté à son épouse, c'est qu'il n'avait pas grande affection pour cette dernière, peut-être imposée plus ou moins par le maître. Exod., XXI, 4-5. L'Hébreu qui achetait une jeune fille israélite pour en faire son esclave, avait la faculté soit de l'épouser lui-même, soit de la fiancer à son fils. Si, après les fiançailles, la jeune esclave n'était gardée ni par l'un ni par l'autre comme épouse, il fallait lui rendre la liberté et la renvoyer honorablement. Exod., XXI, 7-9. Celui qui avait saisi à la guerre une captive, pouvait en faire ensuite son épouse, pourvu qu'elle ne fût pas Chananéenne. Il devait lui laisser d'abord tout un mois pour pleurer ses parents, et si, après qu'il l'avait épousée, elle lui déplaisait, il devait la renvoyer libre. Deut., XXI, 10-14.

5° *Mariages avec une jeune fille séduite.* — Celui qui persuadait à une jeune fille, encore libre, de s'unir à lui, était ensuite obligé de payer sa dot au père et de l'épouser; si le père refusait, le séducteur avait à lui payer l'équivalent de la dot. Exod., XXII, 16, 17. D'après une rédaction postérieure de la même loi, si le séducteur et la jeune fille étaient pris, le premier payait au père cinquante sicles d'argent et épousait la jeune fille, sans avoir jamais le droit de la répudier. Deut., XXII, 28, 29. La séduction d'une jeune fille déjà fiancée était traitée comme un adultère, à cause de la valeur attribuée aux fiançailles chez les Hébreux. Deut., XXII, 23-27.

6° *Mariages des prêtres.* — Un prêtre ne pouvait épouser, à raison de la sainteté de son caractère, ni une courtisane ni une répudiée. Lev., XXI, 7. Le grand-prêtre ne devait prendre pour épouse qu'une vierge israélite, à l'exclusion de toute femme veuve, répudiée, deshonorée ou simplement étrangère. Lev., XXI, 13-14.

7° *Mariages des héritières.* — Toute jeune fille qui possédait un héritage devait se marier avec quelqu'un de la tribu de son père, afin de ne pas troubler les partages faits entre les tribus. Num., XXXVI, 8.

8° *Règles protectrices du mariage.* — Le mariage était naturellement interdit à celui qu'une mutilation empêchait d'en remplir les obligations. Deut., XXIII, 1. La Loi ordonnait de lapider la jeune fille qui n'était pas trouvée vierge par son mari. Deut., XXII, 20-21. Quand le mari avait des soupçons sur la fidélité de sa femme, il la soumettait à une épreuve légale qui permettait soit de la punir, soit de reconnaître son innocence et ainsi de rendre la tranquillité au mari. Num., V, 11-31. Voir EAU DE JALOUSIE, t. II, col. 1522. Quand le mari avait de justes raisons pour se séparer de sa femme, il pouvait la répudier légalement; mais, pour que le caprice n'eût aucune part dans cette séparation, il n'était pas permis au premier mari de reprendre la femme répudiée, après qu'elle avait eu un autre mari. Deut., XXIV, 1-4; Jer., III, 1. La peine de mort encourue par l'adultère, Deut., XXII, 22, devait contribuer à maintenir la fidélité entre les époux. Enfin, le nouveau marié était exempt du service militaire et de toute charge durant la première année de son union, afin d'être tout entier à son épouse. Deut., XXIV, 5.

9° *Caractère de cette législation.* — La loi mosaïque s'accommodait aux mœurs du temps en autorisant le divorce et en laissant en vigueur l'usage de la polygamie, qui pratiquement n'était le plus souvent pour les Israélites que de la bigamie. Le plus grand malheur consistant pour eux à n'avoir pas d'enfants, il fallait bien leur permettre de prendre une seconde femme quand la première ne leur en donnait pas. Moïse ne pouvait « changer brusquement ces coutumes pour rétablir les institutions primitives de l'humanité, la monogamie et l'indissolubilité absolue du lien conjugal... Il fallait, pour établir cette loi dans sa pureté et sa rigueur, la grâce puissante attachée à la loi évangélique », et encore, on sait le grand étonnement des Apôtres quand Notre-Seigneur formula les conditions du mariage chrétien. Matth., XIX, 10. « Moïse devait se tenir dans une région moins élevée et se borner à faire respecter le lien conjugal, par la répression de l'adultère et la prohibition de la prostitution. Il est vrai que l'on trouve à une époque très ancienne le principe de la monogamie en vigueur chez certains peuples, chez les Hellènes et les Latins. Mais cela ne rendait pas l'établissement de ce principe plus facile chez les Hébreux, dont les mœurs étaient toutes différentes. Sous bien des rapports, le peuple choisi de Jéhovah était, quant à ses coutumes et ses instincts, inférieur à d'autres peuples. Sa mission venait du libre choix du Créateur et non de ses mérites. » De Broglie, *Conf. sur l'idée de Dieu dans l'A. T.*, Paris, 1890, p. 240, 241. Ces concessions avaient pour contrepoids les empêchements de parenté et les règles sévères de pureté légale, qui maintenaient l'idée et la pratique du mariage à un certain niveau moral et contrastaient heureusement avec la licence tolérée chez d'autres peuples sous ce rapport particulier.

IV. DANS L'ANCIENNE LÉGISLATION BABYLONIENNE. — La législation du Pentateuque sur le mariage et sur la constitution de la famille devrait être, à en croire bon nombre d'auteurs, rapportée à une époque très postérieure à Moïse. La découverte du code des lois de Hammourabi, qui régnait à Babylone à une date qu'on fixe entre le XXIII[e] et le XX[e] siècle avant J.-C., suivant les assyriologues, cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. II, 1897, p. 27, oblige au contraire à penser que Moïse n'a souvent fait que codifier des usages que les ancêtres de son peuple avaient rapportés de la Chaldée et auxquels les Hébreux avaient dû rester à peu près fidèles durant la période de leur développement en Égypte. Voici les articles du code babylonien sur le mariage qui se retrouvent dans la législation mosaïque ou dans les coutumes israélites :

1° *Fiançailles.* — La femme peut être unie à un homme, tout en étant encore vierge et en demeurant chez son père. L'union est pourtant déjà parfaitement légale et réelle, si bien que celui qui violente cette femme est puni de mort. Art. 130. C'est absolument la situation de la fiancée hébraïque. Voir FIANÇAILLES, t. II, col. 2231.

2° *Dot.* — La fiancée recevait de son père un trousseau et parfois d'autres biens ; mais le fiancé fournissait une dot au père de la jeune fille. De là, différentes éventualités possibles. Si le jeune homme, après avoir versé la dot, ne veut plus épouser la jeune fille, la dot reste au père de cette dernière. Art. 159. Si c'est le père qui ne veut plus donner sa fille après avoir reçu la dot, il doit rendre ce qu'il a reçu. Art. 160. Ce qu'une femme a apporté en se mariant appartient à ses enfants après sa mort. Art. 162. Si elle meurt sans enfants, ce qu'elle a apporté retourne à son père, restitution ou défalcation faite de la dot reçue par ce dernier. Art. 163, 164. Chez les Hébreux se retrouve l'usage invariable du *mohar* ou dot payée par le fiancé ou ses parents au père de la jeune fille. Voir DOT, t. II, col. 1495. L'apport de la femme n'est constaté qu'une fois, Jud., XV, 18, mais il est certain que la fiancée pouvait être héritière, par conséquent posséder des biens personnels, auquel cas il était pourvu à ce que ces biens ne sortissent pas, sinon de la famille paternelle, du moins de la tribu. Num., XXXVI, 8.

3° *Épouse et concubine.* — Le mari dont la femme n'a pas d'enfants peut prendre une seconde femme, à condition toutefois de garder dans sa maison et de sustenter la première, si celle-ci ne préfère retourner dans la maison de son père avec ses biens personnels. Art. 148, 149. Celui qui a eu des enfants de l'esclave que lui a donnée sa femme ne peut épouser une autre concubine. Art. 144. Si sa femme n'a pas d'enfants, il peut épouser une concubine, mais sans lui donner le rang d'épouse. Art. 145. Si l'esclave qui a eu des enfants du mari cherche querelle à sa maîtresse à propos de ses enfants, la maîtresse ne peut la vendre, mais elle la marque et la garde comme esclave. Art. 146. Elle ne pourrait vendre une pareille esclave que si elle n'avait pas d'enfants. Art. 147. Chez les Hébreux, on constate la même distinction entre épouses et concubines. Voir CONCUBINE, t. II, col. 906. On voit Sara, Gen., XVI, 3, Rachel, Gen., XXX, 4, Lia, Gen., XXX, 9, et d'autres donner leur esclave à leur mari pour qu'il en ait des enfants. Quand Agar eut un enfant d'Abraham, elle méprisa Sara, qui la maltraita et l'amena à s'enfuir. Gen., XVI, 6. Plus tard, Sara demanda impérieusement qu'Agar fût chassée. Cette demande déplut fort à Abraham, qui voulait sans doute s'en tenir à la règle de ses ancêtres, et il ne fallut rien moins que l'intervention de Dieu pour le décider. Gen., XXI, 10-12. La loi babylonienne limite, au moins en certains cas, le nombre des épouses et des concubines. Elle permet une seconde épouse, mais seulement quand la première est stérile, et elle interdit une seconde concubine à celui qui en a déjà reçu une de sa femme et en a obtenu des enfants. Voir la traduction des textes du code d'Hammourabi, col. 336. D'assez nombreux exemples montrent que, chez les anciens Hébreux, la polygamie s'est étendue bien au delà de ces limites.

4° *Dignité du mariage.* — Plusieurs lois consacrent la dignité du mariage et lui assurent une haute importance dans la constitution de la société babylonienne. Celui qui a calomnié une fiancée et ainsi a empêché son mariage ne peut ensuite prétendre à l'épouser. Art. 161. Si un homme a des enfants à la fois de sa femme et de sa concubine, ces enfants partagent ses biens à parts égales après sa mort, en laissant toutefois ceux de l'épouse choisir les premiers. Art. 170. La paternité met donc tous les enfants légitimes à peu près sur le même rang, avec une préférence cependant pour ceux qui sont nés de l'épouse. Si une jeune fille libre se marie avec un esclave, les enfants qui naissent du mariage sont libres. Art. 175. Du reste, l'épouse est considérée dans le mariage surtout par rapport aux enfants. Ainsi, la femme qui n'a pas d'enfants peut, en certains cas, se retirer chez son père. Art. 149. A défaut d'enfants, ses biens retournent à la famille paternelle. Art. 163, 164. Si elle devient veuve après avoir eu des enfants, elle se doit à ces derniers, ne peut se remarier qu'avec autorisation du juge et après inventaire des biens qui doivent revenir aux enfants du premier mariage et demeurent inaliénables. Art. 177. Elle peut disposer des biens que son mari lui a laissés, en faveur du fils qu'elle préfère, mais non en faveur d'un frère à elle. Art. 150. Les époux sont responsables solidairement des dettes contractées dans le mariage, mais nul n'est responsable de celles que son conjoint a contractées avant le mariage. Art. 151, 152. Ainsi, dans le mariage babylonien, tout vise à la procréation des enfants et à la prospérité de la descendance. Les mêmes idées ont régné chez les Hébreux ; chez eux, l'épouse compte surtout comme mère, et l'héritage passe aux enfants suivant des règles assez larges qui ne diffèrent

pas sensiblement des lois d'Hammourabi. Voir HÉRITAGE, t. III, col. 610.

5° *Répudiation.* — La femme maudite par son mari jure par le nom de Dieu qu'elle n'est pas coupable d'adultère et peut retourner chez son père. Art. 131. La femme maudite est ici la femme qui déplaît sans qu'il y ait eu faute de sa part. La femme, épouse ou concubine, qui est répudiée après avoir eu des enfants, doit recevoir ce qu'elle a apporté et, de plus, de quoi élever ses enfants; ceux-ci élevés, elle est libre. Art. 137. Si elle n'a pas d'enfants, elle n'emporte avec elle que ce qu'elle a apporté. Art. 138. Si elle n'avait pas eu de dot, elle a droit à une mine ou à une demi-mine d'argent. Art. 139, 140. L'épouse qui s'est mal conduite dans la tenue de sa maison peut être répudiée sans rien recevoir ou être gardée comme esclave, quand le mari épouse une autre femme. Art. 141. L'épouse à son tour peut se plaindre du mari; si elle le fait à bon droit, elle prend tout ce qui lui appartient et retourne chez son père. Art. 142. Si sa plainte n'est pas fondée et qu'elle-même soit la coupable, on la jette à l'eau. Art. 143. La loi babylonienne n'exige donc aucune raison sérieuse de la part du mari pour lui permettre le divorce; elle stipule seulement quelques garanties en faveur de la femme répudiée; en revanche, celle-ci s'expose à une terrible pénalité si elle se permet de se plaindre de son mari quand elle-même a des torts sérieux à se reprocher. La tradition du divorce s'est conservée chez les Hébreux à peu près dans les mêmes conditions. Voir DIVORCE, t. II, col. 1449. Moïse n'a fait que consacrer la coutume ancienne; il restreint toutefois au mari le droit de divorcer. Cette restriction ne pouvait que rendre les divorces beaucoup moins nombreux. Mais on comprend que Moïse, se trouvant en face d'une coutume qui remontait si loin, n'ait pas tenté de la supprimer.

6° *Crimes contre le mariage.* — La femme qui fait tuer son mari, en vue d'en prendre un autre, est pendue. Art. 153. Cette loi se retrouve équivalemment, mais sous une forme plus générale, dans l'Exode, XXI, 14 : quiconque emploie la ruse pour faire périr son prochain est condamné à mourir. L'adultère est puni de mort; on jette à l'eau les deux coupables, si le mari ne fait grâce à sa femme, et le roi au délinquant. Art. 129. La peine est sans condition dans la loi mosaïque. Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22. Quand une femme est soupçonnée d'adultère par son mari, on lui fait subir l'épreuve de l'eau en la jetant dans le fleuve. Art. 132. Si elle échappe, elle est censée innocente. Les Hébreux n'avaient pas de fleuves à leur disposition, comme les Babyloniens. La loi mosaïque a substitué à l'ordalie par l'eau du fleuve le rite de l'eau de jalousie pour le cas où une femme est soupçonnée d'adultère. Num., V, 11-31. Voir EAU DE JALOUSIE, t. II, col. 1522. Ce rite ne prêtait pas aux accidents fortuits, comme l'usage babylonien, et il nécessitait une intervention de Dieu plus directe et par conséquent plus significative. La femme qui, ayant de quoi vivre dans la maison de son mari emmené en captivité, s'unit à un autre, est jetée à l'eau. Art. 133. Elle a commis en effet un véritable adultère. S'il n'y a pas de quoi vivre à la maison du captif, sa femme peut aller avec un autre. Art. 134. Quand son premier mari revient, elle retourne avec lui, en laissant au second les enfants qu'elle a eus de lui. Art. 135. Mais si le premier mari a déserté sa ville par mépris, la femme n'est pas obligée de retourner avec lui. Art. 136. Dans ces derniers cas, il y a véritable divorce, momentané ou définitif, imposé par les circonstances. La loi mosaïque ne prévoit pas ces cas particuliers. Elle proscrit absolument le retour de la femme répudiée auprès de son premier mari, quand elle en a eu un second. Deut., XXIV, 4. Mais le divorce provenait de la volonté du mari, et non de la force des choses, comme dans le code babylonien. Les empêchements au mariage portés par la loi mosaïque ne se trouvent pas dans le code babylonien, sauf pour les unions du premier degré en ligne directe. Ainsi l'homme qui a commerce avec sa fille est chassé de la ville. Art. 154. Celui qui a commerce, à la suite de son fils, avec la fiancée de ce dernier, est jeté à l'eau. Art. 155. Si le père du fils a eu seul commerce avec la fiancée, il lui paye une demi-mine d'argent, lui rend tout ce qu'elle a apporté, et celle-ci peut épouser qui elle veut. Art. 156. L'inceste entre la mère et le fils entraîne pour les deux coupables la mort par le feu. Art. 157. Celui qui a commerce avec la femme qui l'a élevé et a eu des enfants de son père, est chassé de la maison paternelle. Art. 158. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques,* IIe sér., Paris, 1902, p. 64-86, 145-151. Ces dernières lois tendent à sauvegarder la pureté du mariage, en frappant les unions les plus odieusement incestueuses. Il est manifeste que Moïse a trouvé à l'état traditionnel, chez son peuple, la législation de Hammourabi sur le mariage. Il en a maintenu les articles principaux et a précisé ou perfectionné les autres. Nous n'avons donc pas dans la législation mosaïque un code créé de toutes pièces, ni un ensemble de lois qui sont venues avec le temps s'ajouter les unes aux autres. Les parties principales existaient déjà cinq cents ans avant Moïse.

V. DE JOSUÉ A JÉSUS-CHRIST. — La Sainte Écriture fait allusion à un assez grand nombre de mariages, ordinairement contractés conformément à la législation mosaïque. Les infractions graves sont signalées aux articles ADULTÈRE, t. I, col. 242, FORNICATION, t. II, col. 2314, et INCESTE, t. III, col. 864. Deux points sont cependant à remarquer dans le cours de l'histoire des Israélites.

1° *Intervention du père de la jeune fille.* — C'est le père qui marie sa fille et qui, au besoin, la promet en mariage sans demander son avis. Ainsi Caleb promet sa fille en mariage à celui qui s'emparera de Cariath Sépher, Jud., I, 12, et Saül promet la sienne à celui qui vaincra Goliath. I Reg., XVII, 25. Abesan marie lui-même ses trente filles, Jud., XII, 9; le père de la femme de Samson dispose de sa fille, pourtant mariée déjà, Jud., XIV, 20; les officiers de David amènent Abisag au roi sans la consulter, III Reg., I, 2, et Salomon peut lui-même la donner en mariage à qui il lui plaît. III Reg., II, 17. Esther est présentée à Assuérus, qui la prend pour épouse, Esth., II, 15-17; mais elle avait été élevée dans un harem perse et en dehors des conditions ordinaires de la civilisation juive. C'est son parent Mardochée qui remplit auprès d'elle l'office de père.

2° *Mariages avec des étrangers.* — 1. Ces mariages sont relativement peu fréquents avant la captivité, alors que les Israélites étaient en contact moins immédiat avec les étrangers autres que les Chananéens. D'ailleurs on ne voyait pas ces unions d'un bon œil, comme en témoigne la répugnance des parents de Samson, quand celui-ci veut épouser une Philistine. Jud., XIV, 2-3. Les auteurs sacrés signalent le mariage d'une Israélite avec un Égyptien, au temps de Moïse, Lev., XXIV, 10, celui de Salomon avec la fille du roi d'Égypte, III Reg., VII, 8, celui de la fille de Sésan avec un esclave égyptien, I Par., II, 34-35, celui d'Abigaïl, sœur de David, avec Jéther l'Ismaélite (?), I Par., II, 17, celui d'une femme de Nephthali avec un Tyrien, qui en eut pour fils Hiram, III Reg., VII, 14, et celui d'Achab avec Jézabel, fille du roi de Sidon. III Reg., XVI, 31. Ces mariages n'étaient pas contraires à la Loi. Mais celui de Salomon avec Naama l'Ammonite, qui fut mère de Roboam, III Reg., XIV, 21, et ses unions avec d'autres étrangères, Moabites, Iduméennes, Sidoniennes et Héthéennes, étaient en opposition formelle avec les prescriptions mosaïques. III Reg., XI, 1-2. La légitimité de Roboam, bien qu'issu d'un mariage réprouvé par la Loi, ne paraît pas avoir été mise en question au moment de la révolte de Jéroboam. Mais cette infraction de Salomon à une loi grave fut bien probablement au nombre des motifs qui por-

tèrent le Seigneur à diviser son royaume après sa mort. III Reg., XI, 33. — 2. Pendant la captivité, les Hébreux déportés en différentes régions de l'empire chaldéen reçurent de Jérémie, XXIX, 6, le conseil de se marier et de marier leurs fils et leurs filles. Les mariages avec les peuples de cet empire n'étaient pas proscrits par la Loi, et il est possible que des unions aient été contractées alors entre Israélites et étrangers, comme il arriva pour Esther. Néanmoins les déportés se marièrent généralement entre eux, ainsi qu'on le voit par l'exemple de Tobie, Tob., VI, 11; VII, 15; de Susanne, Dan., XIII, 1-2, etc. — 3. Après la captivité, la petite colonie juive revenue en Palestine se trouva mêlée à la population étrangère qui avait occupé le pays. Les mariages entre Israélites et Chananéens, Héthéens, Ammonites, Moabites, Égyptiens, etc., devinrent assez nombreux pour constituer un vrai péril national, indépendamment de la grave infraction portée à la loi mosaïque. I Esd., IX, 1, 2. Sur l'initiative d'Esdras, on prit une mesure énergique pour réprimer cet abus : tous les Israélites furent mis en demeure de se présenter à Jérusalem dans les trois jours, et ceux qui avaient épousé des étrangères durent s'engager à les renvoyer. On a conservé dans le livre sacré le nom des prêtres, des lévites et des notables qui avaient contracté de ces unions. I Esd., X, 1-44. Le même abus se reproduisit plus tard. De mariages d'Israélites avec des femmes d'Azot, d'Ammon et de Moab, étaient nés des enfants qui ne savaient même plus parler la langue nationale. Un petit-fils du grand-prêtre Éliasib, Manassé, avait épousé la fille de Sanaballat, le Horonite. Néhémie chassa ce violateur de la Loi, réprimanda sévèrement les autres, et leur fit promettre de ne plus retomber dans une faute qui avait perdu Salomon. II Esd., XIII, 23-28. Les prêtres qui ne voulurent pas se soumettre aux injonctions de Néhémie s'en allèrent rejoindre à Samarie le gendre de Sanaballat, afin de pouvoir conserver leurs femmes. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 2. Dans les temps postérieurs, les Juifs se montrèrent observateurs rigides de la loi qui prohibait ces sortes de mariages. Ce fut même une des marques caractéristiques de leur race. *Alienarum concubitu abstinent*, « ils s'abstiennent de toute union avec des étrangères, » écrit Tacite, *Hist.*, V, 5.

3° *Mariages scandaleux.* — Josèphe parle d'un certain nombre de mariages contractés par des personnages en vue, dans des conditions telles qu'ils firent scandale parmi les Juifs. Joseph, neveu du grand-prêtre Onias II et receveur des impôts, se maria avec sa propre nièce et en eut Hyrcan, qui fut le héros de singulières aventures. Le frère de Joseph avait ménagé ce mariage, d'ailleurs prohibé par la Loi, pour l'empêcher d'épouser une danseuse d'Alexandrie, ce qui l'eût déshonoré aux yeux des Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 6. Hérode le Grand eut dix femmes, et parmi elles une Samaritaine nommée Malthace, qui fut la mère d'Archélaüs. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 3. Voir HÉRODE LE GRAND, t. III, col. 645. Du reste, dans sa famille, les mariages furent souvent contractés dans des conditions défendues par la loi mosaïque. Voir le tableau généalogique, t. III, col 639. Le nombre des femmes prises par Hérode le Grand n'étonnait pas les Juifs. Leurs docteurs permettaient au roi d'en avoir jusqu'à dix-huit, tant épouses que concubines. *Sanhedrin*, II, 4. Cf. II Reg., III, 2-5; XII, 8, 9. Archélaüs épousa Glaphyra, veuve de son frère Alexandre, dont elle avait eu des enfants, de sorte qu'on ne pouvait invoquer la loi du lévirat pour justifier cette union interdite par Moïse. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XIII, I. Enfin Hérode Antipas, après avoir répudié la fille du roi arabe Arétas, épousa Hérodiade, femme de son frère Hérode Philippe, encore vivant, ce qui compliquait la transgression d'un adultère. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 1; Matth., XIV, 3-12. Ces infractions à la loi mosaïque contribuèrent à rendre les Hérodes encore plus odieux aux Juifs fidèles.

VI. LES COUTUMES JUIVES. — 1° *Interprétation de la loi.* — La loi mosaïque sur le mariage est résumée par Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 23, et par Philon, *De specialibus legibus*, III, édit. Mangey, Londres, 1742, t. II, p. 299-334. Elle est interprétée dans plusieurs traités du troisième livre de la Mischna : *Yebamoth*, sur le lévirat, *Kethuboth*, sur le contrat de mariage, *Sota*, sur la conduite à tenir quand il y a soupçon d'adultère, *Gittin*, sur le libelle de répudiation, et *Kidduschin*, sur les fiançailles. Voici les principaux articles précisés par les docteurs. Bien qu'une femme répudiée pût être assimilée à une veuve, son beau-frère ne pouvait l'épouser. *Sota*, IV, 1; VIII, 3. Le prêtre ne pouvait épouser qu'une vierge ou une veuve israélite, mais il était permis à sa fille de se marier dans n'importe quelle tribu. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 2. Si sa fille ainsi mariée à un Israélite d'une tribu quelconque avait à son tour une fille qui épousait un prêtre, le fils né de cette union pouvait même être désigné pour le souverain pontificat. *Siphra*, 236, 2. Le prêtre ne pouvait épouser ni une prisonnière de guerre, Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 2; XIII, X, 5; *Cont. Apion.*, I, 7, ni une prosélyte, ni une esclave libérée; l'interdiction ne portait pas sur la fille du prosélyte et de l'esclave libérée, si la mère était Israélite. *Yebamoth*, VI, 5; *Bikkurim*, I, 5. Le prêtre sans enfants devait s'abstenir de prendre une femme incapable d'en avoir, incapacité qu'on savait discerner à certains signes. *Yebamoth*, VI, 5. Les prêtres prenaient toutes les précautions pour s'assurer de la légitimité de leurs unions. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 7; *Kidduschin*, IV, 4, 5. Ézéchiel, XLIV, 22, dans sa description du nouveau Temple, défendait aux prêtres d'épouser soit une femme répudiée, soit une veuve, à moins qu'elle fût la veuve d'un prêtre. Mais cette défense du prophète n'était pas considérée comme obligatoire. D'après Philon, *De monarchia*, II, 9, t. II, p. 230, le grand-prêtre ne pouvait épouser qu'une vierge de race sacerdotale. Cette prohibition paraît n'avoir d'autre autorité que celle de la traduction des Septante dans le texte du Lévitique, XXI, 13. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 300. — Les docteurs s'occupèrent aussi de l'application de la loi aux prosélytes. Les enfants qui n'avaient pas trois ans et un jour au moment de la conversion de leur mère étaient censés nés Juifs et soumis à toutes les obligations du judaïsme. *Kethuboth*, I, 2, 4; III, I, 2. Les enfants nés avant la conversion de leur mère n'étaient tenus ni à la loi du lévirat ni à celle qui concerne la constatation de la virginité de la jeune épouse. Deut., XXII, 13-21; *Yebamoth*, XI, 2; *Kethuboth*, IV, 3. Les prosélytes pouvaient épouser les mutilés et les bâtards. *Yemaboth*, VIII, 2. Ils étaient tenus aux prescriptions concernant le rite de l'eau de jalousie, *Eduyoth*, V, 6, bien que Jochanan ben Sakkaï déclarât ce rite abrogé. *Sota*, IX, 9. — Les époux ne pouvaient se refuser à l'usage du mariage s'ils n'avaient déjà au moins deux fils, d'après Schammaï, un fils et une fille, d'après Hillel. *Yebamoth*, VI, 6. Les Esséniens, à part une petite minorité d'entre eux, réprouvaient le mariage, à cause des impuretés nombreuses auxquelles il entraînait. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 5; *Bell. jud.*, II, VIII, 2, 13.

2° *Célébration du mariage.* — On pouvait contracter mariage dès qu'on avait atteint l'âge nubile, treize ans et un jour pour les jeunes gens, douze ans et un jour pour les jeunes filles. En réalité, les jeunes gens attendaient leur dix-huitième année. *Aboth*, V, 21. Une veuve ou une répudiée ne devait pas se marier avant que trois mois se fussent écoulés depuis la mort du premier mari ou la répudiation. Ce délai était réputé suffisant pour permettre de juger de l'état de la femme. C'était ordinairement le père, ou à son défaut la mère,

qui demandait pour son fils une jeune fille en mariage, comme à l'époque patriarcale. Les docteurs permettaient à la jeune fille majeure, c'est-à-dire probablement ayant plus de douze ans et un jour, de se refuser à une union qui lui déplaisait, bien qu'elle fût déjà réglée par ses parents. Quand la demande en mariage était agréée, le père du jeune homme payait la dot ou *mohar* aux parents de la jeune fille. Voir Dot, t. II, col. 1495-1497. On procédait ensuite aux fiançailles, qui avaient la même valeur légale que le mariage, duraient ordinairement un an et ne permettaient aux futurs époux de communiquer normalement que par intermédiaires. Voir Fiançailles, t. II, col. 2230, 2231. Au temps marqué, le mariage était célébré au milieu des festins et des démonstrations de joie. Voir Noces. Cette célébration ne comportait aucune cérémonie religieuse, bien qu'on y récitât certaines formules de bénédiction. Au sabbat suivant, les nouveaux époux étaient conduits à la synagogue, le mari par ses hôtes, la mariée par des femmes. Le mari était invité à faire la lecture et versait une aumône. Les époux étaient ensuite reconduits à leur maison par les mêmes cortèges, et, pendant un an, le nouveau marié jouissait des immunités que lui garantissait la Loi. Deut., XXIV, 5.

3° *Droits et devoirs des époux.* — La femme avait le droit d'exiger dix choses de son mari, trois qui étaient stipulées par la Loi : la nourriture, le vêtement, le devoir conjugal, Exod., XXI, 10, et sept qui étaient prescrites par les docteurs : les soins dans la maladie, le rachat dans la captivité, la sépulture après la mort, l'entretien aux frais du mari, le domicile même quand elle devenait veuve, la nourriture de ses propres filles jusqu'à leur mariage, la part d'héritage et la dot pour ses fils. La femme devait à son mari quatre choses : le fruit de son travail, sa présence habituelle, la jouissance des biens qu'elle possédait, et, après sa mort, le droit de profiter de ces biens avant tous les autres. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 491-503. Sur la condition des femmes mariées chez les Israélites, voir Femme, t. II, col. 2189, 2190, et Mère.

4° *Après le mariage.* — Conformément à la loi, Deut., XXII, 20, 21, le mari faisait procéder contre la femme qu'il n'avait pas trouvée vierge. Il la déférait à un sanhédrin de vingt-trois membres, et, convaincue d'avoir eu des rapports criminels avec un autre depuis ses fiançailles, la coupable était lapidée, ou, si elle était la fille d'un prêtre, brûlée vive. Lev., XXI, 9. Si le mari l'avait accusée à faux, il ne pouvait plus jamais la répudier, payait au père ou à l'épouse elle-même, si elle n'avait plus de père, une double dot, soit cent sicles d'argent, et enfin subissait la flagellation. Quant aux faux témoins, ils étaient passibles du supplice qui eût été infligé à celle qu'ils accusaient. Celui qui avait fait violence à une jeune fille non encore fiancée, devait la prendre pour femme sans jamais pouvoir la répudier, Deut., XXII, 28, 29, et en outre payait une amende de cinquante sicles à son père, ou à la jeune fille même si le père n'existait plus. Dans ces sortes d'unions, le consentement du père et de la jeune fille violentée était requis; en cas de refus, le délinquant avait d'autres amendes à payer. Cf. Iken, *Antiq. hebr.*, p. 503, 504. Dans certains cas, le divorce intervenait plus ou moins longtemps après le mariage. Voir Divorce, t. II, col. 1448. Cf. J. Cauvière, *Le lien conjugal et le divorce*, Paris, s. d., p. 3-9.

VII. Symbolisme du mariage juif. — Le mariage était le symbole de l'union de la race choisie avec son Dieu. Cette idée est développée allégoriquement dans le Cantique des cantiques. Voir t. II, col. 194-196. Elle est familière aux prophètes. Le Psaume XLV (XLIV) représente sous la figure d'un mariage l'union du Dieu sauveur avec l'humanité rachetée. Dans Isaïe, LIV, 5, Dieu est l'époux de la nation israélite, l'époux même de sa terre, et celle-ci fait la joie de son Dieu comme la fiancée fait la joie du fiancé. Is., LXII, 4, 5. Jérémie, II, 2, dit que la race élue a été fiancée à Dieu au désert, et, pour exhorter ses contemporains à la conversion, il les appelle des enfants rebelles vis-à-vis de celui qui est leur *ba'al*, le maître et l'époux. Jér., III, 14. Osée, II, 18-22, appuie davantage encore sur ce symbolisme. Il présente Dieu comme le fiancé irrévocable et comme le mari d'Israël. C'est en vertu de ce symbolisme que l'union de la nation israélite avec les faux dieux est qualifiée souvent de fornication, voir t. II, col. 2316, et surtout d'adultère. Voir t. I, col. 242. — Sur les mariages des Hébreux, voir Selden, *Uxores Hebræor., seu de nuptiis et divortiis*, Francfort-s.-O., 1673; Ugolini, *Uxor hebræa*, dans le *Thesaurus ant. sacr.*, Venise, 1744, XXX; Buxtorf, *De sponsalibus ac divortiis*, Bâle, 1652; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 491-510; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 378-379; H. Zschokke, *Die biblische Frauen des A. T.*, Fribourg, 1882.

II. Dans le Nouveau Testament. — *I. L'enseignement de Notre-Seigneur.* — 1° Le divin Maître inaugure son ministère en honorant de sa présence, à Cana, le mariage tel qu'il se célébrait chez les Juifs. Joa., II, 2-11. Il fait allusion aux noces dans ses paraboles. Matth., XXII, 1-14; XXV, 1-13. A cette époque, il n'était plus question de bigamie ni de polygamie parmi les vrais Juifs. C'est donc seulement au sujet de l'indissolubilité du mariage que Notre-Seigneur affirme énergiquement la volonté divine. Il condamne absolument le divorce et qualifie d'adultère le second mariage du vivant des conjoints. Matth., V, 31-32. Aux pharisiens qui l'interrogent, il rappelle la loi primitive du mariage, qui est l'indissolubilité absolue et l'union des époux formant « une seule chair ». Matth., XIX, 3-9. Voir Divorce, t. II, col. 1451-1453. Les Apôtres, étonnés de la rigueur de cette doctrine, estiment qu'ainsi la loi du mariage impose un joug trop onéreux, et que mieux vaut ne pas se marier. Ils semblent accuser Notre-Seigneur de détourner du mariage. Il leur répond en leur parlant de trois lois plus dures encore que celle du mariage : la loi de la nature, qui interdit le mariage à certaines catégories de personnes, malgré leur désir, la loi de la force, qui met certains hommes hors d'état de se marier, et enfin la loi de la grâce, qui portera des âmes privilégiées à s'abstenir du mariage, non pas à cause de ses obligations, mais par esprit de sacrifice, « pour le royaume des cieux. » Matth., XIX, 10-12. — 2° Le concile de Trente, *De sacram. matrim.*, can. 1, enseigne que le mariage est l'un des sept sacrements de la Loi nouvelle et qu'il a été institué par Jésus-Christ. Il renvoie à Matth., XIX; Marc., X; Eph., V. Les Évangélistes n'indiquent pas en quelle occasion eut lieu cette institution. Mais « on prouve, d'après S. Paul, Eph., V, que le mariage entre chrétiens est le signe d'une chose sacrée dans le Christ et dans l'Église, et que la grâce lui est jointe; toutefois, on ne prouve pas que la puissance de produire la grâce est attachée au contrat matrimonial lui-même. L'argument tiré de l'Apôtre pour établir la réalité du sacrement de mariage n'est donc pas complet; c'est la tradition qui le complète. L'Apôtre enseigne seulement l'économie de cette élévation » du mariage à la dignité de sacrement. Gasparri, *De matrim.*, Paris, 1893, t. I, p. 130. « Quand on considérera que Jésus-Christ a donné une nouvelle forme au mariage, en réduisant cette sainte société à deux personnes immuablement et indissolublement unies, et quand on verra que cette inséparable union est le signe de son union éternelle avec son Église, on n'aura pas de peine à comprendre que le mariage des fidèles est accompagné du Saint-Esprit et de la grâce. » Bossuet, *Expos. de la doct. chrét.*, IX, Bar-le-Duc, 1880, t. III, p. 29. Cf. Turmel, *Hist. de la Théol. positive*, Paris, 1904, p. 157, 346, 348.

II. Enseignement de saint Paul. — Saint Paul est le docteur du mariage chrétien; il applique à l'union

conjugale les règles de l'Évangile. — 1° *La loi chrétienne du mariage.* — 1. Saint Paul flétrit les docteurs qui prohibent le mariage. I Tim., IV, 3. Les Esséniens professaient l'aversion du mariage. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 5. En dehors de la Palestine, la réprobation du mariage faisait partie de la doctrine de la gnose alors à ses débuts. Les faux docteurs prétendaient, comme plus tard Saturnin et Basilide, que le mariage et la génération étaient des œuvres de Satan. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.*, I, XXIV, 2, t. VII, col. 675, et le pseudo-Ignace, *Epist. ad Philadelp.*, 6, t. V, col. 829. Ces hérétiques ne s'abstenaient d'ailleurs du mariage que pour se livrer aux pires immoralités. L'Apôtre rappelle la loi évangélique sur l'indissolubilité abolue du mariage. Rom., VII, 2, 3; I Cor., VII, 10, 11. Il ne permet qu'une exception à la règle: quand, dans un mariage, l'une des deux parties est chrétienne et l'autre infidèle, si cette dernière ne consent pas à vivre en paix, s'en va et se marie avec un autre, la partie chrétienne recouvre sa liberté et peut de son côté contracter un nouveau mariage. I Cor., VII, 12-15. Voir t. II, col. 1453. Cf. M. Rossallus, *De sententia Pauli I Cor., VII, 12-17,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde. 1732, t. II, p. 798-809. En dehors de ce cas, le mariage ne cesse pas d'exister validement. A la manière dont s'exprime l'Apôtre, « je dis, non le Seigneur, » on conclut généralement qu'il conseille, mais qu'il n'ordonne pas au fidèle de rester avec l'infidèle. Les motifs pour lesquels la cohabitation est souhaitable sont la possibilité de convertir l'infidèle et l'intérêt qu'il y a à sauver les enfants. Mais ce sont là deux résultats souvent problématiques, auxquels il n'est pas toujours sage de sacrifier la liberté et la paix que Dieu veut assurer à ses serviteurs. Cf. Cornely, *In I epist. ad Cor.*, Paris, 1890, p. 179-188. — 2. Saint Paul laisse à tous la plus grande liberté à l'égard du mariage. Il conseille aux non-mariés et aux veufs de rester tels qu'ils sont, pourvu que leur abstention n'implique aucun blâme contre le mariage et ne se propose pour but que la pratique de la continence chrétienne. I Cor., VII, 26-28. Les parents sont donc parfaitement libres de marier leur fille, s'ils le jugent bon, et la veuve, bien que plus heureuse dans l'état où elle se trouve, peut se remarier, si tel est son désir. I Cor., VII, 36-40. Il en est cependant auxquels l'Apôtre recommande formellement le mariage; ce sont les célibataires, les veufs et surtout les jeunes veuves qui se sentent incapables de garder la continence en dehors de l'état de mariage. I Cor., VII, 2, 8, 9; I Tim., V, 14. Il suit de là que les secondes noces sont permises, quelquefois même désirables. Toutefois, comme elles supposent en général une certaine incapacité de résister aux désirs charnels, saint Paul défend d'admettre au nombre des évêques, des diacres et des veuves employées au service de l'Église, des personnes qui ont été mariées plus d'une fois. I Tim., III, 2, 12; V, 9. — 3. Une grave infraction à la loi du mariage s'était produite à Corinthe. Un chrétien avait épousé la femme de son père, c'est-à-dire une femme prise en secondes noces par son père. Cf. Lev., XVIII, 8. Cette union allait contre les prescriptions mosaïques et surtout contre les convenances naturelles les plus élémentaires. Saint Paul n'hésita pas à excommunier le coupable. I Cor., V, 1-15.

2° *La vie chrétienne dans le mariage.* — 1. Tout en honorant le mariage comme une institution divine et nécessaire, l'Apôtre constate qu'il oppose généralement un obstacle à la vie parfaite. La femme mariée s'inquiète du monde et s'occupe de plaire à son mari. I Cor., VII, 34. On ne peut l'en blâmer. Mais il y a là un attrait d'ordre inférieur qui, joint aux tribulations de la vie de famille, rend l'état de mariage moins désirable que le célibat chrétien. D'ailleurs la vie est courte; il ne faut donc pas s'absorber dans les soins temporels; « que ceux qui ont des épouses soient comme n'en ayant pas, » c'est-à-dire qu'ils ne laissent pas les soucis conjugaux prévaloir contre les exigences ou même les convenances du service de Dieu. I Cor., VII, 29. — 2. L'Épître aux Hébreux, XIII, 4, demande « que le mariage soit honoré et le lit nuptial sans souillure ». Saint Paul explique qu'en vertu du mariage, le mari se doit à sa femme et la femme à son mari, de sorte que le corps de chaque conjoint appartient, non à lui-même, mais à l'autre conjoint, lequel du reste n'est autorisé à s'en servir que pour les fins voulues de Dieu. Cette mutuelle servitude ne peut être interrompue que temporairement, par consentement réciproque et en vue d'un avantage spirituel, comme la prière. Encore faut-il revenir au plus tôt à la vie commune, pour se garantir contre la tentation. I Cor., VII, 3-5. — 3. D'autres devoirs s'imposent encore aux époux. Le mari doit aimer sa femme, Eph., V, 25; Col., III, 19, la nourrir et en prendre soin. Eph., V, 29. La femme doit être soumise à son mari, Eph., V, 22-24; Col., III, 18, le respecter, Eph., V, 33, et l'interroger à la maison pour s'instruire des choses de la foi. I Cor., XIV, 35. Saint Pierre recommande aussi aux femmes d'être soumises à leurs maris, afin de ramener à Dieu ceux qui en seraient éloignés; il veut qu'elles gardent en tout la modestie et le calme, sous le regard de Dieu. Il exige que les maris se montrent intelligents dans l'honneur qu'ils doivent à leurs femmes, plus faibles qu'eux physiquement, mais leurs cohéritières au point de vue de la grâce et du salut. I Pet., III, 1-7. — 4. Dans ces textes, il n'est point fait d'allusion directe au caractère religieux et sacramentel du mariage chrétien. Saint Ignace, *Epist. ad Polycarp.*, 5, t. V, col. 724, dit qu'il est convenable que les époux ne s'unissent qu'avec l'avis de l'évêque, pour que les mariages soient selon le Seigneur et non réglés par la passion. Il ne connaît pas de rite particulier transmis par les Apôtres pour la célébration du mariage chrétien. Les premiers fidèles contractaient donc leur union à la manière des Juifs, ou même avec les formes légales en vigueur dans l'empire, en excluant toutefois ce qui pouvait avoir un caractère païen. Les mariages romains se contractaient de trois manières : par l'usage, en cohabitant pendant un an et un jour; par contrat, quand les parties se liaient en simulant une vente, et par une cérémonie religieuse appelée *confarreatio.* Cette dernière forme ne pouvait être employée par les époux chrétiens, à cause de ses rites idolâtriques. Chez les Grecs, la célébration du mariage comportait également des actes idolâtriques dont ne pouvait s'accommoder la foi chrétienne. Cf. Rich, *Dict. des antiq. grecques et romaines,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 186, 396; Fustel de Coulanges, *La Cité antique,* Paris, 7e édit., p. 43-45. Malgré l'absence de l'intervention ecclésiastique, saint Paul attribue au mariage chrétien d'importants effets de grâce. Comme le baptême et la pénitence, le mariage a le caractère de guérison et de préservation; il contient dans de justes limites les instincts sensuels, en leur accordant la satisfaction à laquelle ils ont droit, I Cor., VII, 8, 9; I Tim., V, 14, en empêchant ainsi le péché, en coupant court à la tentation, I Cor., VII, 5, et en soumettant la chair à une discipline morale qui contribue à sanctifier un état dans lequel la nature tend toujours à avoir la première place. I Cor., VII, 5; Heb., XIII, 4. Le mariage chrétien devient aussi un moyen de sanctification, puisque l'épouse doit se sauver en engendrant des enfants, sans cesser pour cela de pratiquer les vertus chrétiennes. I Tim., II, 15. Dans ces conditions, le mariage, qui sert à édifier, à compléter et à perpétuer l'Église, doit nécessairement recevoir d'elle l'appui et la bénédiction d'une grâce spéciale. Cf. Döllinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. Bayle, Paris, 1863, p. 510-512. Sur le mariage, sacrement de la loi nouvelle, voir *Dictionnaire de théologie,* au mot MARIAGE.

III. SYMBOLISME DU MARIAGE CHRÉTIEN. — 1° Dans le Nouveau Testament, le Sauveur prend facilement le titre d'époux et fait représenter sous la figure du mariage son

union avec l'humanité régénérée. Matth., IX, 15; XXII, 1-14; XXV, 1-13; Joa., III, 29; II Cor., XI, 2. Les noces de l'Agneau avec son épouse, l'Église triomphante, sont, dans saint Jean, la figure du bonheur céleste. Apoc., XIX, 7; XXI, 2, 9; XXII, 17. — 2° Saint Paul assimile l'union de Jésus-Christ et de l'Église à l'union matrimoniale. La première est le type et l'exemplaire de la seconde. Pour le montrer, l'Apôtre établit un parallèle entre les deux unions. Jésus-Christ est le chef de l'Église, l'époux est le chef de l'épouse; l'Église est soumise au Christ, les femmes doivent soumission à leurs maris; le Christ aime l'Église, il s'est livré pour la sauver, la rendre belle et sans tache, la nourrir et l'entourer de soins, l'époux doit aimer l'épouse comme sa propre chair et la traiter en conséquence. Eph., V, 22-31. Ce symbolisme n'est pas arbitraire. Il suppose une relation réelle entre les deux ordres d'idées; il élève le mariage à une hauteur qui le rapproche du type sacré et en fait quelque chose de supérieur à ce que la nature peut produire à elle seule. Saint Paul en effet ajoute : « Ce mystère est grand, mais il l'est εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, en vue du Christ et de l'Église; » en d'autres termes, ce qui fait la grandeur de ce symbole, à savoir de l'union de l'époux et de l'épouse, c'est la chose qu'il symbolise, vers laquelle il tend, à savoir l'union du Christ et de l'Église. Cette tendance n'est pas seulement figurative, elle est réelle et effective, puisque l'Église se recrute avec les enfants que lui fournissent les mariages chrétiens. La Vulgate ne rend pas toute la force du grec par les mots *in Christo et in Ecclesia*, « dans le Christ et dans l'Église. » Elle traduit μυστήριον, « mystère, » par *sacramentum*. Ce mot est en latin un terme technique qui désigne la consignation faite par les plaideurs, le procès lui-même, l'enrôlement et le serment militaires. Il est pris ici pour traduire μυστήριον, et il en a le sens. Lactance, *Divin. institut.*, VII, 24, édit. Thomasius, Anvers, 1570, p. 434, appelle *sacramentum* le mystère de l'avenir révélé par les prophètes, et Prudence, *Peristephan.*, X, 18, édit. Giselin, Leyde, 1596, p. 130, donne le même nom au mystère du Christ que les Apôtres auront à prêcher dans le monde. Ce mot n'apparaît que plus tard avec le sens particulier de « sacrement ». Saint Jérôme ne l'emploie avec ce sens, ni dans ses œuvres, ni dans la Vulgate. Eph., V, 32. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.*, I, VIII, 4, t. VII, col. 532.

IV. LE MARIAGE DE LA SAINTE VIERGE ET DE SAINT JOSEPH. — Au moment où s'opéra le mystère de l'incarnation, Marie et Joseph étaient unis ensemble par des fiançailles, en vertu desquelles ils appartenaient déjà l'un à l'autre. Voir t. II, col. 2231. Quand le moment de célébrer le mariage arriva, Joseph hésita, en constatant ce qui était advenu à sa fiancée. L'ange intervint alors pour lui dire de ne pas craindre de prendre Marie pour sa femme, παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου. Matth., I, 20. Le verbe παραλαβεῖν veut dire « prendre avec soi », spécialement celle dont on veut faire sa femme. Cf. Hérodote, IV, 155; Xénophon, *Œconomic.*, VII, 6. Marie, en effet, habitait encore dans la maison paternelle, comme c'était la règle pour toutes les fiancées. Joseph obéit à l'ordre divin et prit Marie chez lui comme étant devenue sa femme, παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Matth., I, 24. Cela signifie que les noces furent célébrées suivant la coutume et qu'à partir de ce jour Joseph reçut et garda Marie dans sa maison. Cette union constituait un véritable mariage, l'usage total du mariage n'étant nullement essentiel à sa réalité. Cf. Lehmkuhl, *Theolog. moral.*, Fribourg-en-Br., 1890, t. II, p. 482; Gasparri, *De matrimon.*, t. I, p. 120, 121. La vie fut commune entre les deux époux. Joseph exerça l'autorité dans la famille, Matth., I, 21; Luc., II, 4, 22; Matth., II, 14, 21-23, et eut les droits de père vis-à-vis de l'enfant Jésus. Luc., II, 48. Marie reçut de Joseph ce que la femme a le droit d'attendre de son mari, l'affection, le dévouement, la protection dans des circonstances difficiles, l'habitation, la nourriture, et un concours respectueux et généreux dans les soins dont il fallait entourer le divin Enfant. Saint Joseph s'acquitta si dignement et si discrètement de sa tâche que le monde ne le connut que comme époux de Marie et père de Jésus. Luc., III, 23; IV, 22; Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3. Saint Augustin, *Cont. Julian.*, V, XII, 45, t. XLIV, col. 810, explique comment on trouve dans cette union les trois liens constitutifs du mariage : le contrat par lequel les époux se donnent l'un à l'autre, l'amour conjugal qu'ils ont l'un pour l'autre, l'affection qu'ils ont en commun pour l'enfant. Cf. Bossuet, *Ier Panégyrique de S. Joseph*, 1re part.

H. LESÊTRE.

MARIAM (hébreu : *Miryâm*; Septante : Μαρών), fils d'Ezra, descendant de Caleb, fils de Jéphoné, de la tribu de Juda. I Par., IV, 17. Quelques-uns pensent que Mariam peut être une femme, qui aurait porté le même nom que Marie, sœur de Moïse. Les Septante lui donnent pour père Jéther, qui est son frère d'après l'hébreu et la Vulgate. Le texte des ℣. 17-18 paraît d'ailleurs altéré et il est difficile de rétablir la leçon primitive.

MARIE, nom de la sœur de Moïse, de la mère de Jésus et de plusieurs autres femmes du Nouveau Testament.

I. FORME DU NOM. — Marie se lit en hébreu *miryâm*. Ce nom désigne toujours la sœur de Moïse, la seule qui s'appelle ainsi dans l'Ancien Testament. Le même nom, il est vrai, est assigné à un homme, I Par., IV, 17; mais en cet endroit les Septante le traduisent par Μαρών, et quoique la Vulgate ait conservé *Mariam*, il est fort probable que l'orthographe de l'hébreu a été altérée, surtout dans un passage rempli de noms propres dont la transcription exacte est très peu sûre. Dans les Septante, *miryâm* devient Μαριάμ, orthographe analogue à celles du syriaque et de l'araméen, qui écrivent *Maryam*. Dans le Nouveau Testament, le nom de la Sainte Vierge est toujours Μαριάμ, comme le nom de la sœur de Moïse; il n'y a d'exception que pour un passage de saint Luc, II, 19, dans lequel le *Vaticanus* et le *Codex Bezæ*, suivis par un certain nombre de critiques, lisent Μαρία. Au génitif, Μαριάμ devient Μαρίας, au datif Μαρίᾳ, à moins que Μαριάμ ne soit traité comme indéclinable. Cette dernière forme sert également à l'accusatif et au vocatif. Les autres femmes de l'Évangile sont toujours appelées Μαρία. Il est possible qu'en conservant exclusivement pour la Sainte Vierge la forme archaïque du nom, Μαριάμ, les Évangélistes aient tenu à la distinguer des autres femmes jusque dans ce détail de l'appellation. La Vulgate traduit invariablement par *Maria*, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. Dans Josèphe, *Ant. jud.*, II, IX, 4, le nom prend la forme Μαριάμμη.

II. SIGNIFICATION DU NOM. — En recherchant les explications que les écrivains anciens et modernes ont données du nom de « Marie », on arrive à compter soixante-sept étymologies différentes. Cf. Bardenhewer, *Der Name Maria*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 157-158. Ces explications supposent toujours que le mot *miryâm* appartient à la langue hébraïque. Les unes le traitent comme nom composé, les autres comme nom simple. Voici les principales :

1° *Nom composé*. — « Mer amère, » de *mar*, « amère, » et *yâm*, « mer. » Mais le composé hébreu devrait être *yâm-mar*, et non pas *mar-yâm*. — « Leur révolte, » *miryâm*, de *meri*, « révolte, » suivi de l'adjectif possessif. Le mot se trouve II Esd., IX, 17. Il n'y a là qu'une simple coïncidence syllabique, et l'on ne conçoit guère un nom pareil donné à une jeune fille. — « Maîtresse de la mer, » de l'araméen *mârî*, « maître, » Dan., IV, 16, et de *yâm*, « mer. » — « Myrrhe de la mer, » de *mor*, « myrrhe, » et de *yâm*, « mer. » — « Goutte de la mer, »

stilla maris, de *mar,* « goutte, » Is., XL, 15, et *yâm,* « mer. » — « Étoile de la mer, » *stella maris.* Cette explication, devenue si populaire, est présentée par saint Jérôme, *De nomin. hebraic., de Exod., de Matth.,* t. XXIII, col. 789, 842. Un seul manuscrit, datant de la fin du IXe siècle et conservé à Bamberg, porte *stilla maris* au lieu de *stella maris.* Saint Jérôme connaissait trop bien l'hébreu pour donner à *mar* le sens d' « étoile ». Dans Isaïe, XL, 15, il traduit parfaitement ce mot par *stilla,* « goutte. » Il a donc dû écrire primitivement dans son commentaire *stilla maris,* qui est devenu sous la plume des copistes *stella maris,* par suite de la facilité avec laquelle on substituait *e* à *i* dans l'ancienne orthographe latine. Ainsi les paysans disaient *vea* pour *via, vella* pour *villa, speca* pour *spica.* Varron, *Rer. rustic.,* I, II, 14; XLVIII, 2. Quintilien, *Inst. orat.,* I, IV, 17, constate aussi qu'on substituait *Menerva, leber, magester,* etc., à *Minerva, liber, magister,* etc. Aulu-Gelle, *Noct. Attic.,* X, XXIV, 8, fait une remarque analogue. Bien d'autres exemples pourraient être fournis; cf. Bardenhewer, *Der Name Maria,* p. 69, 70. En voici un qui porte sur le mot ici en question. Dans son commentaire sur Job, XXXVI, 27 : *Qui aufert stillas pluviæ,* saint Grégoire le Grand, *Moral.,* XXVII, 8, t. LXXVI, col. 405, donne des explications qui supposent nécessairement dans le texte : *stellas pluviæ.* Il lit de même *stellæ pluviarum* au lieu de *stillæ pluviarum* dans Jérémie, III, 3, t, LXXV, col. 867. Cette manière de lire et de transcrire explique naturellement la substitution de *stella maris* à *stilla maris* dans le texte de saint Jérôme, puis la consécration définitive de la première étymologie, dont le caractère poétique et symbolique était si bien fait pour fournir matière aux développements oratoires.

2° *Nom simple.* — D'autres auteurs ont traité *miryâm* comme un nom simple, pouvant avoir les sens suivants : ἐλπίς, « espérance, » d'après Philon, *De somn.,* II, 20, édit. Mangey, t. II, p. 677, sans qu'on voie de quelle racine hébraïque ce sens peut provenir, *môraš,* « espérance, » étant trop éloigné de *miryâm;* — « amère, » de *mar,* qui a ce sens; — « hauteur, » de *mârôm,* qui a ce sens; — « rebelle, » de *morêh,* qui a ce sens; — « maîtresse, » de l'araméen *mârî,* « maître; » — « don, » en faisant dériver *miryâm* de *rûm,* comme *ṭerûmâh,* qui veut dire « présent »; — « illuminatrice, » en rattachant *miryâm* à *'ôr,* « briller, » ou à *râ'âh,* « voir, » d'où *mar'éh,* « faisant voir; » — « myrrhe, » de *môr,* qui a ce sens. Ces étymologies, et d'autres analogues, ne sont guère satisfaisantes, parce que les dérivations proposées sont vagues, lointaines ou arbitraires.

3° *Sens le plus probable.* — Hiller, *Onomasticum sacrum,* Tubingue, 1706, p. 173, a montré que dans *miryâm,* la terminaison *âm,* n'est qu'une forme finale sans signification précise. P. Schegg, *Evang. nach Matthäus,* Munich, 1856, p. 419, a fait dériver *miryâm* de la racine *mara',* « être gras, bien portant, » en assyrien *marû,* « gras, » en arabe *marjâ,* « gras, fort; » d'où le mot *mery',* « bétail gras. » II Reg., VI, 13, etc. Avec les idées orientales sur la beauté, « bien portante » ou « bien nourrie » a le sens de « belle ». De son enquête sur les sens donnés au nom de « Marie », Bardenhewer, *Der Name Maria,* p. 154-155, tire plusieurs conclusions, dont les plus importantes sont celles-ci. Il n'y a point de raison pour ne pas s'en tenir à la ponctuation massorétique, *Miryâm,* bien que les versions supposent *Maryâm.* Ce mot constitue un nom simple, auquel est ajoutée une finale. Il ne peut venir que de *mârâh,* « être rebelle, récalcitrante, » ou de *mârâ,* « être bien portante » et conséquemment « belle ». Le premier sens ne pouvait convenir pour former le nom d'une jeune fille; c'est donc le second qui est le plus probable.

4° *Nom égyptien.* — Il ne serait pas impossible cependant que le nom de « Marie » ait une origine égyptienne. Moïse, Aaron et leur sœur étaient nés en Égypte. Le nom d'Aaron ne peut s'expliquer en hébreu. Voir AARON, t. I, col. 2. Le nom de Moïse, donné à l'enfant par la fille du pharaon, était nécessairement un nom égyptien, bien qu'une étymologie hébraïque lui soit attribuée. Exod., II, 10. Voir MOÏSE. Il est donc au moins possible que le nom de leur sœur, Marie, ait eu une origine égyptienne. Il signifierait alors « chérie », de *mery, meryt,* qui veulent dire « chéri ». Ce sens conviendrait bien au nom d'une fille aînée. Cf. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 161. Ce qui pourrait confirmer cette dernière hypothèse, c'est que, si le nom de « Marie » avait une origine hébraïque, on le rencontrerait plus fréquemment dans l'Ancien Testament, où il n'est porté que par la sœur de Moïse. Mais d'autre part on se demande alors pourquoi il a été choisi par les parents de la Sainte Vierge et par plusieurs autres dans le Nouveau Testament. — On ne peut donc rien affirmer de certain quant au sens et quant à l'origine de ce nom. H. LESÊTRE.

1. MARIE, sœur de Moïse. — 1° Elle était fille d'Amram et de Jochabed. Exod., VI, 20; Num., XXVI, 59; I Par., VI, 3. Aaron, son frère, avait trois ans de plus que Moïse, Exod., VII, 7, et elle était l'aînée des deux frères, âgée au moins d'une dizaine d'années à la naissance de Moïse, comme le suppose le rôle qu'elle joua au bord du Nil pour sauver son petit frère. C'est en cette circonstance qu'elle apparaît pour la première fois. Jochabed, après avoir caché son jeune fils durant trois mois, vit qu'elle ne pouvait pas le dérober plus longtemps aux recherches et l'exposa sur le Nil, en laissant sa fille aux environs pour voir ce qui se passerait. La fille du pharaon aperçut la corbeille qui contenait l'enfant, la fit prendre et eut pitié du petit malheureux. Marie s'approcha alors et proposa à la princesse d'aller lui chercher une femme du peuple hébreu, pour nourrir l'enfant. La proposition fut acceptée et la jeune fille alla chercher sa propre mère, à laquelle la fille du pharaon confia Moïse. Exod., II, 4-10. Le dévouement et l'ingéniosité de Marie, probablement conseillée par sa mère, contribuèrent ainsi à assurer le salut et la destinée de son frère. D'après Josèphe, *Ant. jud.,* III, II, 4; VI, 1, Marie aurait épousé Hur, qui soutint avec Aaron les bras de Moïse pendant la bataille contre les Amalécites, Exod., XVII, 10-13, et fut le grand-père de Béséléel. Voir HUR, t. II, col. 780.

2° Marie était âgée d'environ quatre-vingt-dix ans au moment du passage de la mer Rouge. Exod., VII, 7. Quand Moïse et les enfants d'Israël eurent chanté le cantique de la délivrance, Marie devint prophétesse, *neby'âh,* c'est-à-dire saisie par l'esprit de Dieu. Elle prit en main le tambourin, et, suivie des femmes qui avaient aussi des instruments et commencèrent les danses de joie, elle répondit aux hommes d'Israël en reprenant les premiers mots du cantique, comme un refrain qu'ensuite les femmes ne se lassèrent pas de redire. Exod., XV, 20, 21; Mich., VI, 4. Plus tard, Marie fit allusion à l'inspiration que Dieu lui avait communiquée en ce jour. Num., XII, 2.

3° On était arrivé dans le désert, après le départ du Sinaï, à la station de Haséroth, quand Marie et Aaron se laissèrent aller à un mouvement de jalousie contre Moïse. Le prétexe mis en avant fut que Moïse avait pris pour femme une Éthiopienne, soit qu'on qualifiât ainsi Séphora, qui était Madianite, Exod., II, 21, mais pouvait compter des Éthiopiens parmi ses ancêtres, cf. De Hummelauer, *In Num.,* Paris, 1899, p. 97, soit qu'après la mort de Séphora Moïse ait réellement épousé une Éthiopienne d'Arabie. Cf. Rosenmüller, *In libr. Num.,* Leipzig, 1798, p. 214. Voir MOÏSE, SÉPHORA. On se plaignait sans doute de l'influence que l'épouse de Moïse exerçait sur lui, alors que des femmes d'Israël eussent mérité, semblait-il, d'avoir plus de crédit auprès de lui qu'une étrangère. Aaron et Marie firent sonner haut le privilège qu'ils avaient eu, aussi bien que Moïse, de recevoir les commu-

nications particulières de Dieu. Exod., xv, 20; xxviii, 30; Lev., x, 8. Ils en concluaient qu'ils avaient plus de droits à partager les honneurs et le pouvoir que sa femme, et aussi peut-être que les soixante-dix anciens que le Seigneur venait d'adjoindre à Moïse pour le règlement des affaires courantes. Num., xi, 16, 17. Moïse, doux et patient, ne fit aucune opposition à ces prétentions. Mais le Seigneur intervint pour venger l'autorité de son serviteur, et, en punition de sa témérité, Marie fut frappée de la lèpre. Aussitôt Aaron, comprenant qu'il était lui-même aussi coupable que sa sœur, conjura Moïse de ne pas la laisser comme un enfant mort-né, dont la chair est consumée par le mal. A son tour, Moïse implora le Seigneur. Dieu se laissa toucher. Il voulut cependant que Marie, qui avait mérité sa malédiction, fût enfermée sept jours hors du camp, après quoi elle y serait reçue. Le texte ne dit pas si Marie fut guérie sur-le-champ ou seulement le septième jour. Cette seconde hypothèse paraît plus vraisemblable, à cause de l'exemple à donner au peuple. D'ailleurs, le texte emploie ici le mot *sâgar,* qui ne veut pas dire seulement « exclure », *exclusa,* mais « enfermer », ἀφωρίσθη, « elle fut séparée et mise à part, » ce qui convient mieux pour une personne atteinte de la lèpre auprès d'un camp autour duquel chacun peut aller et venir. On attendit la guérison de Marie pour partir de Haséroth. Num., xii, 1-15. La lèpre de Marie est rappelée dans le Deutéronome, xxiv, 9, pour faire comprendre au peuple que cette maladie comporte une intervention de Dieu, et que, dans son traitement, il faut se comporter comme le prescrit la loi divine.

4° Marie mourut à la station de Cadès et y fut ensevelie. Num., xx, 1. Voir Cadès, t. ii, col. 22. C'est à la station suivante, à la montagne de Hor, qu'Aaron mourut, Num., xx, 28, la quarantième année après la sortie d'Égypte. Num., xxxiii, 38. Il ne s'ensuit nullement que Marie soit morte cette même année, comme le dit Josèphe, *Ant. jud.,* IV, iv, 6; car les Hébreux restèrent très longtemps à Cadès, Deut., i, 46, et la mention de la mort de Marie suit immédiatement celle de l'arrivée à cette station. Josèphe ajoute qu'on l'enterra sur la montagne de Sin et que le peuple prit le deuil pendant trente jours. Saint Jérôme, *De sit. et nomin.,* t. xxiii, col. 885, dit que, de son temps, on voyait encore le tombeau de Marie.

H. Lesètre.

2. MARIE, mère de Jésus (fig. 217). Elle avait été figurée et prophétisée dans l'Ancien Testament et les Évangiles nous font connaître les principales circonstances de sa vie.

I. Figures et prophéties dans l'Ancien Testament. — Ces figures et ces prophéties sont signalées par les Pères et par la liturgie de l'Église.

i. figures. — 1° *Ève.* La première femme reçut d'Adam le nom d'Ève, c'est-à-dire « vie », parce qu'elle fut la mère de tous les vivants. Gen., iii, 20. Mais en leur transmettant la vie naturelle, elle leur transmit la mort spirituelle. Marie est la mère de tous les vivants dans l'ordre de la grâce, et elle n'a pas failli à sa mission. Les Pères l'appellent la nouvelle Ève et signalent le contraste qui existe entre la mère du Sauveur et la mère du genre humain. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryphon.,* 100, t. vi, col. 709-711; Tertullien, *De carne Christi,* 17, t. ii, col. 782; S. Irénée, *Adv. hæres.,* iii, 22; v, 19, t. vii, col. 958, 1175; S. Cyrille, *Cateches.,* xii, 15, t. xxxiii, col. 741; S. Jérôme, *Ep. xxii ad Eustoch.,* 21, t. xxii, col. 408; S. Augustin, *De agone Christi,* 22, t. xl, col. 303; etc. Voir Newman, *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Égl. cath.,* trad. du Pré de Saint-Maur, Paris, 1866, p. 36-51; Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes,* Paris, 1902, t. iii, p. 8-13, 353. — 2° *Le buisson ardent,* que le feu embrase sans le consumer, Exod., iii, 2, figure de Marie qui porte en elle le Fils de Dieu incarné, sans nulle altération de sa virginité. Cf. *Ant. 3 ad Laud. Circumcision.* — 3° *L'arche d'alliance,* sur laquelle se manifeste la présence de Dieu, figure de Marie qui porte Dieu en elle. Voir Arche d'alliance, t. i, col. 923. — 4° *La toison de Gédéon,* sur laquelle la rosée s'arrête sans mouiller la terre, Jud., vi, 37, 38, figure de Marie qui reçoit dans son sein le Sauveur venu du ciel. Cf. S. Ambroise, *De Spirit. sanct.,* i, 8, 9, t. xvi, col. 705; S. Jérôme, *Epist.* cviii, 10, t. xxii, col. 886; *Ant. 2 ad Laud. Circumcision.* — 5° *L'épouse du Cantique.* Voir Cantique des cantiques, t. ii, col. 197. Parce que l'épouse du Cantique est une figure de Marie, l'Église a emprunté à ce livre la plupart des éléments de son office de la Sainte Vierge. Sur l'interprétation du Cantique appliqué à la Sainte Vierge, voir Gietmann, *In Eccles. et Cant. cant.,* Paris, 1890, p. 417-418. — 6° *Le jardin fermé,* Cant., iv, 12, voir Jardin, t. iii, col. 1132, figure de la virginité de Marie.



217. — La Vierge de Ravenne. Bas-relief grec du VIe siècle. D'après Anna Jameson, *Legends of the Madonna,* 1858, p. 3.

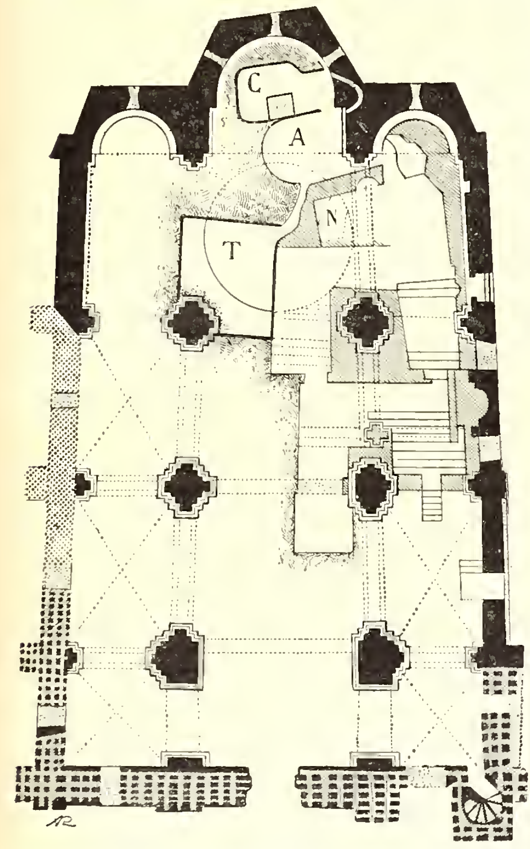
Cf. *Respons. 7 Noct. Immac. Concept.* — 7° *La fontaine scellée,* Cant., iv, 12, voir Aqueduc, t. i, col. 799, même signification. — 8° *La sagesse.* Prov., viii, 22-31; Eccli., xxxiv, 5-31. Cf. Bulle *Ineffabilis, Lect. iv ad Noct. x decemb.* L'Église emprunte les textes de ces passages dans ses offices de la Sainte Vierge. — 9° Différents personnages comme Sara, Débora, Judith, Esther, etc., ont été aussi considérés comme des figures de Marie. — 10° Enfin beaucoup d'autres figures de Marie sont indiquées soit par les Pères, soit par l'Église dans ses prières. Cf. Terrien, *La mère de Dieu,* t. i, p. 120, 121; t. ii, p. 117, 118; Lecanu, *Histoire de la Sainte Vierge,* Paris, 1860, p. 51-82. Plusieurs sont rappelées dans l'*Ave maris stella,* les Litanies de la Sainte Vierge, etc.

ii. Prophéties. — 1° *Le protévangile.* Dans la sentence portée contre le tentateur, le Seigneur s'exprime ainsi : « J'établirai inimitié entre toi et la femme, entre ta race et la tienne; elle (cette race) te broiera (*yešûf*) la tête et tu lui broieras (*tešûf*) le talon. » Gen., iii, 15. Le même verbe hébreu, *šûf,* est employé dans les deux membres de la seconde phrase. Les Septante emploient dans les deux cas le verbe τηρέω, « guetter, » qui atténue la force de l'hébreu. L'édition de Complute lui substitue le

verbe τείρω, « accabler, briser. » Aquila, Symmaque, le Syriaque et le Samaritain traduisent par des verbes qui ont le sens de « broyer ». S. Jérôme, *Quæst. hebr. in Gen.*, t. XXIII, col. 943, dit que le verbe *contero*, « broyer, » rend mieux l'hébreu que *servo*, « garder, » par lequel l'*Itala* rendait les Septante. C'est sans doute pour concilier les deux textes et ne pas trop heurter l'usage reçu de son temps qu'il se sert des deux verbes *contero*, « broyer, » et *insidiari*, « dresser des embûches : » « Elle te broiera la tête et tu attenteras à son talon. » Les deux actions marquées par le même verbe sont donc de même nature : la race de la femme exercera sur le serpent un sévice qui appellera une riposte de la part de ce dernier. Seulement la blessure sera mortelle pour le serpent, dont la tête sera broyée, tandis que pour la race de la femme, dont le talon seul sera broyé, la blessure, si cruelle qu'elle soit, n'entraînera pas la mort et sera guérissable. — La Vulgate actuelle rend par *ipsa*, « elle, » la femme, le pronom hébreu *hû'*, αὐτός, qui est masculin et se rapporte à la race. La tête du serpent sera donc écrasée non par la femme elle-même, soit Ève, soit sa descendante, Marie, mais par la race de la femme. Cette race est prise collectivement, comme la race du serpent. Mais de même que la race maudite a triomphé au paradis par Satan, la race de la femme triomphera plus tard par Jésus-Christ. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.*, III, 23, t. VII, col. 964; S. Justin, *Dial. cum Tryphon.*, 100, t. VI, col. 712; S. Cyprien, *Testim. cont. Judæos*, II, 9, t. IV, col. 704; S. Épiphane, *Hæres.*, III, II, 18, t. XLII, col. 729, etc. La Sainte Vierge n'est donc pas personnellement visée par la prophétie, comme le texte de la Vulgate le donne à croire; mais il est question d'elle par voie de conséquence directe. La bulle *Ineffabilis*, après avoir rappelé la première partie de la sentence : « J'établirai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta race et sa race, » indique en ces termes la part qui revient à la Sainte Vierge dans l'accomplissement de l'oracle : « La très sainte Vierge, unie au Christ par un très étroit et indissoluble lien, avec Lui et par Lui, a exercé contre le serpent d'éternelles inimitiés, et, en triomphant de celui-ci de la manière la plus complète, lui a écrasé la tête de son pied immaculé. » *Lect. VI ad Noct. XIV decemb.* — 2° *L'Almah et l'Emmanuel*. Is., VII, 10-17. Voir ALMAH, t. I, col. 390-397; Lagrange, *La Vierge et Emmanuel*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1892, p. 481-497; A. Lémann, *La Vierge et l'Emmanuel*, Paris, 1904. — 3° *Le texte de Jérémie, XXXI, 22*. Il est traduit dans la Vulgate : « Le Seigneur a créé une chose nouvelle sur la terre : une femme entourera un homme. » Saint Jérôme, *In Jerem.*, t. XXIV, col. 880, seul parmi les Pères latins, entend ce texte de la Vierge qui doit enfanter le Messie. Les Septante traduisent tout autrement : « Le Seigneur a créé le salut en plantation nouvelle, les hommes entoureront dans le salut. » Aquila traduit : « Le Seigneur a créé quelque chose de nouveau dans la femme. » Saint Athanase, t. XXV, col. 205; t. XXVI, col. 1276, combinant les deux textes, dit que la nouvelle plantation est Jésus, et que ce qui a été créé de nouveau dans la femme, c'est le corps du Seigneur enfanté par la Vierge Marie sans la coopération de l'homme. Quant au texte hébreu, il semble avoir souffert en cet endroit, ce qui explique la diversité des traductions. Le sens paraît être celui-ci : « Dieu crée sur la terre une chose nouvelle : la femme retourne vers l'homme. » Il s'agit, dans ce chapitre de Jérémie, du retour en grâce de la nation israélite, répudiée par le Seigneur. Quand un homme avait répudié sa femme, il ne pouvait plus la reprendre. Deut., XXIV, 1-4; Jer., III, 1. Or le Seigneur va faire une chose nouvelle, que la Loi n'a jamais permis de faire : il va permettre à la femme répudiée de revenir à son mari, c'est-à-dire il va permettre à la nation coupable de retrouver l'amitié de son Dieu. A s'en tenir à ce sens du texte hébreu, il n'y aurait donc pas là de prophétie concernant la Sainte Vierge. Cf. Condamin, *Le texte de Jérémie, XXXI, 22, est-il messianique?* dans la *Revue biblique*, 1897, p. 396-404. — 4° On peut encore considérer comme concernant indirectement la Sainte Vierge les prophéties qui se rapportent au Fils de Dieu fait homme par l'incarnation. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1432-1434.

II. AVANT LA NAISSANCE DU SAUVEUR. — *I. ORIGINE ET PARENTS DE MARIE.* — La Sainte Vierge était de la tribu de Juda et de la descendance de David. Saint Luc, II, 4, dit avec insistance que saint Joseph se rendit à Bethléhem parce qu'il était « de la maison et de la famille de David ». Mais, dans le chapitre précédent, 32, 69, les mentions qui sont faites de la maison de David se rapportent à Marie, en tant que mère du Sauveur. Saint Paul parle du Fils de Dieu « né de la race de David selon la chair ». Rom., I, 3. C'est seulement de la Sainte Vierge que le Fils de Dieu est né selon la chair; c'est donc par elle qu'il appartient à la descendance de David. Cf. Tertullien, *De carn. Christi*, 22, t. II, col. 789; S. Augustin, *De consens. Evangelist.*, II, 2, 4, t. XXXIV, col. 1072. — 2° Les parents de la Sainte Vierge ne sont connus que par la tradition. Voir ANNE, t. I, col. 629; HÉLI, t. III, col. 570; *Généalogie de Jésus-Christ*, t. III, col. 169. Saint Jean Damascène, *Hom. I, de Nativ. B. V.*, 2, t. XCVI, col. 664, appelle les parents de la Sainte Vierge Joachim et Anne, et il ajoute que, dans un âge avancé, ils durent à de ferventes prières la naissance de leur fille. Saint Grégoire de Nysse, t. XLVII, col. 1137, reproduit le même renseignement en l'attribuant à une histoire « apocryphe ». La source ainsi indiquée est l'apocryphe appelé « Protévangile de Jacques », qui commence par le récit de l'annonciation de la naissance de Marie faite à Anne et à Joachim, et dont la composition remonte à la fin du IIe siècle. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2115, et le *De nativitate sanctæ Mariæ*, à la suite des œuvres de S. Jérôme, t. XXX, col. 298-305. Cette tradition est acceptée par saint Germain de Constantinople, *Or. de præsentat.*, 2, t. XCVIII, col. 313; le pseudo-Épiphane, *De laud. Deipar.*, t. XLIII, col. 488; l'auteur d'un sermon *De Nativ. B. V. M.*, dans les œuvres de S. Hilaire, t. XCVI, col. 278; S. Fulbert de Chartres, *In Nativ. Deipar.*, t. CXLI, col. 324, etc. — 3° L'auteur de l'Évangile apocryphe fait habiter Joachim et Anne à Nazareth. Cf. *Acta sanctorum*, 26 juillet, t. VI, 1729, p. 233-239; 3 mars, t. III, 1668, p. 78-79. Ils habitaient plus probablement à Jérusalem une maison que saint Sophrone de Jérusalem, en 636, *Anacreontic.*, XX, 81-94, t. LXXXVII, col. 2822, appelle « la sainte Probatique où l'illustre Anne enfanta Marie ». Un siècle plus tard, saint Jean Damascène, *Hom. in Nativ. B. M. V.*, t. XCVI, col. 667, dit également que la mère de Dieu est née dans la sainte Probatique. Des témoignages d'auteurs postérieurs reproduisent la même indication. Voir BETHSAÏDE (PISCINE DE), t. I, col. 1730-1731, et le plan, col. 1725. L'emplacement de la maison des parents de Marie serait occupé par l'église de Sainte-Anne, qui n'est qu'à une trentaine de mètres de l'ancienne piscine, d'où le nom de « sainte Probatique » que les anciens ont donné à cette église. Le 18 mars 1889, on a retrouvé la crypte qui avait jadis renfermé le tombeau de sainte Anne (fig. 218). Il est probable qu'à la place de cette crypte, il y avait primitivement un jardin dans lequel Anne et Joachim auraient été inhumés, selon la coutume ancienne. I Reg., XXV, 1; XXVIII, 3; III Reg., II, 34; IV Reg., XXI, 18. D'ailleurs cet emplacement se trouvait alors en dehors de la ville, à environ cent vingt mètres de l'enceinte du Temple. On croit que la crypte contiguë à celle des tombeaux occupe la place de la chambre dans laquelle serait née la Sainte Vierge. C'est pour cette raison que l'église anciennement bâtie à cet endroit s'appela d'abord Sainte-

Marie de la Nativité. Cf. Guérin, *Jérusalem,* Paris, 1889, p. 284, 351-357, 430; A. Socin-Benzinger, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. 80; L. Cré, *Tombeau de saint Joachim et de sainte Anne,* dans la *Revue biblique,* 1893, p. 245-274; H. Vincent, *La crypte de Sainte-Anne à Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1904, p. 228-241. Il est vrai que quand, dans la vallée du Cédron, l'on descend l'escalier qui mène à l'église de l'Assomption, où l'on vénère le tombeau de Marie, on rencontre à droite une petite chapelle, avec deux autels qui recouvrent des tombeaux dits de sainte Anne et de saint Joachim. Mais cette attribution est erronée et ces tombeaux appartiennent à des personnages de l'époque des croi-



218. — Plan de l'église Sainte-Anne à Jérusalem. — A. Antique citerne. — C. Chambre située sous l'abside. — N. Crypte de la Nativité. — T. Tombeau de sainte Anne. D'après la *Revue biblique,* 1893, p. 273.

sades. Cf. de Vogüé, *Les églises de la Terre-Sainte,* Paris, 1850, p. 310.

II. L'IMMACULÉE CONCEPTION. — 1° Aucun texte de la Sainte Écriture n'énonce explicitement ce dogme. Mais, étant donnée la définition de l'Église, déclarant que la Vierge Marie a été préservée de toute atteinte du péché originel, on est en droit de retrouver le dogme à l'état implicite dans le texte sacré. — L'inimitié entre la femme et le serpent et la victoire promise à la race de la femme s'étendent donc jusqu'à la soustraction totale de Marie à l'influence de Satan. Gen., III, 15. La bulle *Ineffabilis* note la convenance du triomphe total de la mère de Dieu sur l'antique serpent. Cf. *Noct. IX dec., lect. V; XIV dec., lect. VI.* — De même, la plénitude de grâce que l'ange Gabriel salue en Marie comprend l'innocence parfaite et l'exemption même de la faute originelle. Luc., I, 28. — Enfin, l'application que l'Église fait à Marie, dans un sens dérivé, de ce qui est dit de la Sagesse : « Le Seigneur m'a créée au commencement de ses œuvres, avant qu'il se fût mis à faire tout autre être, » Prov., VIII, 22; cf. *Missal.,* VIII dec., *Epist.,* permet de conclure que, fille d'Adam quant à la succession du temps, la Vierge Marie lui est antérieure dans le plan divin, et dès lors elle reçoit la vie spirituelle dans des conditions qui, en vertu des mérites de Jésus-Christ, ne dépendent en rien de celles que le péché du premier homme a imposées à tous ses autres descendants. Rom., V, 12. Cf. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu,* II, 4-6, édit. Pagès, p. 89-97. — 2° Ce privilège de la Sainte Vierge commença à être fêté à Constantinople à la fin du VIIe siècle, fut insinué pour la première fois en Occident par saint Anselme, *De conceptu virginal.,* XVIII, t. CLVIII, col. 451, célébré d'abord en Angleterre, dès le XIe siècle, puis à Lyon, en 1140, malgré le blâme de saint Bernard, *Epist.,* 174, t. CLXXXII, col. 332, défendu énergiquement par l'Université de Paris, érigé en fête solennelle par le concile de Londres de 1328, proclamé article de foi par le concile de Bâle, le 17 septembre 1439, mais à un moment où ce concile n'avait plus aucune autorité, célébré dans l'Église universelle à partir de Sixte IV, qui introduisit la fête de la Conception dans le Bréviaire romain, en 1477, enfin défini dogmatiquement par Pie IX, le 8 déc. 1854. Cf. H. Kellner, *Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtl. Entwickelung,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 151-155; Le Bachelet, *L'Immaculée Conception,* Paris, 1903; Lesêtre, *L'Immaculée Conception et l'Église de Paris,* Paris, 1904.

III. NAISSANCE. — 1° D'après le *De nativ. S. Mariæ,* 2, 6, t. XXX, col. 298, 301, Marie serait née à Nazareth. Antonin de Plaisance, *Itiner.,* 5, t. LXXII, col. 901, semble le supposer, assez vaguement, du reste. Les bulles des papes Paul II (1471), Jules II (1507), Léon X (1519), Paul III (1535), Pie IV (1565), Sixte V (1586) et Innocent XII (1698), sur la Santa Casa de Lorette, disent que la Sainte Vierge est née, a été élevée et a été saluée par l'ange dans cette maison, par conséquent qu'elle est née à Nazareth. Ces papes n'entendent pas assurément décider sur un fait historique, et ils ne font sans doute qu'adopter l'opinion courante à leur époque. — Une autre tradition fait naître Marie à Sepphoris, à cinq kilomètres au nord de Nazareth. Là habitèrent en effet sainte Anne et saint Joachim. Du moins, une église bâtie sous Constantin en cet endroit avait pour but de consacrer ce souvenir. Cf. Liévin, *Guide de la Terre-Sainte,* Jérusalem, 1887, t. III, p. 183. Saint Épiphane, *Hær.* XXX, 4, 11, t. XLI, col. 410, 426, parle de ce monument. Si les parents de la Sainte Vierge ont vraiment possédé une maison à Sepphoris, il est possible et naturel que Marie y soit allée; mais rien ne démontre qu'elle y soit née. — Le plus probable est donc que la naissance de Marie eut lieu à Jérusalem, comme nous l'avons vu attesté plus haut par saint Sophrone et saint Jean Damascène, et comme permet de le supposer la découverte de l'emplacement de la maison de sainte Anne et de saint Joachim près du Temple. L'affirmation de saint Jean Damascène est d'autant plus significative qu'elle n'est pas conforme à celle des apocryphes, dont pourtant ce Père a fait usage pour parler de la Sainte Vierge. — 2° La naissance de Marie n'a guère été célébrée à Rome que vers la fin du VIIe siècle. Peut-être en faisait-on mémoire auparavant dans d'autres églises. Deux sermons de saint André de Crète, t. XCVII, col. 806, se rapportent à cet événement et supposent la fête. Cf. Kellner, *Heortologie,* p. 146. Le synode de Salzbourg, can. 10, en 799, prescrit quatre fêtes en l'honneur de la Mère de Dieu : la Purification le 2 février, l'Annonciation le 25 mars, l'Assomption le 15 août et la Nativité le 8 septembre.

IV. LA PRÉSENTATION ET L'ENFANCE DE MARIE. — 1° Le *Protevangelium Jacobi,* VII-VIII, et le *De nativitate*

Mariæ, VII-VIII (*Evangelia apocrypha*, 2e édit., Tischendorf, Leipzig, 1876, p. 14-17, 117-179), racontent qu'en accomplissement du vœu fait par ses parents, Marie fut conduite au Temple à l'âge de trois ans, qu'elle en monta seule les degrés, y fit son vœu de virginité et y demeura pour être élevée avec les autres vierges. Là elle jouit des visites quotidiennes des anges et de visions divines. Quand elle eut atteint sa quatorzième année, le grand-prêtre voulut la renvoyer dans sa famille pour qu'elle se mariât. Mais elle objecta son vœu. Le grand-prêtre embarrassé consulta le Seigneur, puis fit venir les jeunes gens de la famille de David et promit Marie pour épouse à celui dont la verge fleurirait et sur laquelle le Saint-Esprit se reposerait en forme de colombe. Joseph fut l'heureux privilégié. Cette légende est adoptée par saint Grégoire de Nysse et saint Germain de Constantinople, dans leurs sermons cités plus haut. Le Coran, XIX, 16, parle aussi de Marie née de parents très âgés, s'éloignant ensuite de sa famille du côté de l'Orient et prenant en secret un voile pour se couvrir. L'auteur du *Christus patiens,* faussement attribué à saint Grégoire de Nazianze, t. XXXVIII, col. 244, écrit également d'après la même légende. — 2° En fait, les enfants mâles premiers-nés avaient seuls à être présentés au Temple, parce qu'ils appartenaient de droit au Seigneur. Exod., XIII, 2, 12. Pourtant, il n'est nullement étonnant que les parents de Marie, surtout s'ils habitaient à Jérusalem près du Temple, aient eu la pieuse pensée d'y présenter leur enfant, pour remercier le Seigneur de la leur avoir donnée à la suite de longues prières, s'il faut en croire les apocryphes. Cette démarche se conçoit encore mieux de la part de Marie. Les paroles qu'elle adressera bientôt à l'ange : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ? » Luc., I, 34, indiquent qu'elle avait consacré à Dieu sa virginité par un vœu exprès. Cf. S. Augustin, *De sancta virginit.*, I, 4, t. XL, col. 398. Il est possible qu'elle ait fait ce vœu à un âge très tendre, surtout si le développement de son intelligence et de sa conscience a, par la grâce de Dieu, devancé les lois de la nature, ainsi que plusieurs Pères l'admettent pour saint Jean-Baptiste, d'après Luc., I, 41. Cf. Tertullien, *De carne Christi*, 21, t. II, col. 788; S. Ambroise, *De fide*, IV, 9, 113, t. XVI, col. 639; S. Cyrille de Jérus., *Catech.*, III, 6, t. XXXIII, col. 436, etc. Cependant on ne peut rien affirmer de précis à ce sujet, et l'argument en vertu duquel Notre-Seigneur n'a dû refuser à sa mère aucun des dons naturels ou surnaturels qui dépendaient de sa munificence filiale, est un argument *a priori,* dont l'application doit être réglée par l'enseignement ou la pratique de l'Église. Or, dans sa liturgie, l'Église admet le fait de la présentation de la Sainte Vierge au Temple, mais elle se tait et sur l'âge de Marie quand elle accomplit cet acte et fit son vœu, et sur les dons naturels et extranaturels dont elle fut gratifiée. — 3° L'éducation de Marie dans le Temple, affirmée par les apocryphes, est assez problématique. Nulle part la littérature juive ne mentionne la coutume d'élever des jeunes filles dans le Temple. Voir ÉDUCATION, t. II, col. 1595. Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 5, décrit par le détail les locaux dont se composait l'édifice sacré; aucun n'est indiqué comme destiné à recevoir des jeunes filles. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 52-54; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 262-279, 325. Sans doute, le jeune Joas fut élevé dans l'ancien Temple jusqu'à l'âge de sept ans. IV Reg., XI, 3. Mais il était roi et ce séjour lui était imposé par les circonstances. Quant aux jeunes filles « enfermées », que l'attentat sacrilège d'Héliodore faisait courir de tous côtés, II Mach., III, 19, rien ne fait supposer qu'elles habitassent le Temple. Autour du parvis des prêtres, il est vrai, il existait des salles qui avaient une double entrée, l'une par l'intérieur de ce parvis, et l'autre par la grande cour des gentils. Les femmes pouvaient ainsi accéder au moins dans la partie de ces salles qui se trouvait en dehors de l'enceinte sacerdotale. C'est apparemment dans l'une de ces salles que plus tard Marie et Joseph trouvèrent l'enfant Jésus au milieu des docteurs. Luc., II, 46. Y avait-il des chambres au-dessus de ces salles, ou d'autres locaux en dehors des cours du Temple, pour y recevoir des jeunes filles et les élever ? Rien n'autorise à l'affirmer. Dans sa description de la vie de la Sainte Vierge avant l'annonciation, saint Ambroise, *De virgin.*, II, II, 9, 10, t. XVI, col. 209, 210, suppose expressément que Marie vivait dans la maison de ses parents. La maison de sainte Anne était séparée du Temple par une route et par le *Birket Israel,* piscine qui avait quarante mètres de largeur. Voir t. III, col. 1348, et le plan, col. 1326. Rien n'était donc plus facile à la jeune enfant que d'être conduite et ensuite de se rendre elle-même dans la maison du Seigneur pour y prier. Ainsi faisait, à cette époque même, Anne la prophétesse, qui « ne s'éloignait pas du Temple et servait Dieu jour et nuit dans les jeûnes et les supplications », Luc., II, 37, sans qu'on soit en droit d'en conclure qu'elle habitait dans le Temple même. Cf. Corn. Jansénius, *Tetrateuchus in sanct. J. C. Evang.*, Louvain, 1699, p. 484; Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 138. Une basilique fut bâtie par Justinien sur l'esplanade de l'ancien Temple en l'honneur de la Sainte Vierge. Elle prit le nom de Sainte-Marie la Neuve, pour qu'on ne la confondît pas avec l'église de la Nativité. Par la suite, on l'appela l'église de la Présentation, quand on voulut localiser en cet endroit le séjour de Marie dans le Temple. C'est maintenant la mosquée *el-Aksa.* Cf. V. Guérin, *Jérusalem*, p. 362; Liévin, *Guide de la Terre Sainte,* t. I, p. 447. — 4° La présentation de la Sainte Vierge est mentionnée officiellement pour la première fois comme objet de fête dans une constitution de Manuel Comnène, en 1166. D'Orient, la fête s'introduisit à la cour papale d'Avignon, en 1371. Sixte IV en institua l'office, un siècle plus tard, et Sixte V en étendit la célébration à toute l'Église, en 1585. Cf. Kellner, *Heortologie*, p. 155, 156. La liturgie ecclésiastique de cette fête ne garantit officiellement que le fait même de la présentation de Marie, en négligeant tous les détails consignés dans les apocryphes. Voir Gosselin, *Instructions sur les principales fêtes de l'année,* 3 in-12, Paris, 1880, t. III, p. 360-385.

V. LES FIANÇAILLES. — 1° Les jeunes filles juives se mariaient très jeunes. Elles étaient nubiles dès l'âge de douze ans et demi. Suivant les circonstances, on attendait plus ou moins pour les marier. Les fiançailles précédaient et se célébraient suivant un certain cérémonial. A partir de ce moment, la fiancée appartenait légalement à son fiancé, bien que la cohabitation ne commençât qu'au mariage, ordinairement postérieur d'un an aux fiançailles. Voir FIANÇAILLES, t. II, col. 2230-2232. Marie fut fiancée à Joseph, qui était son parent. Voir JOSEPH (SAINT), t. III, col. 1670. Il est possible que la Sainte Vierge, dont on connaît une sœur, mais à laquelle aucun frère n'est attribué, ait été une héritière, comme le donne à penser son voyage à Bethléhem à l'époque du recensement, et qu'en conséquence elle ait été obligée de se marier avec un homme de sa tribu. Num., XXXVI, 6. Mais la loi ne l'obligeait pas à épouser un parent et même elle excluait formellement certains degrés de parenté. Voir MARIAGE, col. 760. Cette union fut donc le résultat d'un choix probablement fait, suivant la coutume, par les parents de saint Joseph. — 2° On peut se demander comment se concilient en Marie le vœu de virginité et le consentement aux fiançailles. Sans doute, la Sainte Vierge comptait bien que Dieu, qui lui avait inspiré son vœu, interviendrait providentiellement pour en assurer l'exécution.

D'autre part, elle ne pouvait se refuser aux fiançailles sans se singulariser grandement, dans un pays où toute jeune fille aspirait au mariage comme à l'accomplissement d'un devoir. Il est donc à présumer que Marie avait agréé personnellement le choix qui avait été fait de son fiancé, et que d'autre part elle le connaissait assez pour avoir l'assurance que, prévenu ou non, il respecterait la promesse qu'elle avait faite à Dieu. Tout s'accomplit comme elle l'avait souhaité. Voir t. II, col. 2231.

VI. L'ANNONCIATION. — 1° Quand Marie, fiancée à Joseph, reçut la visite de l'ange, elle ne partageait pas encore la demeure de son futur époux, ce qui n'avait lieu qu'après la célébration publique du mariage. L'Évangile dit qu'elle résidait alors à Nazareth. Luc., I, 26. Elle avait donc quitté Jérusalem, soit que ses parents fussent morts, soit qu'elle voulût se rapprocher de son fiancé. Le voyage de Marie à Bethléhem, à l'époque du recensement, permet de supposer qu'elle était alors devenue héritière et par conséquent orpheline. Cependant cette conclusion n'est pas rigoureuse, parce que d'autres motifs, et même le simple désir de ne pas quitter son époux si tôt après la célébration du mariage, pouvaient déterminer Marie à se mettre en route. L'ange qui vint trouver la Sainte Vierge à Nazareth était Gabriel. Voir GABRIEL, t. III, col. 22. Quand il eut rempli son message, Marie se soumit à la volonté divine et le mystère de l'Incarnation s'accomplit. Voir ANNONCIATION, t. I, col. 649-654. — A raison de son caractère évangélique, le souvenir de l'annonciation a été célébré de bonne heure dans l'Église, quoique à des dates différentes. Dès le milieu du Ve siècle, saint Proclus, à Constantinople, *Orat.*, I, t. LXV, col. 679, et saint Pierre Chrysologue, à Ravenne, *Serm.*, CXL, CLXII, t. LII, col. 575, 579, font mention d'une fête de dévotion ayant pour objet ce mystère.

VII. LA VISITATION. — 1° L'ange avait averti Marie que sa parente Élisabeth, bien qu'avancée en âge et réputée stérile, avait été favorisée d'une bénédiction inespérée et en était à son sixième mois. Luc., I, 36. Voir ÉLISABETH, t. II, col. 1689. « En ces jours-là, » c'est-à-dire dans les jours de son annonciation, peu de temps après la visite de l'ange, Marie partit avec empressement pour aller visiter sa cousine, « sans incrédulité sur l'oracle de l'ange, sans hésitation à croire la nouvelle, sans aucun doute sur la réalité de l'exemple, mais joyeuse de sa résolution, ne songeant qu'à remplir un pieux devoir et empressée à faire plaisir. » S. Ambroise, *Expos. Evang. sec. Luc.*, II, 19, t. XV, col. 1560. Elle partit donc; mais l'Évangéliste ne dit pas dans quelles conditions. Elle ne pouvait guère se dispenser de faire part à son fiancé de son projet de voyage et au moins de quelques-unes des raisons qui lui inspiraient sa résolution. Joseph l'accompagna-t-il? On ne saurait le dire. Le voyage de ce dernier était naturel si l'on se trouvait alors à l'époque de la Pâque ou de quelque grande fête juive. Mais l'Évangéliste garde le silence à ce sujet et l'on en est réduit aux conjectures. Toutefois l'on ne peut supposer l'absence de saint Joseph en se basant sur ce seul fait qu'il continua à ignorer ce que Dieu avait accompli en Marie. Les paroles d'Élisabeth, Luc., I, 43, ont pu n'être pas entendues par lui ou n'être pas assez claires pour le renseigner sur ce qui s'était passé en sa fiancée. Cf. Coleridge, *La vie de notre vie*, trad. Petit, Paris, 1888, t. II, p. 162. En tous cas, Dieu qui avait fait connaître à sainte Élisabeth la mystérieuse maternité de Marie se réservait de la révéler à son heure à saint Joseph.

2° Quand elle fut arrivée à la ville où demeurait Zacharie, voir JÉTA, t. III, col. 1518, Marie entra dans la maison de ce dernier et salua Élisabeth. L'enfant que celle-ci avait dans son sein tressaillit de joie à la voix de la Sainte Vierge, qui portait en elle le Verbe incarné. En même temps, Élisabeth fut remplie de l'Esprit-Saint. Par sa présence, le Fils de Dieu sanctifiait ainsi en même temps l'enfant qui devait être son précurseur et la mère de cet enfant. Cf. S. Augustin, *Epist.*, CLXXXVII, *ad Dardan.*, VII, 23, 24, t. XXXIII, col. 840. « L'enfant tressaillit, la mère fut remplie; mais elle ne le fut pas avant son fils : quand le fils eut été rempli de l'Esprit-Saint, il en remplit sa mère. » S. Ambroise, *Expos. Evang. sec. Luc.*, II, 23, t. XV, col. 1561. Sous l'inspiration de ce divin Esprit, Élisabeth s'adressa à haute voix à Marie et lui dit : « Tu es bienheureuse entre les femmes et béni est le fruit de ton sein. Et d'où me vient que la mère de mon Seigneur me visite? Car dès que la voix de ta salutation est arrivée à mes oreilles, l'enfant a tressailli de joie dans mon sein. Heureuse es-tu d'avoir cru, car ce qui t'a été dit par le Seigneur s'accomplira. » Luc., I, 39-45. Il est à remarquer qu'Élisabeth reprend une partie des paroles de l'ange Gabriel, Luc., I, 28, ce qui indique que les deux personnages parlent en vertu de la même inspiration. L'Esprit de Dieu continue ses révélations à Marie par l'organe de sa parente, et à celle qui s'est déclarée la servante docile du Seigneur il fait donner l'assurance que, à cause de sa foi, tout ce que l'ange lui a annoncé s'accomplira. Marie prit la parole, non pour répondre à Élisabeth, mais pour adresser ses hommages et ses actions de grâces à Dieu, l'auteur de tant de merveilles accomplies en elle et en sa parente. Luc., I, 39-46.

3° La Sainte Vierge resta environ trois mois dans la demeure d'Élisabeth. Luc., I, 56. Pourquoi cette mention du temps que dura le séjour de Marie, sinon pour insinuer discrètement qu'elle assista à la naissance du Précurseur? Cf. S. Ambroise, *Expos. Evang. sec. Luc.*, II, 29, 30, t. XV, col. 1562, 1563. Il ne sera plus question d'elle dans le récit de cette naissance; mais il est dans les habitudes de saint Luc d'épuiser tout ce qui concerne un fait ou un personnage, avant de passer à un autre. Cf. Lesêtre, *La méthode historique de S. Luc*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 179-182. Un certain nombre d'auteurs pensent cependant que Marie n'assista pas à la naissance de saint Jean-Baptiste.

4° La visitation de la Sainte Vierge, à raison même de la place qu'elle occupe dans le récit évangélique, ne pouvait manquer d'être célébrée par une fête. Celle-ci n'apparaît cependant qu'au XIIIe siècle, sous l'influence franciscaine. Pendant le grand schisme, elle fut instituée officiellement, en 1389, par Urbain VI et Boniface IX, et en 1441, le concile de Bâle, dans sa XLIIIe session, statua qu'elle serait célébrée le 2 juillet. Cette date rattache la fête à celle de saint Jean-Baptiste, dont elle suit immédiatement l'octave. Cf. Kellner, *Heortologie*, p. 156.

VIII. LE MAGNIFICAT. — 1° Après qu'Élisabeth eut félicité sa parente, εἶπεν Μαριάμ, *ait Maria*, dit saint Luc, I, 46. Trois anciens manuscrits occidentaux, le *Vercellensis*, le *Veronensis* et le *Rhedigerianus* lisent la variante : *ait Elisabeth*. Le manuscrit *Vatic.* du *De psalmodiæ bono* de Nicétas, t. LXVIII, col. 373, présente aussi, dans une énumération des cantiques liturgiques, la mention suivante : *cum Helisabeth Dominum anima nostra magnificat*. Cf. G. Morin, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 286, 287. Mais le nombre infime des manuscrits portant cette variante ne saurait contrebalancer un instant l'autorité de tous les autres et celle des Pères, qui sont unanimes à lire le texte actuel. D'ailleurs, après les humbles paroles prononcées par Élisabeth dans la salutation à Marie, la formule : *Et ait Elisabeth : Magnificat*, est aussi anormale que la formule : *Et ait Maria* est naturelle et justifiée par la suite du cantique. On a voulu voir à tort une preuve de l'existence de la variante dans Origène, *Hom. VII in Luc.*, t. XIII, col. 1817. Cf. A. Durand, *L'origine du Magnificat*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 74-77; Lepin, *Le Magnificat doit-il être attribué à Marie ou à Élisabeth?* Lyon, 1902. —

2° Le *Magnificat* est l'œuvre d'une âme très familiarisée avec les textes sacrés. Les expressions et souvent les pensées en sont empruntées aux écrits de l'Ancien Testament, particulièrement au cantique d'Anne, mère de Samuel. I Reg., II, 1-10. Dans son cantique, Marie commence par faire éclater sa joie à la pensée du Dieu Sauveur qui a abaissé un regard de bonté sur la bassesse, ταπείνωσις, de sa servante, c'est-à-dire de son esclave, δούλη, *ancilla*. Bien que convaincue de sa bassesse et ne s'estimant qu'une esclave aux yeux de Dieu, elle prophétise que toutes les nations la proclameront bienheureuse, comme vient de le faire Élisabeth, Luc., I, 42, 45, comme le fera la femme de l'Évangile, Luc., XI, 27, comme le feront jusqu'à la fin des temps les chrétiens qui réciteront l'*Ave Maria*.

IX. L'HÉSITATION DE SAINT JOSEPH. — 1° A son retour à Nazareth, ou peu de temps après, Marie fut trouvée, εὑρέθη, avec les signes extérieurs de ce que le Saint-Esprit avait opéré en elle. On comprend que Joseph, qu'il ait accompagné Marie chez sa parente ou non, se soit au retour montré plein de sollicitude à son égard. Il constata donc ce qui se passait en elle, mais il ne connaissait pas le secret que Dieu n'avait encore révélé qu'à Marie et à Élisabeth. L'épreuve fut dure pour lui, et aussi pour sa sainte fiancée, à laquelle il ne put sans doute dérober longtemps les indices de son inquiétude. Celle-ci garda néanmoins le silence, comptant avec raison que Dieu, qui avait pris soin d'informer Élisabeth, avertirait aussi Joseph. Dieu mit fin à l'épreuve de Joseph par le moyen sur lequel comptait Marie. Un ange lui apparut pendant son sommeil et lui révéla le mystère. C'était justice. Joseph avait droit, autant du moins qu'une créature peut avoir un droit vis-à-vis de Dieu, d'être informé de ce qui avait été fait à une fiancée qui lui appartenait légitimement. L'ange lui dit donc que ce qui était engendré en Marie, ἐν αὐτῇ γεννηθέν, venait du Saint-Esprit, et qu'en conséquence il n'hésitât pas à la prendre pour sa femme. Matth., I, 18-20.

X. LE MARIAGE. — 1° Tous ces événements s'étaient passés avant que Marie et Joseph habitassent ensemble, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, *antequam convenirent*, Matth., I, 18, comme c'était la règle entre fiancés. Sur l'ordre de l'ange, Joseph, à son réveil, prit pour sa femme, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, celle qui n'était précédemment que sa fiancée, μνηστευθεῖσῃ. Les paroles de l'évangéliste, « à son réveil, » *exsurgens a somno,* « Joseph la prit pour sa femme, » indiquent que le doute de Joseph ne fut levé qu'à peu de jours de l'époque à laquelle devait se célébrer le mariage, et conséquemment l'introduction solennelle et définitive de Marie dans la maison de son époux. Matth., I, 24. Voir MARIAGE, col. 773. — 2° Ces faits de la vie de la Très Sainte Vierge ne peuvent être datés sûrement. Chez les Juifs, les jeunes filles étaient considérées comme nubiles dès l'âge de douze ans. On ne sait pas quel âge avait Marie quand elle se fiança. En tous cas, l'usage du mariage au cours des fiançailles ne présentait absolument rien d'anormal, si bien que personne, sauf Joseph, n'eut à s'étonner de l'état de Marie entre ses fiançailles et son mariage. Rien n'indique non plus le temps qui s'écoula entre les fiançailles de Marie et la visite de l'ange. Entre cette visite et le mariage, il faut compter au moins trois mois, temps du séjour de Marie chez Élisabeth. Luc., I, 56. Mais on ne sait pas davantage combien de jours séparèrent le retour de Marie d'avec la célébration de son mariage, ni cette célébration d'avec la naissance du Sauveur. On laissait d'ordinaire un an s'écouler entre les fiançailles et le mariage; mais ce délai était abrégé, quelquefois jusqu'à un mois, à la volonté des fiancés. Cf. Iken, *Ant. hebr.*, p. 497. Il s'écoula naturellement plus de trois mois entre les fiançailles de Marie et de Joseph et leur mariage; on ne peut pas savoir si le délai fut porté jusqu'à un an. Enfin, étant données les coutumes orientales, la Sainte Vierge a parfaitement pu n'avoir que treize ans quand elle a mis au monde Notre-Seigneur. Avait-elle davantage? Dépassait-elle cet âge de plusieurs années? Aucun document ne permet de le dire.

III. PENDANT L'ENFANCE DU SAUVEUR. — *I. LA NAISSANCE A BETHLÉHEM.* — 1° En vertu d'un édit de l'empereur Auguste, un recensement fut fait dans les provinces de l'empire. La Judée, soumise alors à l'autorité romaine, malgré la royauté d'Hérode, dut subir cette opération administrative. Voir CYRINUS, t. II, col. 1189. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.,* Paris, 1896, p. 104-114. Le recensement se fit suivant la méthode juive. Les titres généalogiques des familles israélites étaient soigneusement conservés. I Esd., II, 59, 62. Josèphe, *Vit.,* 1, témoigne qu'il a établi sa propre généalogie d'après les tablettes publiques; il dit ailleurs, *Cont. Apion.*, I, 7, que les familles sacerdotales tenaient avec le plus grand soin leurs tables généalogiques. Il en était certainement de même chez les principales familles du pays, et en premier lieu dans la famille de David, héritière de si grandes promesses. Les tables généalogiques se conservaient dans des conditions qui garantissaient leur authenticité, et naturellement dans le lieu d'origine de la famille. La famille de David, à laquelle appartenaient Marie et Joseph, était originaire de Bethléhem; c'est donc à Bethléhem qu'ils se rendirent pour le recensement, l'empereur Auguste ayant formellement autorisé les peuples relevant de l'autorité romaine à procéder dans les actes publics suivant leurs coutumes nationales. Cf. Dion Cassius, LIV, 9. Marie accompagna Joseph, soit pour obéir à un désir personnel ou à une inspiration divine, soit parce qu'elle était héritière ou qu'il s'agissait de fixer l'impôt personnel qui frappait les femmes depuis l'âge de douze ans. *Digest.,* L, XV, 3, Mommsen, 1872, p. 356 (du IIIe siècle). Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découv. archéol. mod.,* Paris, 2e édit 1896, p. 109; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.,* Leipzig, t. I, 1901, p. 513.

2° Un grand concours de Juifs avait afflué à Bethléhem à l'occasion du recensement. Aussi les nouveaux arrivants ne trouvèrent pas de place dans le *khan* de la ville, voir BETHLÉHEM, t. I, col. 1691, et CARAVANSÉRAIL, t. II, col. 253, 254, et furent obligés de se réfugier dans une grotte servant d'étable aux animaux. Voir CRÈCHE, t. II, col. 1107-1109; cf. S. Justin. *Dial. cum Tryph.,* 78, t. VI, col. 657; Origène, *Cont. Cels.,* I, 51, t. XI, col. 756; Eusèbe, *Vit. Constant.,* III, 43, t. XX, col. 1101; S. Jérôme, *Epist.* XLVI, 10; CVIII, 10, t. XXII, col. 490, 884. C'est là que Marie enfanta le Sauveur pendant la nuit. Luc., II, 1-7. Des mots : « pendant qu'ils étaient là, le temps où Marie devait enfanter arriva, » on conclut que Marie et Joseph se trouvaient peut-être à Bethléhem quelques jours déjà avant la naissance de l'enfant Jésus. Il semble que ce dut être pour Marie une très dure épreuve que d'avoir à quitter subitement sa maison de Nazareth, dans laquelle elle avait tout préparé pour accueillir dignement l'Enfant à sa naissance, et ensuite de n'avoir à lui offrir qu'une étable et la paille d'une crèche. Mais sa foi en la conduite de la Providence était si vive que, dans tous ces événements, elle ne vit certainement que l'expression de la volonté divine, à laquelle elle se soumit avec autant de joie que de docilité. Les évangélistes, inspirés par elle, ne témoignent ici que de son attention à méditer ce qui arrivait.

3° Saint Luc, II, 7, 16, dit que, quand l'Enfant fut né, Marie l'enveloppa elle-même de langes et le coucha dans la crèche, où les bergers le trouvèrent ensuite, au cours de la même nuit. Cette manière de parler permet d'affirmer que l'enfantement ne causa à Marie ni douleur ni faiblesse. C'est là ce qu'ont enseigné S. Ambroise, *In Ps. XLVII, 11,* t. XIV, col. 1150; S. Grégoire de Nysse, *Or. I de resurrect.,* t. XLVI, col. 604; S. Jean

Damascène, *Di fid. orthod.*, IV, 14, t. XCIV, col. 1160; Fortunat, VIII, 7, t. LXXXVIII, col. 282; l'auteur du *Christus patiens,* 63, 64, 70, t. XXXVIII, col. 142; l'auteur du *Serm. 194* inséré dans S. Augustin, t. XXXIX, col. 2105; S. Thomas, *Summ. theol.*, III[a], q. XXXV, a. 6; Bossuet, *Élév. sur les myst.*, XVI, 6, etc. Il ne convenait pas en effet, semble-t-il, que Marie fût soumise á la sentence portée contre Ève désobéissante et contre les autres femmes : « Tu enfanteras avec douleur. » Gen., III, 16.

4° Marie vit donc les bergers adorer l'enfant Jésus et dut apprendre d'eux ce qu'ils avaient pu contempler et entendre en gardant leurs troupeaux. L'Évangéliste ne reproduit d'elle aucune parole; il rapporte seulement que « Marie conservait toutes ces choses », les faits et les paroles, « les méditant dans son cœur. » Luc., II, 19.

5° Le huitiéme jour, Marie assista á la circoncision du divin Enfant, auquel on donna le nom de Jésus, qui lui avait été révélé á elle d'abord, Luc., I, 31, et ensuite á Joseph. Matth., I, 21. Cette cérémonie se faisait ordinairement á la maison ou á la synagogue. L'Évangile mentionne la circoncision de Jésus sans indication de lieu. Il est á croire que la sainte Famille n'était plus alors dans la grotte. Dés le matin de la naissance, les habitants de Bethléhem, avertis par les bergers des événements merveilleux de la nuit, Luc., II, 18, avaient dû probablement la recueillir dans une maison de la ville.

II. LA PURIFICATION. — 1° La loi obligeait Marie à se présenter au Temple le quarantiéme jour aprés la naissance de l'Enfant, pour se purifier elle-même, Lev., XII, 2-8, et pour consacrer au Seigneur son premier-né. Exod., XIII, 2; Num., XVIII, 15. La loi de purification ne la concernait nullement; elle se comporta néanmoins comme toutes les autres méres, par humilité et pour obéir au dessein de la Providence qui voulait que rien ne parût alors au dehors de son éminente dignité. Il fallait d'ailleurs qu'elle s'associât à la consécration officielle de Jésus, comme elle devait être associée plus tard á son immolation. Il est à noter que Marie et Joseph offrirent á la place de Jésus non un agneau, comme les riches, mais deux petits oiseaux, comme les pauvres. Ils étaient donc sans grandes ressources et devaient sans doute ménager, loin de leur séjour habituel, le peu dont ils disposaient. Cette pauvreté était trés conforme aux volontés du Sauveur. II Cor., VIII, 9. — 2° Dans le Temple, le vieillard Siméon prit l'Enfant dans ses bras et bénit Dieu de son apparition. Joseph, qui passait pour le pére de Jésus, et Marie étaient dans l'admiration en entendant le vieillard annoncer que le divin Enfant venait pour éclairer les nations et glorifier Israël. Chaque révélation successive, celle de l'ange, celle d'Élisabeth, celle de Zacharie, celle de Siméon, apportait á Marie de nouvelles lumières sur sa destinée et celle de son Fils. Siméon s'adressa ensuite personnellement á Marie pour lui annoncer des événements qui ne devaient se produire qu'aprés la mort de Joseph et auxquels elle aurait á prendre une trés large et trés douloureuse part : « Celui-ci est établi pour la ruine pour la résurrection de beaucoup en Israël, et en signe auquel on contredira; le glaive transpercera même ton âme. » Toutes ces choses arriveront « afin que soient révélées les pensées qui sont en beaucoup de cœurs ». Luc., II, 22-35. La premiére douleur était venue á Marie de son fiancé Joseph, lorsque celui-ci, ignorant le mystère, avait hésité á la prendre pour épouse. La seconde lui vient maintenant de son Fils, á l'occasion duquel un jour le glaive transpercera son âme. Quand? comment? pour combien de temps? dans quel but? avec quelle utilité? Elle l'ignore et cette incertitude même va lui causer désormais une peine de tous les instants. — 3° Aprés la purification, Marie et Joseph retournérent á Nazareth. Luc., II, 39. Il est possible que saint Luc parle ainsi en passant complétement sous silence l'adoration des mages et la fuite en Égypte, déjà racontées par saint Matthieu, II, 1-23. Cf. S. Augustin, *De cons. Evangelist.*, II, 5, t. XXXIV, col. 1078. Toutefois, il semble unir si étroitement l'accomplissement des rites de la purification et le départ pour Nazareth, qu'une autre hypothése devient fort plausible. A la suite des événements merveilleux dont il avait été témoin, Joseph se serait persuadé que l'Enfant, né á Bethléhem, devait être élevé dans cette ville. Il avait encore cette idée au retour d'Égypte. Matth., II, 22. Aprés la purification, il serait donc parti directement pour Nazareth avec Marie pour tout disposer en vue d'un changement de séjour, puis il serait revenu á Bethléhem. Cf. Cornely, *Introd. spec. in N. T. libr.*, Paris, 1886, t. III, p. 204.

III. L'ADORATION DES MAGES ET LE SÉJOUR EN ÉGYPTE. — 1° Le sainte Famille était établie á Bethléhem, dans une maison, quand les mages vinrent adorer l'Enfant. Matth., II, 11. Celui-ci avait alors plus de quarante jours, car sa présentation n'eût pas été possible aprés l'arrivée des mages, et moins de deux ans. Matth., II, 16. Les mages « trouvérent l'Enfant avec Marie sa mère », paroles qui n'excluent pas la présence de saint Joseph, mais qui indiquent que Marie tenait la place principale et que les mages virent surtout Jésus entre ses bras. Les présents qu'offrirent ces étrangers furent sans doute pour la sainte Famille la ressource ménagée par la Providence en vue du voyage qui allait s'imposer. Voir MAGES, col. 551.

2° Averti par l'ange des desseins homicides d'Hérode, Joseph prit l'Enfant et sa mére, et s'enfuit avec eux en Égypte. Plus de trois cents kilométres séparent Bethléhem de la région habitable la plus voisine, sur les bords du Nil. C'était donc un voyage d'au moins une dizaine de jours à entreprendre. On ne sait en quel endroit la sainte Famille s'arrêta, ni combien de temps elle demeura en Égypte. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1443. Elle y rencontra certainement de nombreux compatriotes. Les Juifs habitaient surtout le Delta, cf. Joséphe, *Bell. jud.*, II, XVIII, 8, et le nombre de ceux qui résidaient en Égypte atteignait un million, au dire de Philon, *In Flaccum,* 6, édit. Mangey, t. II, p. 523. Ils avaient même á Léontopolis, dans le nome d'Héliopolis, un temple qui subsista de 160 avant J.-C. á 73 ap. J.-C. Cf. Schürer, *Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. III, 1898, p. 19-25, 99. Marie et Joseph trouvérent donc en ce pays des familles capables de leur assurer aide et protection dans une certaine mesure. Sur les traditions et les légendes coptes concernant le séjour en Égypte, voir Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 241-251; Id., *L'arbre de la Vierge à Matariéh*, 4[e] édit., in-4°, Le Caire, 1904.

3° A la mort d'Hérode, l'ange ordonna á Joseph de retourner dans le pays d'Israël. Joseph pensa d'abord á s'établir en Judée; mais, quand il apprit qu'Archélaüs régnait á la place de son pére, il craignit qu'il en eût gardé la cruauté, et il remonta á Nazareth, en Galilée, qui était sous la domination d'Antipas, prince d'un caractère plus humain. Matth., II, 13-23. En toutes ces circonstances, Marie se laissa guider par saint Joseph qui, en sa qualité de chef de la famille, recevait les communications divines, prenait les décisions commandées par les circonstances et pourvoyait à leur exécution.

IV. LA VIE A NAZARETH. — *I. LA SAINTE FAMILLE.* — La vie de Marie á Nazareth fut celle de toutes les femmes de son temps et de son pays. Joseph était charpentier; il travaillait pour subvenir aux besoins de la mére et de l'Enfant. Marie donnait ses soins maternels á Jésus, qui grandissait, se fortifiait, se montrait plein de sagesse et de grâce. Luc., II, 40. Chaque année, Marie et Joseph se rendaient á Jérusalem pour la féte de Pâque. Les hommes seuls avaient l'obligation de faire ce voyage, Exod., XXIII, 17, mais les femmes l'entreprenaient par piété, et Marie n'y manquait pas chaque année. Luc., II, 41-42. Peut-être l'enfant Jésus était-il

alors laissé à Nazareth, à la garde de parents ou de voisins, auxquels Marie le confiait quand il y avait lieu de le faire. Luc., II, 44. Le silence et l'humilité gardaient contre toute indiscrétion le trésor que renfermait la maison de Nazareth. Jésus, Marie et Joseph passaient pour des personnes ordinaires, ainsi que le montre la suite de l'Évangile. Il est même à croire que le divin Enfant, pour laisser à sa mère le mérite de sa foi et de sa confiance en Dieu, ne lui révéla jamais rien des mystères de l'avenir, et que, pendant près de trente années, Marie, assurée de posséder auprès d'elle le Fils de Dieu, vécut surtout des souvenirs de ce qu'elle avait entendu et vu au moment de l'incarnation et de la naissance du Sauveur. Luc., II, 19.

II. LE VOYAGE A JÉRUSALEM. — 1° A l'âge de douze ans, Jésus devint *ben-haṭṭôrâh,* « fils de la Loi, » c'est-à-dire soumis aux obligations qu'elle imposait à tout Israélite. Il accompagna donc dès lors ses parents à Jérusalem aux fêtes de la Pâque. La première fois qu'il s'y rendit, il resta à dessein dans la ville quand ses parents s'en retournèrent après l'achèvement des fêtes. Ceux-ci, ne le voyant pas auprès d'eux le premier jour, crurent qu'il cheminait avec d'autres personnes de la nombreuse caravane des gens de Galilée. Voir t. II, col. 249, 250. Le soir venu, ils constatèrent son absence, reprirent le lendemain la route de Jérusalem et, le troisième jour venu, le retrouvèrent dans le Temple. Ce fut une grande épreuve pour Marie et comme un avant-goût de ce qu'elle aurait à subir plus tard pendant la passion et la sépulture du Sauveur. Elle connaissait trop bien ce qu'était Jésus pour redouter un accident fortuit; mais elle se demandait pourquoi l'Enfant, ordinairement si docile, si prévenant et si affectueux, avait jugé à propos de se dérober ainsi à l'improviste aux soins de ses parents. Ce fut le sentiment douloureux qu'elle exprima par sa question : « Mon fils, pourquoi nous avoir traités de la sorte? Voici que ton père et moi nous te cherchions tout éplorés. » A la réponse de Jésus : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ignoriez-vous qu'il me faut être aux affaires de mon Père? » ni Marie ni Joseph ne comprirent rien. Luc., II, 41-50. Ce renseignement n'a pu venir à l'évangéliste que par Marie elle-même, avouant humblement qu'elle ne comprenait pas tout dans la conduite du Sauveur. Quelle que fût en effet la science surnaturelle mise par l'Esprit-Saint dans l'âme de Marie, il n'était pas nécessaire que Marie eût sur-le-champ l'intelligence de tous les mystères qui se présentaient et que sa science allât plus loin que ne le réclamait l'accomplissement actuel de sa mission.

2° Au retour du voyage, Jésus « leur était soumis », reprenant pour de longues années encore la vie d'humilité et d'obéissance qu'il n'avait voulu interrompre qu'un moment. Ce nouveau fait s'ajouta aux précédents pour alimenter les méditations de Marie; « sa mère conservait toutes ces choses dans son cœur. » Les deux passages dans lesquels saint Luc, II, 19, 51, note que Marie conservait dans son cœur tout ce qu'elle voyait et entendait, sont comme l'indication de la source principale à laquelle l'évangéliste a puisé les récits de l'enfance de Jésus. Cf. Richard, *Zur Quellenkritik der Kindheitsgeschichte Jesu,* dans les *Akten des Kongr. kathol. Gelehrten,* Munich, 1901, p. 169. Quant au divin Enfant, elle le voyait grandir en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes. Luc., II, 51, 52. La vie de Marie se poursuivit tranquillement à Nazareth, sans qu'aucun accident ait été relaté par les évangélistes. Le seul événement qu'on peut sûrement attribuer à cette période fut la mort de saint Joseph, qui disparut quand son rôle de protecteur de Jésus fut devenu inutile, et que sa survivance eût plutôt constitué un embarras au moment où le divin Maître commençait son ministère public.

III. LA PERPÉTUELLE VIRGINITÉ DE MARIE. — 1° Marie eut le privilège d'associer en sa personne la virginité et la maternité divine. Sa virginité ressort des textes évangéliques, de sa question à l'ange, Luc., I, 34, de la réponse de celui-ci, Luc., I, 35, 37, de la conduite de saint Joseph, Matth., I, 19-25, de l'application à Marie de la prophétie d'Isaïe, VII, 14; Matth., I, 22, 23, des allusions de Notre-Seigneur s'adressant aux Juifs. Joa., VIII, 19. La virginité de Marie avant son enfantement, affirmée par saint Ignace, *Ad Ephes.,* XVIII, 2, t. V, col. 660, est ensuite prouvée par les Pères au moyen du texte d'Isaïe. Cf. S. Justin, *Apol.,* 133; *Dial.,* 43, 66, 67, 77, t. VI, col. 381, 568, 628, 629, 656; S. Irénée, *Hæres.,* III, 21, 1, 5, t. VII, col. 946, 951; Tertullien, *Adv. Judæos,* 9, t. II, col. 618, etc. Sa virginité dans l'enfantement même, d'abord suspecte à quelques Pères, cf. Origène, *In Luc., Hom.* XIV, t. XIII, col. 1834; Tertullien, *Adv. Marc.,* III, 11; IV, 21; *De carne Christ.,* 23, t. II, col. 336, 411, 412, 790, etc., à cause de l'abus que les docètes faisaient de ce point de doctrine, cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VII, 16, t. IX, col. 529, fut ensuite démontrée à l'aide du texte d'Isaïe, VII, 14, et d'un texte d'Ézéchiel, XLIV, 2. Cf. S. Irénée, *Hæres.,* IV, 33, t. VII, col. 1080; S. Ambroise, *Epist.* XLII, 5, t. XVI, col. 1125. Le texte de la loi, Exod., XIII, 2; Num., VIII, 16, cité par saint Luc, II, 23, implique seulement que Jésus est le premier-né de Marie, mais ne veut pas dire nécessairement que sa naissance s'était produite selon les règles ordinaires. La loi parlait de ce qui arrive communément, mais ne visait pas la naissance miraculeuse du Fils de Dieu. Aussi la virginité de Marie dans son enfantement ne fait-elle aucun doute pour saint Augustin, *Epist.* CXXXVII, 8, t. XXXIII, col. 519; *Serm.,* LI, 18, t. XXXVIII, col. 343; *Enchirid.,* 34, t. XL, col. 249; saint Léon, *Serm.,* XXI, 2, t. LIV, col. 192; saint Fulgence, *De fide ad Petr.,* 17, t. XL, col. 758; Gennade, *De eccl. dogmat.,* 36, t. XLII, col. 1219; saint Cyrille d'Alexandrie, *Hom.* XI, t. LXXVII, col. 1031; saint Jean Damascène, *De fide orthodox.,* IV, 14, t. XCIV, col. 1161; Paschase Radbert, *De partu Virginis,* t. CXX, col. 1367, etc.

2° Après la naissance du Sauveur, Marie persévéra dans une virginité constante. Les paroles de saint Matthieu, I, 18, 25 : « Avant qu'ils ne fussent ensemble, » et « Il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eut enfanté son fils premier-né », ne constituent pas d'objection contre la virginité de Marie. « Avant qu'ils ne fussent ensemble » marque seulement le temps où Marie et Joseph, n'étant encore que fiancés, n'habitaient pas dans la même maison. Il est vrai que le verbe συνελθεῖν s'emploie pour signifier non seulement « se réunir », mais aussi « avoir commerce » avec quelqu'un. Cf. Xénophon, *Memor.,* II, II, 4, etc. Alors même que, malgré le contexte, on admettrait ce sens, comme l'ont fait quelques Pères, il ne s'ensuivrait nullement que ce qui ne s'était pas produit jusque-là se produisit après. Cf. S. Jérôme, *In Matth.,* I, 2, t. XXVI, 24, 25. L'autre expression, « il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eut enfanté, » doit s'expliquer de même. Elle ne prouve en aucune façon qu'après la naissance du Sauveur, Joseph sortit de la réserve que lui commandaient les plus hautes convenances, les mystères dont il avait été témoin et l'éminente vertu que suppose sa vocation. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.,* V, 3, t. LVII, col. 58; S. Jérôme, *De perpet. virginit. B. M.,* 6, t. XXIII, col. 183-206; S. Ambroise, *De institut. virgin.,* 38, 43, t. XVI, col. 315, 317; S. Thomas, *Summ. theol.,* IIIª, q. XXVIII, a. 3; Pétau, *De incarn.,* XIV, III, 11, etc. Le titre de premier-né donné par saint Matthieu, I, 25, à Jésus ne suppose pas nécessairement qu'il y ait eu d'autres enfants après lui. Le premier-né est avant tout celui qui n'a été précédé d'aucun autre. Ce nom s'imposait d'autant plus impérieusement chez les Juifs que le premier enfant mâle devait être consacré au Seigneur, sans qu'on eût à s'inquiéter s'il en viendrait d'autres après lui. Exod., XXXIV, 19; Num., XVIII,

15. Cf. S. Épiphane, *Hær.* LXXVIII, 17, t. XLII, col. 728.

3° La virginité et la maternité divine, au lieu de se nuire dans la Très Sainte Vierge, n'ont fait que se rehausser mutuellement. Il en devait nécessairement être ainsi ; car l'action du Saint-Esprit en Marie ne pouvait que donner plus de valeur aux vertus et aux privilèges qu'elle possédait déjà. L'Église dit qu'en naissant de la Vierge, le Fils de Dieu « n'a pas amoindri mais consacré l'intégrité de sa mère ». *Miss. Puritat. B. M. V., secret.* Les Pères enseignent de même que la maternité divine n'a fait que consolider et embellir la virginité de Marie. Cf. S. Pierre Chrysologue, *Serm. CXLII in Annunt. B. M. V.*, t. LII, col. 581 ; Hesychius, *Hom. V, de S. M. Deip.*, t. XCIII, col. 1461 ; S. Ildefonse de Tolède, *De virg. perpet. S. M.*, t. XCVI, col. 95 ; S. Bernard, *De XII prærog. B. V. M.*, 9, t. CLXXXIII, col. 434, etc. Il est incontestable que malgré sa propre virginité et la divinité de son Fils, Marie eut une maternité aussi réelle qu'aucune autre femme.

4° Il est plusieurs fois question dans l'Évangile de personnages appelés « frères de Jésus », quelquefois mentionnés en même temps que la mère de Jésus. Matth., XII, 46, 47 ; XIII, 55, 56 ; Marc., III, 31, 32 ; VI, 3 ; Luc., VIII, 19, 20 ; Joa., II, 12 VII, 3, 5, 10 ; Act., I, 14 ; I Cor., IX, 5 ; Gal., I, 19 ; Jud., 1. Ces frères ne sont ni des fils de Marie, ni des frères proprement dits du Sauveur, mais seulement des cousins plus ou moins rapprochés, suivant le langage familier aux Juifs. Voir FRÈRE, t. II, col. 2403-2405. C'est donc prendre ces passages à contre-sens que de les interpréter de manière à nier la virginité perpétuelle de Marie. Cf. Lagrange, *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 174-183.

IV. LA MATERNITÉ DIVINE DE MARIE. — 1° Elle est aussi nettement affirmée que possible par les textes évangéliques. Marie « met au monde son premier-né », Matth., I, 25, et ce Fils est le « Verbe fait chair », Joa., I, 14, par conséquent Dieu même s'unissant en Marie une nature humaine. Les premiers Pères n'ont pas d'hésitation à ce sujet. Cf. S. Ignace, *Ad Ephes.*, 7, t. V, col. 652 ; S. Irénée, *Adv. hæres.*, III, 19, 2, 3, t. VIII, col. 940, 941. Tertullien, *Adv. Prax.*, 27, t. II, col. 190, dit à l'hérétique Praxéas : « Ce qu'elle a conçu, elle l'a engendré, et celui qui est né, est Dieu. » Saint Ambroise, *In Luc.*, II, 25, t. XV, col. 1521, dit avec la même énergie : « La Mère du Seigneur, enceinte du Verbe, est remplie de Dieu. » Quand Nestorius, *Serm.*, I, 6, 7, t. XLVIII col. 760, 761, dénia à Marie le titre de Mère de Dieu, sous prétexte que la créature ne peut engendrer le Créateur, et que d'elle ne peut naître qu'un homme instrument de la divinité ou porte-Dieu, le concile d'Éphèse proclama son titre véritable de Θεοτόκος, « celle qui engendre Dieu, » la mère de Dieu. Cette proclamation n'était que l'écho des affirmations de plus savants écrivains ecclésiastiques. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Apol. pro XII cap.* ; *Cont. Julian.*, VIII, t. LXXVI, col. 320, 901 ; *Epist. ad Acac.*, 14, t. LXXVII, col. 97 ; Jean d'Antioche, *Epist. ad Nestor.*, 4, t. LXXVII, col. 1456 ; Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 2, t. LXXXIII, col. 436 ; S. Grégoire de Nazianze, *Epist. ad Cledon.*, I, t. XXXVII, col. 177 ; Proclus, *Hom. de Matr. Dei,* t. LXV, col. 680, etc. Cf. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes,* Paris, 1902, t. I, p. 3-14 ; Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 210-211.

V. LA SAINTETÉ DE MARIE. — 1° Cette sainteté est la conséquence des grâces reçues par Marie et de l'usage qu'elle en a fait. Aux dons divins les plus magnifiques, elle répond par l'humilité et l'obéissance, Luc., I, 38, 48, et dans les circonstances les plus douloureuses, elle n'a ni impatience ni murmure. Luc., II, 7, 35, 48 ; Joa., XIX, 25-27. Marie, exemptée de la faute originelle, n'a jamais connu le péché. Cf. S. Thomas, *Summ. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 4 ; Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes,* t. II, p. 67-84. — 2° Quelques Pères grecs ont pourtant attribué à Marie certaines fautes légères. Saint Basile, *Epist.* CCLX, t. XXXII, col. 965-968, croit que la Sainte Vierge succomba au doute quand Siméon lui fit sa prophétie et ensuite pendant la Passion. Saint Jean Chrysostome, *Hom. IV, in Matth.*, t. LVII, col. 45, dit que Marie dut être avertie par l'ange de ce qui allait se passer en elle, car autrement elle serait tombée dans le trouble et la crainte. Il l'accuse de vaine gloire aux noces de Cana et quand plus tard elle arriva publiquement avec les frères de Jésus. Matth., XII, 46, 47 ; *Hom. XLIV, in Matth.*, t. LVII, col. 464, 465 ; *Hom. XXI, in Joan.*, t. LIX, col. 130. Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, t. LXXIV, col. 661-664, avance qu'au pied de la croix Marie fut scandalisée, découragée, en proie au doute sur la puissance de son Fils. Quelques autres Pères ont exprimé des pensées analogues. Cf. Pétau, *De incarn.*, XIV, I, 3-7. En somme, ces Pères accusent moins la volonté de la Sainte Vierge que sa nature féminine. On ne peut pas dire que, quand ils attribuent certaines défaillances morales à Marie, ils représentent une tradition apostolique. Ils ne font qu'interpréter, dans un sens personnel, certains passages de l'Évangile, et obéissent plus ou moins consciemment aux préjugés communs de leur temps sur l'infériorité naturelle de la femme. Cf. Newman, *Du culte de la Sainte Vierge,* note F, p. 154-170. La vraie tradition de l'Église a ici pour organes les Pères qui ne font pas dire aux textes évangéliques plus qu'ils ne contiennent, et qui professent avec saint Ambroise, *In Luc.*, II, 16-22, t. XV, col. 1558-1560 ; *De virgin.*, I, 15 ; *Epist.*, LXIII, 110 ; *De obit. Valentin.*, 39, t. XVI, col. 210, 1218, 1371 ; saint Augustin, *De nat. et grat.*, XXXVI, 42, t. XLIV, col. 267 ; le Vén. Bède, *In Luc.*, II, 35, t. XCII, col. 346 ; etc., que, quand il est question de péché, il faut toujours excepter Marie, et cela pour l'honneur de son Fils. C'est la doctrine qu'a définitivement consacrée le concile de Trente, sess. VI, can. 23. « On sait les propositions de saint Chrysostome sur la Sainte Vierge, qui ne peuvent guère s'accorder avec le canon 23 de la VIe session du concile de Trente : en ces occasions on se donne la respectueuse liberté de préférer au saint, non pas ses sentiments particuliers, mais ceux d'autres saints où la vérité s'est plus purement conservée. » Bossuet, *Préf. sur l'instr. pastor. de M. de Cambrai*, sect. XI, Bar-le-Duc, 1870, t. V, p. 733. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 72-77 ; *Dict. de théologie,* Paris, t. I, 1903, col. 1378-1382.

V. PENDANT LA VIE PUBLIQUE DU SAUVEUR. — *I. AUX NOCES DE CANA.* — 1° Dès le début du ministère public du Sauveur, il y eut des noces à Cana, « et la mère de Jésus était là. » Cana n'est guère qu'à six kilomètres de Nazareth. Les jeunes époux et leur famille avaient des liens de parenté ou d'amitié avec la Sainte Vierge, ce qui explique qu'elle se trouvât là naturellement comme à une place qui lui revenait de droit. A cause d'elle, sans doute, Jésus fut invité avec ses disciples. Les parents des jeunes époux ne devaient pas jouir d'une grande aisance, car le vin fit défaut. Marie, à qui la maison était familière, s'en aperçut au cours du festin, et non pas dès le début. Les mots ὑστερήσαντος οἴνου, *deficiente vino,* ne signifient pas nécessairement : « le vin étant en quantité insuffisante, » ce dont la Sainte Vierge aurait pu se rendre compte dès le commencement, mais : « le vin manquant, » ce qu'elle constata au moment où l'incident se produisit. Aussi dit-elle à Jésus : « Ils n'ont pas de vin, » οἶνον οὐκ ἔχουσιν, ce qui ne signifie pas : « Ils n'auront pas assez de vin. » On lit d'ailleurs dans le *Sinaiticus,* et dans plusieurs autres manuscrits anciens : « Ils n'ont plus de vin, parce que le vin de la noce a été consommé. » Cf. Griesbach, *Nov. Test. græce,* Halle, 1796, t. I, p. 432. La Sainte Vierge prit ainsi l'initiative d'une demande discrète adressée à son Fils. Elle voulait épargner la confusion à une famille aimée, et elle ne

douta pas que Jésus n'eût le pouvoir et l'intention d'être secourable.

2° Jésus lui dit : « Femme, qu'y a-t-il à moi et à toi? Mon heure n'est pas encore venue. » Le Sauveur aurait pu dire : « ma mère, » comme Salomon, III Reg., II, 20, et Jérémie, XV, 10. Il se sert toujours de l'appellation « femme » quand il s'adresse à des femmes, même à sa mère. Matth., XV, 28; Luc., XIII, 12; Joa., IV, 21; VIII, 10. Il interpelle sous ce nom Marie-Madeleine après sa résurrection. Joa., XX, 15. A la croix, il dit encore à sa mère : « femme, » bien qu'il y ait là d'autres femmes avec elle. Joa., XIX, 26. Chez les classiques, cette appellation est usitée comme fort honorable. Cf. *Iliad.*, III, 204; Xénophon, *Cyroped.*, V, 1, 6; Dion Cassius, *Hist.*, LI, 12, etc. L'usage qu'en fait Notre-Seigneur et les circonstances dans lesquelles il l'emploie ordinairement montrent que ce terme n'avait de son temps rien que de respectueux. Les mots : « qu'y a-t-il à moi et à toi? » τί ἐμοὶ καὶ σοί, reproduisent un hébraïsme, *mah lî vâlâk*, assez fréquent dans la Sainte Écriture. Jud., XI, 12; II Reg., XVI, 10; XIX, 23; III Reg., XVII, 18; IV Reg., III, 13; IX, 18; II Par., XXXV, 21, etc. Cette expression se retrouve équivalemment dans d'autres passages du Nouveau Testament. Matth., VIII, 29; Marc., I, 24; Luc., IV, 34; VIII, 28; Matth., XXVII, 19. Comme tous les idiotismes, elle ne peut se traduire littéralement. Elle signifie, selon les circonstances : « ne vous occupez pas de ce qui me regarde, ne vous inquiétez pas de ce que je dois faire, laissez-moi faire, » ou « qu'est-ce que cela nous fait, à moi et à vous? ce n'est pas notre affaire ». Le sens de l'expression peut aller de l'opposition la plus formelle à l'acquiescement le plus courtois, suivant la nature des interlocuteurs, des sentiments qui les animent et des circonstances dans lesquelles ils parlent. Sur les lèvres de Notre-Seigneur, l'expression pourrait se traduire par : « Que ne me laissez-vous faire? » L'expression qui suit, « mon heure n'est pas encore venue, » peut aussi s'entendre de plusieurs manières. Elle pourrait signifier simplement : « Le moment n'est pas encore venu, » attendez donc un peu. Mais cette explication suppose que la demande de Marie fut formulée avant que le vin manquât réellement, ce qui n'est pas conforme au texte qui précède. De plus, si tel était le vrai sens, le Sauveur aurait dit, ce semble : « L'heure n'est pas encore venue, » et non pas « mon heure ». Cette expression « mon heure », ou « l'heure », indique toujours dans saint Jean, non pas la minute précise, mais le jour ou l'époque qui doivent voir se produire quelque grand événement messianique, la révélation de la mission du Sauveur, Joa., IV, 21, 23; V, 25, 28, sa passion et sa glorification. Joa., VII, 30; VIII, 20; XII, 23; XIII, 1; XVII, 1. Même quand il s'agit de la femme qui va enfanter, « son heure » indique moins un moment précis que l'ensemble d'heures ou de jours pendant lesquels celle-ci doit souffrir avant sa délivrance. Joa., XVI, 21. Quand donc Notre-Seigneur dit aux noces de Cana : « Mon heure n'est pas encore venue, » il ne veut nullement déclarer qu'il n'interviendra que dans tant de minutes, à tel moment du repas. Son heure, c'est l'époque fixée par le Père pour la première manifestation de sa mission messianique par le moyen d'un miracle. Il suivrait de là que Jésus-Christ aurait devancé cette heure fixée par son Père, pour obéir à la prière de sa mère, prière nécessairement prévue par le Père, qui disposa les événements en conséquence. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, XVI, 7, t. VII, col. 926, comprend ainsi le texte quand il dit qu'à Cana le Sauveur « repoussa la hâte intempestive de Marie », c'est-à-dire sa demande faite à une heure prématurée, alors qu'elle ignorait l'heure marquée par Dieu. On obtient une exégèse bien plus satisfaisante de ce passage en donnant aux mots : οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, la forme interrogative. C'est ce qu'ont fait Tatien, d'après la version arabe du *Diatessaron*, Rome, 1888, et saint Grégoire de Nysse, t. XLIV, col. 1308. Dans les textes grecs du Nouveau Testament, l'omission des particules interrogatives est relativement fréquente. Matth., VI, 25; VIII, 29; XII, 10; Marc., VII, 18; Luc., XIII, 2; XX, 4; Joa., VI, 14; VII, 23; XIII, 6; XVI, 31; XVIII, 37; XIX, 10, etc. Cf. Beelen, *Grammat. græcitat. N. T.*, Louvain, 1857, p. 508-511; Viteau, *Étude sur le grec du N. T.*, Paris, 1896, p. 23-26. La réponse de Notre-Seigneur devrait donc se traduire : « Femme, n'ayez aucune inquiétude, mon heure n'est-elle donc pas venue? » L'heure de se manifester par un miracle était en effet arrivée, puisque Notre-Seigneur venait d'inaugurer son ministère public par son baptême, et que Jean-Baptiste l'avait présenté comme l'Agneau de Dieu et le Messie. Joa., I, 29-51. C'est même pour « manifester sa gloire » qu'il avait voulu venir à Cana avec ses disciples. Joa., II, 11. Cf. Ollivier, *Les amitiés de Jésus*, Paris, 1895, p. 23, 24; Bourlier, *Les paroles de Jésus à Cana*, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 405-422, et surtout Knabenbauer, *Evang. sec. Joan.*, Paris, 1898, p. 118-122.

3° Ce que Marie demandait n'était pas d'une nécessité absolue. Sa requête est une preuve de sa sollicitude vis-à-vis de ceux qu'elle aimait, et la manière dont elle fut exaucée montre à la fois le crédit dont elle jouissait auprès de son divin Fils et la bonté du Sauveur disposé à faire des miracles pour procurer même le superflu aux protégés de sa mère, quand la gloire de Dieu y est intéressée. Joa., II, 1-11.

II. AU COURS DE LA PRÉDICATION ÉVANGÉLIQUE. — 1° Bien que les évangélistes n'en disent rien, il est fort probable que la Vierge Marie faisait partie de ces pieuses femmes qui accompagnèrent Notre-Seigneur et ses disciples dans leurs courses apostoliques, au moins à partir de la seconde année. Luc., VIII, 1-3. Toutefois sa présence ou son souvenir ne sont mentionnés qu'en de rares circonstances.

2° Un jour que le divin Maître conversait longuement avec des pharisiens, dans l'intérieur d'une maison, sa mère et ses frères arrivèrent pour lui parler, et s'efforcèrent en vain de pénétrer jusqu'à lui, tant la foule était grande. La présence de Marie indique immédiatement que cette démarche était commandée par un motif honorable et respectueux. Quelqu'un de l'assistance, s'apercevant de leurs efforts, dit à Jésus : « Voici votre mère et vos frères qui sont dehors et vous demandent. » Le Sauveur, promenant alors ses regards autour de lui et étendant les mains vers ses disciples, répondit : « Ma mère et mes frères sont ceux qui font la volonté du Père, qui écoutent la parole de Dieu et la pratiquent. » Matth., XII, 46-50; Marc., III, 31-35; Luc., VIII, 19-21. Notre-Seigneur met ainsi au-dessus de la parenté naturelle le lien qui unit à Dieu l'âme obéissante et fidèle. Cette déclaration ne pouvait en rien déshonorer sa mère, qui, aux prérogatives de sa maternité, joignait éminemment celles de sa docilité parfaite à toutes les volontés du Père céleste.

3° Il faut expliquer de même l'autre parole que prononce le Sauveur en réponse à cette femme qui s'est écriée dans la foule : « Bienheureux le sein qui vous a porté et les mamelles auxquelles vous vous êtes allaité! » Jésus réplique : « Oui, mais (μενοῦν) heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent! » Luc., XI, 27-28. Ce n'est pas là mettre la Sainte Vierge au second plan, mais tout au contraire faire un éloge délicat de son mérite et inviter toutes les âmes à se procurer le même bonheur qu'elle. Élisabeth a déjà constaté ce bonheur en Marie. Luc., I, 45. Cf. S. Augustin, *De virgin.*, 3, t. XL, col. 398. Un auteur qui écrivait tout au plus au commencement du Ve siècle, et dont les œuvres sont mises à la suite de celles de saint Justin, *Quæst. et respons. ad orthod.*, I, q. 136, t. VI, col. 1389, après avoir remarqué que jamais Notre-Seigneur n'adressa de reproche à sa mère, ajoute : « Dieu n'avait pas choisi une femme quelconque pour qu'elle devînt la mère du Christ, mais celle qui dépassait toutes les autres en vertu. Aussi

le Christ voulut-il que sa mère fût proclamée bienheureuse, à cause de cette vertu même qui lui a valu d'être mère en restant vierge. »

4° Quand le Sauveur vint dans la synagogue de Nazareth, on affecta de s'étonner de sa renommée et de le traiter avec un certain dédain. On disait : « N'est-ce pas le fils du charpentier? Sa mère n'est-elle pas Marie, et ses frères Jacques, Joseph, Jude et Simon? Ses sœurs ne sont-elles pas au milieu de nous? » Matth., XIII, 55, 56; Marc., VI, 3. De ces textes il ressort que saint Joseph était mort, puisqu'on ne parle plus de lui comme habitant Nazareth, et que la Sainte Vierge avait mené dans cette ville une vie assez simple et assez humble pour que rien ne la distinguât des autres femmes de la ville. Les gens de Nazareth n'ont aucune idée du mystère de l'incarnation, et ils croient rabaisser Jésus en prétendant que son père a été le charpentier, et que sa mère a été Marie, une femme en tout semblable aux femmes ordinaires.

5° En dehors de ces circonstances, l'Évangile ne fait aucune mention de Marie, même dans les occasions où sa présence semblerait naturelle. Ainsi elle n'est signalée ni dans les voyages du Sauveur à Jérusalem, ni à la montagne des Béatitudes, ni à la multiplication des pains, ni au cours du voyage de Galilée à Jérusalem, que saint Luc, X-XIX, raconte avec tant de détails, ni à Béthanie, ni à Jérusalem au jour de l'entrée triomphale, ni à l'institution de la sainte Eucharistie. Cet effacement peut s'expliquer en partie par un désir de la Sainte Vierge de n'être mentionnée dans les récits évangéliques que quand c'était absolument nécessaire. Mais il indique surtout la règle de discrétion absolue que la mère du Sauveur tint à suivre pendant tout le ministère apostolique de son divin Fils. N'étant appelée elle-même ni à prêcher ni à agir, elle s'appliquait à ne gêner en rien, par sa présence, l'activité et la liberté d'action de Notre-Seigneur et des hommes qu'il formait à l'apostolat. Son humilité profonde lui défendait d'ailleurs de paraître partout où sa qualité de mère de Jésus eût pu lui attirer quelque gloire.

III. PENDANT LA PASSION DU SAUVEUR. — 1° Marie se trouvait à Jérusalem au moment de la Passion de son divin Fils. C'était l'époque de la Pâque, à laquelle elle ne pouvait manquer de venir prier au Temple. C'était aussi le moment où allait s'accomplir pour elle la prophétie de Siméon. La tradition suppose une rencontre de Marie avec Jésus sur le chemin de la croix. Un plan de Jérusalem, de 1308, indique l'église de Saint-Jean-Baptiste avec le titre de *Pasm. Vgis,* « le Spasme de la Vierge. » Cf. de Vogüé, *Les églises de la Terre-Sainte,* Paris, 1860, p. 438; Liévin, *Guide de la Terre-Sainte,* Jérusalem, 1887, t. I, p. 175. L'*Itinerarium Burdigalense,* de 333, et la *Peregrinatio Sylviæ,* un peu postérieure, ne disent rien qui se rapporte à cette tradition. En réalité, c'est seulement au XIVe siècle qu'on commença à localiser les endroits marqués par quelque souvenir de la Passion, et entre autres, celui où la Sainte Vierge se serait évanouie à la vue de son Fils mené au supplice. A partir du XVe siècle, il y a toujours une station de *Sancta Maria de Spasmo* dans les chemins de la croix établis en Europe, à l'imitation de celui de Jérusalem. Cf. Thurston, dans *The Month,* 1900, juil.-sept., p. 1-12, 153-166, 282-293; Boudinhon, *Le Chemin de la Croix,* dans la *Revue du clergé français,* 1er nov. 1901, p. 449-463. La tradition du spasme n'est pas très conforme à l'attitude de Marie au pied de la croix. Néanmoins on comprend cette défaillance physique à un moment où la Sainte Vierge se présente comme femme et comme mère, tandis qu'à la croix elle a à remplir un rôle officiel en vue duquel Dieu lui donne une grâce particulière.

2° Quand Notre-Seigneur fut attaché à la croix, après les premiers moments de tumulte et lorsque les phénomènes extraordinaires qui se produisirent dans la nature commencèrent à répandre l'effroi, la Sainte Vierge, quelques saintes femmes et saint Jean vinrent se placer au pied même de la croix. Marie était debout, dans l'attitude ferme et intrépide qui convenait à la mère du Rédempteur mourant. Cf. S. Ambroise, *De institut. virgin.,* 7, t. XVI, col. 318. Le glaive prédit par Siméon perça alors son âme, mais ne la terrassa pas. Jésus vit à ses pieds sa mère et son disciple bien-aimé. S'adressant à Marie, il lui dit : « Femme, voici ton fils, » puis il dit à saint Jean : « Voici ta mère. » Les Pères expliquent ce texte en ce sens que Notre-Seigneur, sur le point de mourir, ne voulut pas laisser à l'abandon sa mère tendrement aimée, et la confia à saint Jean, auquel il demanda d'être pour elle un véritable fils. Ceux que les évangélistes appellent des « frères de Jésus » n'étaient donc nullement des fils de Marie. C'eût été pour eux une honte que leur mère fût confiée à un autre et Jésus ne l'eût fait d'ailleurs que s'ils avaient été des indignes; or ils l'étaient si peu que trois d'entre eux avaient été mis au nombre des apôtres. Cf. S. Épiphane, *Hær.* LXXVIII, 9, t. XLII, col. 714. A dater de ce jour, saint Jean reçut Marie εἰς τὰ ἴδια, *in sua,* dans ce qui était à lui, dans sa maison. Joa., XIX, 25-27. Seul parmi les Pères, Origène fait une application de ce texte à d'autres que saint Jean. Il dit en effet dans sa préface au commentaire *In Joa.,* 6, t. XIV, col. 32 : « Personne ne peut saisir le sens de l'Évangile s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus ou s'il n'a reçu de Jésus Marie pour qu'elle devienne sa mère... Quiconque est parfait ne vit plus lui-même désormais, mais le Christ vit en lui, et puisque le Christ vit en lui, il est dit de lui à Marie : voici ton fils le Christ. » D'après le savant interprète, un homme n'a donc Marie pour mère qu'indirectement, quand lui-même s'identifie à Jésus par la vie de la grâce. L'idée d'une maternité directe n'apparaît que plusieurs siècles après lui. Au IXe siècle, Georges de Nicomédie, *Or. VIII in S. Mar. assist. cruci,* t. C, col. 1476, fait dire à Notre-Seigneur parlant à sa mère : « Vous tiendrez ma place auprès de lui et de ses compagnons. Car avec lui et en lui je vous confie mes autres disciples. » Puis il le fait parler ainsi à saint Jean : « Je la fais mère et maîtresse non seulement pour toi, mais encore pour tous mes autres disciples. » En Occident, l'explication du texte dans le sens d'une maternité spirituelle de la Sainte Vierge ne se constate qu'au commencement du XIIe siècle, avec Rupert de Deutz. Même saint Bernard, qui meurt dix-huit ans après le précédent, ne songe pas encore à interpréter le texte en ce sens. Il donne à la Sainte Vierge toutes sortes de noms, mais jamais celui de « mère des hommes ». Cf. *Serm. dom. infr. oct. Assumpt.,* 15, t. CLXXXIII, col. 438. Par contre, son contemporain, Géroch, prévôt de Reichersperg, qui meurt en 1169, trente-quatre ans après Rupert, s'exprime dans les mêmes termes que ce dernier. Cf. Géroch, *De glor. et honor. Fil. hom.,* X, 1, t. CXCIV, col. 1105. A partir de ce moment, la doctrine devient de plus en plus commune. Cf. *Tract. de Concept. B. M.,* 33, t. CLIX, col. 315; Bellarmin, *De sept. verb. Christ.,* I, 12, Cologne, 1618, p. 105-113; Bossuet, *Serm. pour la fête de la Nativ.,* 2e part., Bar-le-Duc, 1870, t. VII, p. 214, et note; Knabenbauer, *Evang. sec. Joan.,* Paris, 1898, p. 544-547; Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes,* t. III, p. 247-274.

3° Marie, présente au Calvaire, assista à la mort de son divin Fils, et très vraisemblablement, avec les saintes femmes venues jusque-là, Joa., XIX, 25; Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40; Luc., XXIII, 49, à sa descente de la croix et à sa sépulture. Le jour du sabbat dut se passer pour elle dans le deuil et dans l'espérance. — Un concile de Cologne, en 1423, can. 11, institua, contre les Hussites, la fête des Douleurs de Marie, à célébrer le vendredi d'après le troisième dimanche qui suit Pâques. Benoît XIV, en 1725, rendit la fête universelle

et la fixa au vendredi de la semaine de la Passion.

VI. APRÈS LA RÉSURRECTION DU SAUVEUR. — *I. LES APPARITIONS DU SAUVEUR RESSUSCITÉ.* — Les récits évangéliques ne font aucune mention de la Sainte Vierge dans le peu qu'ils racontent à propos des jours qui ont suivi la résurrection. Les Pères s'en sont tenus à ce silence. Georges de Nicomédie, *Or. IX*, t. C, col. 1500, est probablement le premier à dire que, la Sainte Vierge ayant eu une part de choix aux angoisses de la croix, dut jouir avant tous et plus que tous du triomphe de son Fils. Au XIIe siècle, l'idée d'une apparition du Sauveur ressuscité à sa sainte Mère commence à se répandre en Occident avec Rupert, *De div. offic.*, VII, 25, t. CLXX, col. 306, et est admise comme un fait de convenance par Eadmer, *De excell. V. M.*, 6. t. CLIX, 568, puis par saint Bernardin de Sienne, *Quadrag. I, in Resurrect., Serm.* LII, 3; saint Ignace de Loyola, *Exercic. spir., de resurrect.*, 1a *appar.*; Suarez, *De myst. vit. Christ.*, XLIX, 1; Maldonat, *In IV Evang., ad XXVIII Matth.*, etc. Cf. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, t. I, p. 322-325. Les mêmes raisons de convenance permettent de supposer plusieurs apparitions du divin Maître à Marie, entre sa résurrection et son ascension. Peut-être la Sainte Vierge assista-t-elle d'ailleurs avec grand empressement aux rendez-vous assignés en Galilée, Matth., XXVIII, 7, 10, 16; Marc., XVI, 7, et à l'ascension de son divin Fils. L'Évangile et la tradition sont muets à ce sujet.

II. LA PENTECÔTE. — 1o Aussitôt après l'ascension, les Apôtres et les disciples se retirèrent à Jérusalem, dans le cénacle, au nombre d'environ cent vingt. Il y avait avec eux plusieurs des saintes femmes venues de Galilée, et « Marie, mère de Jésus ». Malgré sa haute dignité et son incomparable sainteté, ce n'était pas elle qui exerçait l'autorité et prenait la parole dans l'assemblée, mais Pierre, établi chef de l'Église par le Sauveur. Act., I, 15. Tous priaient ensemble d'une manière continue, Act., I, 14, se rendant également dans le Temple pour louer et bénir Dieu. Luc., XXIV, 53. La Vierge Marie remplissait ainsi vis-à-vis de l'Église à son berceau des devoirs analogues à ceux dont elle s'était acquittée jadis envers l'enfant Jésus. Sa prière contribuait à la ferveur des autres et communiquait à leurs désirs des instances plus capables d'attirer la grâce de l'Esprit-Saint.

2o Le jour de la Pentecôte, Marie priait encore au milieu des disciples quand l'Esprit descendit « sur chacun d'eux ». Act., II, 3, 4. Elle le reçut donc aussi. L'Esprit de Dieu avait pris possession de l'âme de Marie dès le premier instant de sa conception. Il était venu en elle pour opérer le mystère de l'incarnation, Luc., I, 35, et lui donner les grâces nécessaires à l'accomplissement de sa mission vis-à-vis du Verbe incarné. Il revint à la Pentecôte augmenter encore la grâce en elle, peut-être aussi la mettre en mesure de remplir de nouveaux devoirs vis-à-vis de l'Église et de l'humanité.

III. LES DERNIÈRES ANNÉES DE MARIE. — 1o Après la Pentecôte, la Sainte Vierge demeura à Jérusalem, à la garde de saint Jean, auquel Notre-Seigneur l'avait confiée. Sa présence cependant ne paralysa en rien le ministère de l'Apôtre, non seulement à Jérusalem, mais même en dehors de la ville. Act., VIII, 14-17. Il en était absent au premier et au dernier voyage de saint Paul, Gal., I, 18, 19; Act., XXI, 18; mais il assistait au concile de Jérusalem, en l'an 51 ou 52. Son départ définitif pour Éphèse n'eut très probablement lieu qu'après la mort de la Sainte Vierge. Voir JEAN (SAINT), t. III, col. 1161, 1162. Un voile épais couvre la vie de Marie durant cette période. Sans nul doute, elle était pour tous un exemple et un encouragement. S'il est dit des premiers chrétiens qu'ils « persévéraient dans la doctrine des Apôtres, restaient unis, rompaient le pain et priaient assidûment », Act., II, 42, ces paroles s'appliquent éminemment à elle.

2o L'absence de documents authentiques ne permet pas de dire si la Sainte Vierge passa une partie de ses dernières années hors de Jérusalem ou de Palestine. Ceux qui supposent qu'elle fit un séjour à Éphèse, s'appuient sur un texte obscur et incomplet de la lettre synodale du concile d'Éphèse, qui peut vouloir dire tout simplement que « là le théologien Jean et la Vierge sainte Marie » avaient une église consacrée en leur honneur. Cf. t. I, col. 1136, et Labbe, *Collect. Concil.*, t. III, p. 573. L'apôtre saint Jean avait été inhumé à Éphèse, Eusèbe, *H. E.*, III, 31; V, 24, t. XX, col. 280, 493, et l'église élevée sur son tombeau était l'*Apostolicon*, voir t. II, col. 1847-1849, et non celle dans laquelle se réunit le concile d'Éphèse. La phrase de la lettre synodale ne peut donc signifier que « là même », ἔνθα, se trouvaient les tombeaux de Jean le théologien et de la Vierge sainte Marie. Il est vrai que Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, t. I, p. 467-471; dom Calmet, *Dict. de la Bible*, art. *Jean, Marie,* Paris, 1846, t. II, col. 902; t. III, col. 975-976, et d'autres pensent que la Sainte Vierge a vécu à Éphèse et y a été inhumée. Mais cela ne ressort nullement du texte de la lettre. Bien plus probablement celle-ci visait la double église dont on a retrouvé les ruines à Éphèse. Ce monument forme un rectangle de 88 mètres de long sur 33 de large. A l'intérieur, il y avait une première abside au milieu de l'église et une seconde au chevet, ce qui permet de supposer une basilique ayant une partie dédiée à la Sainte Vierge et l'autre à saint Jean. Cf. Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse*, Paris, 1896, p. 131-133. On a cru trouver à Panaghia Kapouli, sur une colline à 15 kilomètres d'Éphèse, les restes d'une maison qu'aurait habitée la Sainte Vierge. Cf. [Poulin], *Panaghia-Capouli*, Paris, 1896; Gabriélovich, *Éphèse ou Jérusalem, tombeau de la Sainte Vierge*, Paris, 1897; Gouyet, *Découverte dans la montagne d'Éphèse de la maison où la T. S. Vierge est morte*, Paris, 1898. Cette maison, recherchée et découverte d'après les indications de Catherine Emmerich, *Vie de la Sainte Vierge*, Tournai, 1869, p. 480, 481, serait celle où Marie a vécu ses dernières années et près de laquelle elle a été inhumée. Une pareille affirmation ne saurait avoir plus de valeur historique que les autres descriptions de Catherine. L'exactitude de ce qu'elle a pu dire des ruines de Panaghia-Kapouli, dans leur état actuel, n'entraîne pas logiquement celle de la destination qu'elle lui attribue. Mgr Timoni, archevêque de Smyrne, écrit judicieusement en tête de *Panaghia-Capouli* : « Chacun est libre entièrement de garder son opinion personnelle. » La thèse ne s'impose donc à aucun titre. On ne conçoit guère d'ailleurs saint Jean s'établissant dans la montagne, à 15 kilomètres d'Éphèse, avec la Sainte Vierge, qui ne serait venue là que pour ne pas se séparer de celui auquel Notre-Seigneur l'avait confiée. On concevra moins encore que les anciens Pères, qui mentionnent à Éphèse le tombeau de saint Jean, et même celui d'une fille de Philippe, cf. Polycrate, dans Eusèbe, *H. E.*, XIII, 31, t. XX, col. 280, ne fassent jamais la moindre allusion au séjour et au tombeau de Marie. Le premier qui en parle est un évêque jacobite du XIIIe siècle, G. Aboulfarage, surnommé Bar-Hébræus, qui raconte que saint Jean conduisit avec lui la Sainte Vierge à Patmos, fonda ensuite l'Église d'Éphèse, et ensevelit la bienheureuse Marie, sans qu'on sache où il l'inhuma. Cf. Assemani, *Bibliot. orient.*, Rome, 1719-1728, t. III, p. 318. L'inexactitude des deux premiers renseignements dispose assez peu à accepter le troisième. Benoît XIV, *De fest. D. N. J. C.*, 1, VII, 101, dit que Marie suivit saint Jean à Éphèse et y mourut. En parlant de l'assomption de Marie, il ne paraît pas très ferme dans son opinion favorable à Éphèse. Il voulait cependant

enlever du bréviaire les leçons qui mentionnent la mort de la Sainte Vierge à Jérusalem. Le temps lui manqua pour faire exécuter sa décision. Cf. Arnaldi, *Super transitu B. M. V.*, Gênes, 1879, t. I, c. I. En somme, le séjour de la Sainte Vierge à Éphèse est possible. Mais les documents authentiques qui l'attesteraient font défaut jusqu'à ce jour, et les probabilités sont presque toutes contraires à cette hypothèse. Cf. Le Camus, *Les sept Églises*, p. 133-136; Jos. Nirschl, *Das Grab der heiligen Jungfrau Maria*, Mayence, 1896; Id., *Das Haus und Grab der heiligen Jungfrau*, Mayence, 1900; Barnabé d'Alsace, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem*, in-8°, Jerusalem, 1903; Gabriélovich, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Éphèse, réponse au P. Barnabé*, in-8°, Paris, 1905.

3° Le séjour continu de la Sainte Vierge à Jérusalem jusqu'à sa mort ne laisse pas non plus de présenter certaines difficultés. Saint Jean ne demeura pas lui-même dans cette ville d'une manière constante. D'autre part, la persécution y sévit plusieurs fois et dispersa les chrétiens. Act., VIII, 1; XII, 1. Que devint pendant ce temps la Très Sainte Vierge? Après tout, il n'était pas nécessaire que, pour réaliser le vœu du Sauveur, saint Jean fût sans cesse auprès de Marie. Il ne manquait pas de disciples pour le suppléer momentanément, et quand les temps devenaient difficiles, il ne devait pas être malaisé de ménager un refuge à la Sainte Vierge à distance de la ville. L'antiquité n'a laissé aucun renseignement à ce sujet.

IV. LA MORT, LA RÉSURRECTION ET L'ASSOMPTION DE MARIE. — 1° L'histoire ne dit rien au sujet de ces événements. Les apocryphes ont cherché à suppléer à son silence. Il existe un écrit grec connu sous le nom d'*Historia dormitionis et assumptionis B. M. V.*, mis sous le nom de saint Jean lui-même. Cf. Assemani, *Bibl. orient.*, t. III, p. 287. C. Tischendorf, *Apocal. apocriph.*, *Mariæ dormitio*, Leipzig, 1856, p. XXXIV, estime que les parties essentielles du texte pourraient remonter au IVe, peut-être même au IIe siècle. De ce premier texte paraissent dériver d'autres récits ou des versions arabes, syriaques et autres, et spécialement le *De transitu V. M.*, mis sous le nom de saint Méliton de Sardes, t. V, col. 1231-1240. Cf. Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 131-185. Le pape Gélase, t. LIX, col. 152, rangea cet écrit parmi les livres qu'il condamnait. On trouve aussi dans le pseudo-Aréopagite, *Div. nom.*, III, 2, t. III, col. 681, une allusion à la mort de la Sainte Vierge. Cf. P. Halloix, *Vit. Dionys. Areop.*, 6, t. IV, col. 747-750; J. de Voragine, *La légende dorée*, trad. Roze, Paris, 1902, t. II, p. 415-459. Ces récits, diversement remaniés, n'ont probablement atteint leur forme définitive qu'au Ve siècle. On y voit intervenir, autour de la Sainte Vierge mourante, les anges Gabriel et Michel, Notre-Seigneur lui-même, les Apôtres rassemblés miraculeusement de diverses régions, des disciples marquants, et enfin, par une réplique servile des récits évangéliques, Joa., XX, 24-29, saint Thomas arrivé après tous les autres, provoquant la réouverture du tombeau et la constatation de la disparition du corps. Cet épisode de saint Thomas ne se lit pas dans le *De transitu V. M.* Il est rejeté, avec plusieurs autres détails, par la fausse lettre de saint Jérôme à Paula et à Eustochium, t. XXX, col. 122-145, qui ne date d'ailleurs que du IXe siècle. Voir t. I, col. 1134.

2° Modeste, évêque de Jérusalem dans le premier tiers du VIIe siècle, *Serm. in Assumpt.*, t. LXXXVI, col. 3288-3300, est le témoin le plus ancien qui place au mont Sion le lieu de la dormition de la Sainte Vierge. Il y avait à cet endroit une église célèbre, qui renfermait, assurait-on, le cénacle de l'Eucharistie et la chambre haute de la Pentecôte. A dater du VIIe siècle, on localisa dans cette église l'emplacement précis qui aurait été illustré par la mort de Marie. On peut s'étonner que cette tradition, si elle est exacte, n'apparaisse que si tardivement, alors que celle qui concerne le cénacle peut remonter jusqu'aux temps apostoliques. D'autres traditions placent le lieu de la dormition au mont des Oliviers, où le *Commemoratorium de Casis Dei* adressé à Charlemagne signale une église dédiée à sainte Marie. Cf. Tobler, *Itiner. Terr. sanct.*, t. I, p. 302. Peut-être cette seconde tradition n'était-elle qu'une tentative pour rattacher le souvenir de la Sainte Vierge à l'Éléona, comme la première la rattachait au cénacle. Ces localisations avaient pour but de fixer près des lieux de réunion des fidèles de Jérusalem le souvenir de la mort de Marie; elles sont relativement trop récentes pour fournir des données certaines sur le lieu même de la dormition. Cf. Zahn, *Die Dormitio Sanctæ Virginis und das Haus des Johannes Marcus*, dans la *Neue Kirchl. Zeitschrift*, Leipzig, t. X, 1898, p. 5; Séjourné, *Le lieu de la dormition de la T. S. Vierge*, et Lagrange, *La dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean Marc*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 141-144, 589-600; Mommert, *Die Dormitio*, Leipzig, 1899. En somme, on ne peut rien dire de précis ni sur le lieu où Marie passa ses dernières années, ni sur l'âge qu'elle atteignit, ni sur les circonstances particulières de sa mort, ni sur l'endroit où arriva cet événement.

3° Saint Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, 11, t. XL, col. 716, a cru devoir douter de la réalité de cette mort. Il n'a pas été suivi. On a compris que la mère n'avait pas à être exemptée d'une loi que son divin Fils avait voulu subir. L'enseignement commun, à partir d'Albert le Grand, *Super missus*, q. CXXXII, *Oper.*, t. XX, p. 89, est que la Vierge Marie mourut sans douleur et par l'effet de son amour. Cf. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, t. II, p. 326-339.

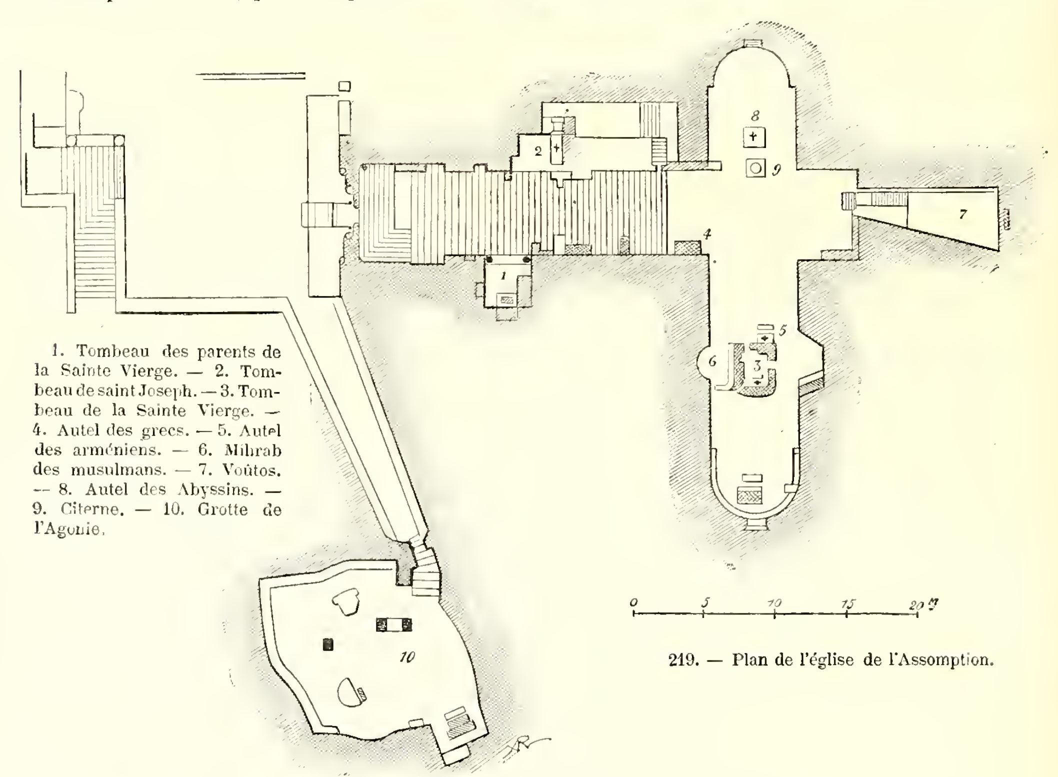
4° C'est l'évêque de Jérusalem, Juvénal, qui le premier, en 451, signala la présence du tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem. Il est à noter que saint Jérôme, le pèlerin de Bordeaux et sainte Sylvie n'en font aucune mention. L'empereur Marcien et l'impératrice Pulchérie, désirant consacrer à la Vierge Marie une église aux Blaquernes, à Constantinople, auraient demandé à l'évêque de Jérusalem de prendre dans le tombeau de Gethsémani les précieux restes de la mère de Dieu, et de les leur envoyer. Juvénal, invoquant une ancienne tradition, répondit que le corps sacré avait été emporté au ciel. Il se contenta d'envoyer à Constantinople le cercueil et les linges du tombeau sacré. Toute cette histoire est racontée par un certain Euthymius, dont le récit est inséré dans une homélie de saint Jean Damascène, *Hom. II in dormit. B. V. M.*, 18, t. XCVI, col. 748, qu'on lit encore au Bréviaire, *Lect. IV infr. oct. Assumpt.*, *II noct.* Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg, 1875, t. III, p. 572, pense que le passage d'Euthymius a été ajouté après coup dans l'homélie. On se demande aussi quel est cet Euthymius qui cite, à pareille date, le pseudo-Denys l'Aréopagite, *De div. nomin.*, III, 2, t. III, col. 690. Enfin, l'évêque Juvénal n'est pas digne d'une confiance absolue. On connaît ses intrigues pour se faire attribuer une juridiction patriarcale par les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Saint Léon, *Epist.*, CXIX, 4, t. LIV, col. 1044, l'accuse d'avoir fabriqué de fausses pièces pour arriver à ses fins. Il lui écrit à lui-même pour déplorer une conduite par laquelle il s'est mis hors d'état de résister aux hérétiques; il lui rappelle les lieux saints qu'il a sous les yeux, même le mont des Oliviers, mais sans aucune allusion au tombeau de la Sainte Vierge. *Epist. CXXXIX*, 1, 2, t. LIV, col. 1103, 1105. Ce silence ne doit pas étonner, le saint pape entrant trop peu dans le détail pour être amené à parler du tombeau de Gethsémani. Toujours est-il qu'on doit se demander jusqu'à quel point il faut s'en rapporter à ce que dit Juvénal, ou à ce que lui fait dire Euthymius. Il ne suit pas de là cependant que le fond de la tradition sur l'existence du tombeau de Marie à Gethsémani soit à rejeter. Tout ce que contiennent les deux apocryphes

n'est pas faux, cf. Épiphane, monach., *De vit. sanct. Deip.*, t. cxx, col. 148, et depuis Juvénal et saint Jean Damascène, l'opinion la plus générale a été que la Sainte Vierge fut inhumée dans la vallée de Josaphat, à l'endroit où existe aujourd'hui l'église de l'Assomption. En somme, la tradition en faveur de l'authenticité de ce tombeau remonterait au moins à l'époque des apocryphes, c'est-à-dire aux environs de l'an 400.

5° La basilique qui recouvre le tombean aurait été fondée à peu près dans le même temps. Le tombeau lui-même a dû être taillé primitivement dans un massif rocheux; il est maintenant à une grande profondeur, à cause de l'exhaussement du sol de la vallée. L'église actuelle a été bâtie par les latins, pour remplacer l'ancienne, qui tombait en ruines. Un escalier de quarante-huit marches conduit à la petite basilique souterraine en forme de croix latine, de trente mètres de long sur huit de large. Toutes les communautés chrétiennes peuvent officier dans ce sanctuaire; les musulmans mêmes y ont une place pour prier; les latins en sont seuls exclus depuis 1757. Cf. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 346-350. Au deux tiers de l'église, en allant vers l'est, s'élève un petit édicule à peu près carré, relié par un mur à la paroi sud et surmonté d'une coupole à peine visible. On accède dans cet édicule par deux portes; quatre ou cinq personnes peuvent à peine y tenir, et de nombreuses lampes y brûlent continuellement. Une banquette en pierre, creusée en forme d'auge, et recouverte par un autel, occupe la partie orientale de l'édicule. C'est là qu'aurait été déposé le corps de la Vierge Marie (fig. 219). Cf. Socin-Benzinger, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. 90-91. A droite de la petite façade de l'église de l'Assomption s'ouvre un couloir aboutissant à un escalier de quelques marches par lequel on accède dans la grotte de l'Agonie. Voir t. III, col. 232. Le tombeau de la Sainte Vierge est à peine à vingt-cinq mètres de cette grotte en ligne droite. Comme il est à croire que le jardin de Gethsémani appartenait à des amis du Sauveur, Joa., XVIII, 2, il paraîtrait tout naturel que ceux-ci y eussent offert une sépulture, peut-être même auparavant, quand besoin était, un asile à la Vierge Marie. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. I, p. 253.

6° Sur l'assomption de la Sainte Vierge, voir ASSOMPTION, t. I, col. 1132-1138, et *Dict. de théologie catholique*, t. I, col. 2127-2140; Kellner, *Heortologie*, p. 148-151.

VII. DANS LES ÉCRITS DES APÔTRES. — 1° *Les Épîtres.* — Un seul passage fait une allusion directe à la Sainte Vierge. C'est celui où saint Paul dit aux Galates, IV, 4, que Dieu a envoyé son Fils « fait de la femme », γενόμενον ἐκ γυναικός, *factum ex muliere.* Quelques manuscrits grecs et latins, suivis par plusieurs Pères, lisent : γεννωμένον ἐκ γυναικός, *natum ex muliere*, « né de la femme. » Photius, *Ad Amphiloch.*, q. 228, t. CI, col. 1024, montre que la leçon γεννωμένον est inacceptable, parce que le Christ n'est pas « naissant » de la Vierge, mais « né » une fois pour toutes, γεγεννημένος ou γεννηθεὶς. La variante latine *natum* ne présente pas le même inconvénient; mais le V. Bède, *In Luc.*, XI, 27, t. XCII, col. 480, la réprouve avec raison parce qu'elle affaiblit le sens. Dans un autre passage, saint Paul emploie la première expression en parlant du même sujet : γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, *factus ex semine David secundum carnem.* Rom., I, 3. Tertullien, *De carn. Christ.*, 20, t. II, col. 786, remarque que le mot *factum* dit plus que le mot *natum ;* en employant le premier terme, l'Apôtre « rappela le Verbe *fait* chair et affirma la réalité de la chair *faite* de la Vierge ». Le mot *mulier*, « femme, » ne constitue aucune atteinte à l'idée de la virginité de Marie; il désigne simplement le sexe, comme le grec γυνή, sans impliquer d'autre sens. Telle est bien du reste la pensée que saint Paul veut insinuer aux Galates, puisqu'il parle d'un homme uniquement « fait de la



219. — Plan de l'église de l'Assomption.

femme ». Cf. Tertullien, *De virgin. vel.*, 6, t. II, col. 897; S. Cyrille Hieros., *Catech.*, XII, 31, t. XXXIII, col. 766; S. Jérôme, *In epist. ad Galat.*, II, 4, t. XXVI, col. 372.

2° *L'Apocalypse.* — Saint Jean ne nomme pas une seule fois la Sainte Vierge par son nom de « Marie »; il l'appelle « mère de Jésus ». Joa., II, 1, 3; XIX, 25, 26. Les rapports plus intimes qu'il a eus avec elle, durant un bon nombre d'années, la connaissance plus parfaite qu'il a acquise de sa sainteté et l'intelligence qu'il a dû avoir de sa mission auprès de l'Église naissante, permettent d'attendre de lui au moins quelque allusion à cette Vierge dont la garde lui avait été confiée. Cette allusion paraît de prime abord se rencontrer dans le passage suivant de l'Apocalypse, XII, 1-6 : « Une grande merveille apparut dans le ciel : Une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles. Elle portait dans son sein, criait en enfantant et était à la torture pour enfanter. Un autre signe apparut dans le ciel : Un grand serpent roux, ayant sept têtes et dix cornes... Le serpent se tint devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer son fils quand elle l'aurait mis au monde. Et elle enfanta un fils qui devait gouverner toutes les nations avec une verge de fer. Et son fils fut enlevé vers Dieu et vers son trône. Et la femme s'enfuit dans la solitude, où elle avait une demeure préparée par Dieu. » La femme décrite dans ce passage est avant tout l'Église, dont saint Jean annonce les destinées dans tout le cours de ce livre. C'est l'Église et non la Sainte Vierge, qui crie et souffre pour mettre au monde ses enfants. Mais Marie est à la fois la figure et le personnage le plus saillant de l'Église. Marie et l'Église se superposent l'une à l'autre dans la vision de saint Jean, et, si certains traits conviennent mieux à cette dernière, d'autres semblent mieux s'adapter à la Sainte Vierge. C'est elle dont le Fils a gouverné les nations avec la verge de fer, Ps. II, 9, et ensuite a été enlevé vers Dieu et vers son trône, au jour de son ascension, pendant que la femme, sa mère, se retirait dans la solitude préparée par Dieu, sous la garde de l'apôtre saint Jean. Marie et l'Église ont également le soleil pour parure, la lune pour escabeau, les étoiles pour couronne. Le serpent, le diable du paradis terrestre, Apoc., XII, 9; XX, 2, a voulu dévorer l'enfant de Marie dès sa naissance, quand il le fit poursuivre par Hérode; à mesure que l'Église enfante les âmes à la grâce, il est encore là pour les perdre. Bien que l'Église soit au premier plan dans cette description, il paraît donc indéniable que saint Jean avait aussi la Sainte Vierge devant les yeux. Cette idée est déjà exprimée dans le *Serm. IV de symbolo ad catechum.*, 1, attribué à saint Augustin, t. XL, col. 661, où on lit au sujet du texte de l'Apocalypse : « Personne de vous n'ignore que le serpent est le diable. Cette femme désigne la Vierge Marie qui, dans une intégrité parfaite, a engendré notre chef, et qui a représenté en elle-même la figure de la sainte Église; de sorte que, de même qu'elle est restée vierge en engendrant son Fils, ainsi l'Église ne cesse d'engendrer ses enfants sans perdre sa virginité. » Cette interprétation, bien que n'ayant très probablement pas saint Augustin pour auteur, tire une importance particulière de ce fait que l'Église l'a insérée dans son office. *In vigil. Pentecost., II Noct., lect. V.* L'Église a également introduit le passage de l'Apocalypse dans l'office de l'Immaculée Conception, *II Noct. resp. VI*, ce qui indique la légitimité de son application à la Sainte Vierge. Cette application avait d'ailleurs été déjà faite par d'autres anciens auteurs, celui d'une *Exposit. in Apocal.*, dans les œuvres de saint Ambroise, t. XVII, col. 876; Haymon d'Halberstadt, *In Apoc.*, III, 12, t. CXVII, col. 1080; Alcuin, *Comm. in Apoc.*, V, 12, t. C, col. 1152; Cassiodore, *Complexion. in Apoc., ad* XII, 7, t. LXX, col. 1411; Richard de S. Victor, *Explic. in Cant.*, 39, t. CXCVI, col. 517; Rupert, *Comm. in Apoc.*, VII, 12, t. CLXIX, col. 1039; S. Bernard, *Serm. de XII prærog. B. V. M.*, 3, t. CLXXXIII, col. 430, etc. Bossuet, qui dans son *Explication de l'Apocalypse*, Bar-le-Duc, 1870, t. II, p. 228, entend de l'Église le commencement du chapitre XII, ne laisse pas ailleurs, *Serm. pour la fête de l'Assompt.*, 2e p., t. VII, p. 643, d'appliquer les mêmes paroles à la Sainte Vierge. Newman, *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Église catholique*, p. 62-71, explique le silence des plus anciens Pères, par rapport à cette interprétation, en remarquant qu'ils ne demandaient des lumières à la Sainte Écriture que sur les points de doctrine attaqués de leur temps. Il ajoute que l'idée de la Vierge avec son Enfant était familière aux premiers chrétiens, comme le démontrent les peintures des catacombes, et que « l'Église n'eût pas été représentée par l'Apôtre sous cette image particulière, si la bienheureuse Vierge Marie n'eût pas été élevée au-dessus de toute créature et vénérée par tous les fidèles ». P. 68; cf. *Hist. du développement de la doct. chrét.*, trad. J. Gondon, Paris, 1848, p. 385-387. Il n'y a pas là, en ce qui concerne la Sainte Vierge, un simple sens accommodatice, comme on l'a prétendu quelquefois, cf. Drach, *Apocal.*, Paris, 1873, p. 114, mais un vrai sens littéral, qui tantôt lui convient à elle seule et tantôt convient en même temps à l'Église. Cf. R. M. de la Broise, *Mulier amicta sole*, dans les *Études* des RR. PP. Jésuites, t. LXXI, avril-juin 1897. p. 289; Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, t. IV, p. 59-84.

VIII. Chez les premiers chrétiens. — Les monuments des premiers âges du christianisme révèlent quelle place tenait déjà la Sainte Vierge dans la piété et dans le culte. — 1° Aucune peinture ne nous a conservé les traits de la mère du Sauveur. Les madones byzantines, dites de saint Luc, ne datent guère que du VIe siècle et ne reproduisent qu'un type de convention. On en connaît au moins vingt-sept exemplaires, dont dix dans la seule ville de Rome. Cf. Lecanu, *Histoire de la Sainte Vierge*, p. 454-456. Voir Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, Paris, 1877, p. 792. Aussi saint Augustin, *De Trinit.*, VIII, 5, t. XLII, col. 952, pouvait-il dire : « Nous ne connaissons pas la figure de la Vierge Marie... Son visage était-il tel qu'il se présente à notre esprit quand nous parlons d'elle ou que nous nous la rappelons, nous n'en savons absolument rien, nous ne le croyons pas. » Les images de Marie qu'ont exécutées les premiers chrétiens ne sont donc pas des portraits. La plus ancienne est celle du cimetière de Priscille. Elle représente la Vierge tenant l'enfant Jésus comme pour l'allaiter; une étoile brille au-dessus d'elle et près d'elle se tient un prophète, Isaïe, ou peut-être Michée (t. I, fig. 102, col. 394). La peinture est d'un beau style classique, comparable à celui des peintures de Pompéi. On s'accorde à la dater du commencement du IIe siècle. La Vierge est plusieurs fois figurée dans des scènes de l'adoration des mages, au IIIe siècle, dans les cimetières de Domitille et de Calixte; au IVe, dans celui des Saints-Pierre-et-Marcellin. Voir fig. 170 et 171, col. 547. Dans cette dernière scène, elle apparaît nu-tête, contrairement à l'usage. Au cimetière Ostrien, la Vierge est représentée avec une gracieuse figure, les bras à demi étendus et l'enfant Jésus devant elle (fig. 220). Cette peinture, qui est du IVe siècle et postérieure à Constantin, a servi ensuite de type à beaucoup d'autres. Les saints figuraient sur les tombes des premiers chrétiens surtout comme avocats des âmes. Or Marie était avocate par excellence, ainsi que la nomme saint Irénée, *Adv. hæres.*, V, 17, t. VII, col. 1175. Aussi est-elle toujours à la place d'honneur, ordinairement assise sur une chaise voilée, ce qui marque la puissance qu'on lui attribue. « Assurément on ne peut affirmer que ces images elles-mêmes aient été d'abord un objet de culte; on avait trop soin, dans les premiers siècles, d'écarter tout ce qui avait quelque ressemblance avec l'idolâtrie...

Mais supposé que les chrétiens n'aient pas eu dès lors une dévotion spéciale envers la T. S. Vierge, comment expliquer qu'ils aient tant multiplié son image sur les parois des catacombes, où on l'a retrouvée une vingtaine de fois, sur les verres dorés et sur les sarcophages? Sans doute, il y en aurait un bien plus grand nombre encore, si tant de monuments n'avaient été détruits et si même nous connaissions tous ceux qui subsistent cachés sous les décombres. » H. Marucchi. *Élém. d'archéol. chrét.*, t. I, Paris et Rome, 1899, p. 321. Cf. De Rossi, *Imagini scelte della B. V. Maria, tratte dalle Catacombe Romane,* Rome, 1863; M. Wolter, *Les catacombes de Rome*, trad. Alter, Paris, 1872, p. 38-52.

2° Des tombeaux des catacombes et de la chaux des « loculi » on a retiré, entre autres objets, des verres dorés composés ordinairement de deux disques soudés au feu, entre lesquels on a gravé ou dessiné sur or différents sujets. Cf. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro,* Rome, 1858. Ces verres remontent en général au IIIe ou au IVe siècle. La Sainte Vierge y est assez souvent représentée, avec la légende MARIA ou MARA. Un des spécimens les plus significatifs est celui dans lequel Marie apparaît debout, les mains étendues, entre saint Pierre et saint Paul (fig. 221), comme un personnage supérieur aux deux autres. Les premiers chrétiens ne pouvaient indiquer d'une manière plus claire quelle place ils attribuaient à Marie dans leur vénération. Sur un autre verre, on voit sainte Agnès à côté de la Sainte Vierge. Ces objets, antérieurs au concile d'Éphèse, ainsi que les peintures des catacombes, démontrent que le culte de la Sainte Vierge n'est pas la conséquence de ce concile, mais qu'il est contemporain des origines chrétiennes, au moins sous sa forme la plus élémentaire. Cf. F. A. von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten,* Stuttgart, 1886; Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, p. 788-792.



220. — La Vierge et l'enfant Jésus. Peinture du cimetière Ostrien. D'après Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms,* pl. 173.



221. — Marie et les Apôtres Pierre et Paul. Fond de verre. D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 1858, pl. IX, n. 7.

3° Une autre forme de dévotion des premiers chrétiens pour la Sainte Vierge est le nom de « Marie » qu'ils aiment à porter et qui se rencontre dans les inscriptions, à partir de la fin du IVe siècle. Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, p. 515.

IX. Chez les Juifs. — Quand les disciples du Sauveur se multiplièrent et que l'Évangile se propagea dans le monde, les Juifs s'efforcèrent de jeter le discrédit sur la personne de Notre-Seigneur et sur son œuvre. Saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 17, 108, t. VI, col. 512, 719, atteste qu'ils envoyèrent dans ce but des émissaires dans toutes les synagogues de la dispersion. Afin de déshonorer le Sauveur dans sa naissance, ils lui attribuaient pour père un misérable aventurier, Joseph Pandéra, qui aurait été le séducteur de Marie. Cette allégation se trouve déjà dans Celse. Cf. Origène, *Cont. Cels.*, II, 32, t. XI, col. 852. Ils l'appelaient aussi « fils de *satda* », c'est-à-dire de l'adultère. Ces odieux outrages reviennent fréquemment dans la Gémara. Cf. *Sanhedrin,* fol. 67, 1; *Schabbath,* fol. 104, 2; *Jer. Chaghigah,* fol. 77, 4; *Babyl. Chaghigah,* fol. 4, 2; *Midrasch Kohéleth,* X, 5, etc. Le nom de Pandéra est le même que celui de Panther, qui se trouve introduit dans la généalogie de Notre-Seigneur, on ne sait sur quel fondement, par saint Épiphane, *Hær.* LXXVIII, t. XLII, col. 728, et par saint Jean Damascène, *De fide orthodox.*, IV, 14, t. XCIV, col. 1157. D'après le premier, Panther serait le grand-père de saint Joseph, et, d'après le second, le père de Barpanther, père lui-même de saint Joachim. Cf. *In fest. S. Joachim, lect.* VIII. C'était probablement le nom d'un ancêtre du Sauveur, qui n'entrait pas dans la généalogie directe. Saint Épiphane et saint Jean Damascène lui donnèrent une place dans la généalogie, et les Juifs en abusèrent en le faisant servir de base à leurs calomnies. D'après le Talmud, le nom de Panther fut celui d'un ami et d'un officier d'Hérode Antipas, qui résidait à Magdala, et auquel Marie-Made-

leine se serait attachée aprés avoir quitté son mari, Pappus ben Juda. Cf. Lightfoot, *Hor. hebraic. in Matth.*, XXVII, 56. Il se peut que les talmudistes aient choisi ce nom décrié pour en tirer prétexte à leurs calomnies, en confondant à dessein la mère de Jésus avec Marie-Madeleine. Tout ce que la haine des Juifs avait inventé contre Notre-Seigneur depuis l'origine, prit corps au XIIe siécle dans un livre intitulé *Tholdoth Yeschu,* « histoire de Jésus. » Les calomnies sur la naissance de Jésus y sont longuement reproduites. Ses miracles sont reconnus, mais attribués á la vertu magique du nom de Jéhovah. Jésus les aurait opérés, prétend-on, pour prouver que sa mére l'avait enfanté sans cesser d'être vierge, conformément à la prophétie d'Isaïe, VII, 14. Ainsi, jusque dans le mensonge, la vérité se fait jour. On peut voir une analyse de ce pamphlet dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, Paris, 1843, t. XII, col. 444-463. Cf. Pauvert, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1867, p. 26-30. Il a été vigoureusement réfuté par un protestant, d'ailleurs acharné contre le catholicisme, J. C. Wagenseil, *Tela ignea Satanæ, hoc est arcani et horribilis Judæorum, adversus Christum Deum et christianam religionem, libri ἀνέκδοτοι*, 2 in-4°, Altorf, 1681. Quant aux allégations du Talmud contre la Sainte Vierge, on ne les imprima pas toujours dans toutes les éditions, par crainte de l'indignation des chrétiens; mais il était enjoint aux rabbins de les enseigner de vive voix . Cf. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue,* Paris, 1844, t. I, p. 167, 168. Mahomet lui-même réprouva les procédés employés par les Juifs; il dit dans le Coran, *Sur.*, IV, 155 : « A l'infidélité ils ont joint la calomnie contre Marie. » En plusieurs autres endroits, *Sur.,* III, 37-42; XIX, 16-21; LXVI, 12, il affirme avec respect la virginité de Marie. Voir J.-J. Bourassé, *Summa aurea de landibus B. Mariæ Virginis, omnia complectens quæ de gloriosa Virgine Deipara reperiuntur,* 13 in-4°, Paris, Migne, 1866; A. Kurz, *Mariologie oder Lehre der katholischen Kirche über die allersel. Jung frau Maria,* in-8°, Ratisbonne, 1881; Warner, *Compendium historicum eorum quæ Mahumedani de Christo tradiderunt,* Liége, 1643; Weil, *Biblische Legende der Muselmänner,* Francfort, 1845, p. 230. — Voir aussi von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten,* 2e édit., Stuttgart, 1886; *Benrath, *Zur Geschichte der Marienverehrung,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1886; Marianus, *Jesus und Maria in ihrer ausseren Gestalt und Schönheit,* Cologne, 1870; *Mrs Jameson, *Legends of the Madonna as represented in the fine arts,* Londres, 1852; Rohault de Fleury, *La Sainte Vierge, études archéologiques et iconographiques,* 2 in-4°, Paris, 1878; Liell, *Die Darstellungen der allerseligen Jungfrau und Gottesgebärin Maria,* Fribourg-en-Brisgau, 1887; A. Jannucci, *De Deiparentis Assumptione,* Turin, 1884; A. Schäfer. *Die Gottesmutter in der heiligen Schrift,* in-8°, Munster, 1887; A. Venturi, *La Madonna,* Milan, 1900; Olav Sinding, *Mariæ Tod und Himmelfahrt. Ein Beitrag zur Kenntniss der frühmittelalterlichen Denkmäler,* Christiania, 1903; H. Detzel, *Christliche Ikonographie,* Band I, *Die bildilichen Darstellungen Gottes, der allerseligsten Jungfrau,* Fribourg-en-Brisgau, 1894; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e édit., t. VIII, 1893, articles *Maria, Marienfeste, Marienlegende, Marienwallfahrtsorte,* col. 711, 802, 831, 846.

H. LESÊTRE.

3. MARIE-MADELEINE (grec : Μαρία ἡ Μαγδαληνή; Vulgate : *Maria Magdalena*), femme de Magdala, qui fut convertie par le Sauveur et s'attacha à lui. Les Évangélistes nomment trois femmes : la pécheresse, Marie de Béthanie sœur de Marthe et Marie-Madeleine, qui ont été identifiées par les uns et distinguées par les autres. Il y a donc lieu de voir d'abord ce qui est raconté de chacune d'elles et ensuite d'étudier les raisons favorables et défavorables à l'identification.

I. LA PÉCHERESSE. — 1° Notre-Seigneur était en Galilée, dans une ville, probablement à Capharnaüm, quand un pharisien, nommé Simon, l'invita á un repas. Une femme connue dans la ville sous le nom de « pécheresse » le sut, vint dans la salle du festin avec un vase d'albâtre rempli de parfum, et, se tenant en arriére du Sauveur, prés de ses pieds (ce que rendait possible la disposition des lits, voir LIT, col. 1289), elle se mit á arroser ses pieds de ses larmes, á les essuyer de ses cheveux, á les baiser et á les oindre de parfum. Ce spectacle scandalisa le pharisien; il pensait en lui-même que, si Jésus était un prophéte, il aurait su quel genre de femme il avait prés de lui et l'aurait écartée. Le Sauveur fit alors ressortir ce que l'acte de cette femme avait de louable, par comparaison surtout avec l'accueil quelque peu froid que Simon lui avait ménagé à lui-même. Il ajouta : « Beaucoup de péchés lui sont remis parce qu'elle a beaucoup aimé. » Puis il dit á la pécheresse : « Tes péchés te sont remis. » Comme on s'étonnait, il la congédia en lui disant : « Ta foi t'a sauvée, va en paix. » Luc., VII, 36-50.

2° La pécheresse en question était une femme qui avait acquis un mauvais renom par ses désordres publics, soit dans la ville même de Capharnaüm, soit dans les environs. Il fallait aussi qu'elle fût d'un certain rang pour attirer ainsi l'attention sur elle; il est probable qu'une femme du menu peuple eût passé à peu prés inaperçue, malgré sa mauvaise conduite. Elle cherchait évidemment à se rencontrer avec Jésus, car, dès qu'elle le sut dans la maison de Simon, elle accourut, avec un parfum qui avait du prix et que n'aurait pu se procurer une personne sans aisance. Le récit de saint Luc ne dit pas si auparavant cette femme avait reçu quelque avertissement ou quelque bienfait du Sauveur. Mais, au témoignage même de celui-ci, elle a au cœur la foi et un grand amour; son attitude est celle de l'humilité et du repentir; son assurance atteste à la fois l'habitude qu'elle doit avoir des usages de la société aisée et l'impérieux besoin qu'elle éprouve de manifester á Jésus les sentiments qui l'animent. — 3° Notre-Seigneur attend l'intervention tacite de Simon pour sembler s'apercevoir de ce qui se passe. La petite parabole qu'il lui adresse sur les deux débiteurs auxquels le maître remet des dettes très inégales est une merveille de délicatesse et d'à-propos. Simon est autorisé á se reconnaître dans le débiteur qui doit moins et qui, en conséquence, montre moins d'amour; mais dès lors il est obligé d'avouer que, vis-à-vis de la femme qu'il incrimine, avec raison d'ailleurs, l'indulgence de son hôte s'explique par l'équilibre constaté entre le péché passé et l'amour présent. — 4° Les mots : « Tes péchés te sont remis, » opérent ce qu'ils expriment. Les auditeurs les entendent comme tels. On pourrait penser que la pécheresse a au cœur un tel amour et un tel repentir que déjà ses péchés lui ont été remis, et que le Sauveur ne fait que lui donner l'assurance du pardon. Mais les paroles qui précèdent : « Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé, » paraissent plutôt signifier que la rémission est actuelle et que, par conséquent, l'amour qu'a eu jusque-là la pécheresse, si grand qu'il ait été, n'a pas encore été assez parfait pour opérer la rémission sans l'intervention du Sauveur.

II. MARIE DE BÉTHANIE, SŒUR DE MARTHE. — 1° *L'hospitalité donnée au Sauveur.* — 1. Au cours de son voyage à travers la Galilée et la Pérée, le Sauveur arriva εἰς κώμην τινά, *in quoddam castellum,* « dans un certain bourg, » que l'évangéliste ne détermine pas autrement. Luc., X, 30. Beaucoup pensent que ce bourg n'est autre que Béthanie, que saint Jean, XI, 1, appelle κώμη, *castellum,* « bourg de Marie et de Marthe. » L'identité des deux localités n'est cependant pas démontrée. Béthanie

pouvait être la résidence habituelle de Marie, de Marthe et de Lazare, sans empêcher les deux sœurs d'avoir une maison dans un autre bourg, en Galilée. Si d'autre part on observe que saint Luc, IX, 44-XIX, 40, raconte tout d'un trait le dernier voyage de Notre-Seigneur de la Galilée à Jérusalem, il est difficile de placer à Béthanie, par conséquent au terme du voyage, un épisode qui, dans le récit de l'évangéliste, vient presque au commencement et a dû se passer en Galilée. Ou bien il ne faut tenir aucun compte de l'ordre que saint Luc, I, 3, déclare avoir mis dans son récit et admettre que l'écrivain sacré, qui ailleurs nomme deux fois Béthanie, XIX, 29; XXIV, 50, a ici des raisons pour ne le désigner que par une vague appellation. Ces remarques ont, ce semble, plus de poids que celles qu'on met en avant pour identifier avec Béthanie le bourg dont il est ici question. — 2. Marthe reçut dans sa maison le Sauveur et son cortège, et pendant qu'elle se multipliait pour tout préparer, sa sœur, Marie, se tenait aux pieds du Sauveur et l'écoutait. Sur une observation de Marthe, le Sauveur dit de Marie : « Elle a choisi la bonne part, τὴν ἀγαθὴν μερίδα, *optimam partem*, qui ne lui sera pas ôtée. » Luc., X, 38-42. Cette bonne part, la part par excellence, c'est celle qui consiste à écouter le Sauveur, à recevoir ses lumières, à méditer ses enseignements, à vivre de sa grâce. Voir MARTHE.

2° *La résurrection de Lazare.* — 1. Lazare n'était pas avec ses deux sœurs dans le bourg de Galilée où s'arrêta Notre-Seigneur. Quand celles-ci furent revenues à Béthanie, leur frère tomba dangereusement malade. Saint Jean, XI, 2, dit ici que « Marie était celle qui oignit le Seigneur avec le parfum et lui essuya les pieds avec ses cheveux ». — 2. Les deux sœurs envoyèrent avertir Notre-Seigneur de la maladie de leur frère. Plusieurs jours après, le Sauveur arriva quand le malade était mort depuis quatre jours. Marthe alla au-devant de lui. Marie silencieuse et contemplative, telle qu'elle s'était montrée dans la précédente rencontre, était demeurée à la maison. Informée par sa sœur de la présence de Jésus, elle alla à lui aussitôt et, se jetant à ses genoux, elle lui répéta les mêmes paroles que Marthe : « Seigneur, si vous aviez été ici, mon frère ne serait pas mort. » Les larmes de Marie et celles de tous les Juifs qui se trouvaient là émurent le Sauveur, qui alors ressuscita Lazare. Joa., XI, 1-44.

3° *Le festin de Béthanie.* — 1. Quelque temps après cette résurrection, six jours seulement avant la Pâque, Simon le lépreux, de Béthanie, offrit un festin à Notre-Seigneur. Lazare fut au nombre des convives. Marthe servait, c'est-à-dire présidait au service; car elle se trouvait dans une maison amie et les femmes ne prenaient pas ordinairement part au festin, surtout avec des docteurs juifs. Pendant le repas, une femme que saint Matthieu, XXVI, 7, et saint Marc, XIV, 3, ne nomment pas, mais que saint Jean, XII, 3, appelle Marie, entra avec un vase de parfum précieux, le brisa, en répandit le contenu sur la tête et sur les pieds du Sauveur, et essuya ses pieds avec ses cheveux. C'était, de la part de Marie, le même silence discret, la même générosité et le même amour que dans la première onction. Mais cette fois la pécheresse pardonnée, comblée de nouveaux bienfaits et admise dans l'intimité du divin Maître, s'enhardissait jusqu'à répandre son parfum sur la tête même de celui qu'elle vénérait. Quelques assistants, Judas surtout, murmurèrent de ce qu'ils tenaient pour une profusion inutile. Notre-Seigneur leur dit : « Pourquoi êtes-vous désagréables à cette femme? Ce qu'elle a fait pour moi est bien. En répandant ce parfum sur mon corps, elle a préludé à ma sépulture. Je vous le dis en vérité, partout où sera prêché cet évangile, dans le monde entier, on racontera à sa louange ce qu'elle a fait. » Matth., XXVI, 6-13; Marc., XIV, 3-9; Joa., XII, 1-11. Saint Matthieu et saint Luc racontent ce festin après avoir dit qu'on était à deux jours de la Pâque. Matth., XXVI, 2; Marc., XIV, 1. Mais l'indication précise fournie par saint Jean, XII, 1, autorise à penser que les deux premiers évangélistes ont assigné cette place à leur récit non pour qu'il soit commandé par la date qui précède et qui se rapporte au complot des princes des prêtres, mais pour le rattacher à ce qu'ils disent immédiatement après du marché conclu par Judas. — 2. Après s'être demandé, à la suite de quelques autres, si le récit des quatre évangélistes ne se rapporterait pas au même fait, saint Ambroise, *Evang. sec. Luc.*, VI, 12-30, t. XV, col. 1671-1676, commente le récit de saint Luc en y mêlant les traits particuliers aux autres évangélistes, comme s'il n'y avait eu qu'un seul repas et une seule onction. Depuis lors, un certain nombre d'auteurs ont affirmé l'identité des deux récits. A y regarder de près, on n'y voit de commun que le nom de l'hôte, Simon, le repas et l'onction. Toutes les circonstances diffèrent. On a d'un côté une pécheresse, de l'autre Marie, sœur de Marthe, désignée par son nom; d'un côté, une onction sur les pieds, de l'autre une onction sur les pieds et sur la tête; d'un côté un vase dont on répand le contenu, de l'autre un vase qu'on brise; d'un côté, un murmure intérieur de Simon sur l'accueil fait par Jésus à l'acte d'une pécheresse, de l'autre un murmure formulé à voix haute par Judas et des disciples sur la prodigalité de Marie; d'un côté une parabole adressée à Simon et la rémission des péchés accordée à la pécheresse, de l'autre des observations aux disciples et des éloges à Marie. De plus, le premier Simon est un pharisien, le second un lépreux guéri. Le nom de Simon était si commun chez les Juifs que, sur douze Apôtres, deux le portaient. On ne doit donc guère s'étonner qu'il y ait eu un Simon invitant Notre-Seigneur en Galilée plus d'un an avant sa mort, et un autre lui offrant un repas à Béthanie six jours avant sa mort. Enfin saint Jean, XI, 2, suppose deux onctions de Marie et il est excessif de dire avec Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine,* Paris, 1865, t. I, p. 64, qu'on ne peut nier l'unité des deux onctions sans mériter une censure théologique.

III. MARIE-MADELEINE. — 1° *A la suite du Sauveur.* — Marie-Madeleine apparaît pour la première fois parmi les saintes femmes qui accompagnaient le Sauveur dans ses courses apostoliques et le servaient à l'aide de leurs propres ressources. C'étaient donc des personnes de quelque aisance. La première nommée est « Marie, qui est appelée Madeleine », *Magdalena,* et qui devait très probablement son nom à la ville de Magdala, sur la côte occidentale du lac de Tibériade, voir MAGDALA, col. 539, soit qu'elle y fût née, soit qu'elle y habitât depuis longtemps et y fût bien connue. Saint Luc achève de la qualifier en disant « de qui sept démons étaient sortis ». Elle n'était pas seule dans ce cas; car les quelques femmes qui accompagnaient ainsi le Sauveur « avaient été guéries d'esprits malins et de maladies ». Luc., VIII, 2. C'est évidemment Notre-Seigneur qui les avait guéries, Marc., XVI, 9, et la reconnaissance inspirait leur dévouement. De ce que Marie-Madeleine avait été possédée de sept démons, il ne suit pas nécessairement qu'elle avait été pleine de vices, comme le croit saint Grégoire. *Hom. in Evang.*, XXXIII, 1, t. LXXVI, col. 1239. La possession du démon pouvait à la rigueur s'expliquer par d'autres causes que le péché. Le Talmud représente Marie-Madeleine comme mariée d'abord à un Juif, Pappus ben Juda, qu'elle aurait abandonné pour suivre un officier d'Hérode Antipas, nommé Panther, et résidant à Magdala. Ailleurs, il la traite de *satda,* « adultère, » et dit qu'elle était *magdila,* c'est-à-dire pliant des cheveux de femme. Cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ in Matth.*, XXVII, 56; *in Luc.*, VIII, 2; Buxtorf, *Lexicon chald. talmud.*, p. 389, 1459. On ne peut ajouter grande foi à ces renseigne-

ments. Cf. Sepp, *La vie de N.-S. J.-C.,* trad. Ch. Sainte-Foi, Paris, 1861, t. I, p. 461-463.

2° *Au Calvaire.* — 1. Marie-Madeleine n'était pas au nombre de ces femmes qui se lamentaient en suivant Jésus conduit au Calvaire; ces femmes en effet étaient de Jérusalem et Notre-Seigneur leur parla comme à des mères de famille. Luc., XXIII, 27-29. Mais elle se tenait au pied de la croix, quand le Sauveur parla à sa mère et à saint Jean. Joa., XIX, 25. Comme toutes les autres, elle restait debout, *stabant,* et non dans cette attitude tourmentée et désespérée que les peintres lui ont prêtée si souvent. Il ne convenait pas que son dévouement pour le divin Maître crucifié se départît alors de cette réserve dont la fermeté courageuse de Marie lui donnait l'exemple. — 2. Quand Jésus eut expiré, elle se mit respectueusement à distance, avec les autres femmes, pour contempler le solennel et douloureux spectacle que présentait le Calvaire. Matth., XXVII, 55, 56; Marc., XV, 40, 41; Luc., XXIII, 49. — 3. Elle assista pieusement à la sépulture hâtive du Sauveur, sans que rien n'indique qu'elle y ait pris part. Mais elle regarda attentivement où l'on plaçait le corps du divin Maître, Marc., XV, 47; Luc., XXIII, 55, et quand la pierre eut été roulée à l'entrée du sépulcre, elle s'assit à côté. Matth., XXVII, 61. Avant le commencement du sabbat, c'est-à-dire avant l'apparition des étoiles, le vendredi soir, elle dut s'en retourner à la ville, pendant que les autres femmes préparaient déjà des aromates et des parfums, pour compléter l'ensevelissement du Sauveur. Luc., XXIII, 56.

3° *Au sépulcre du ressuscité.* — 1. Au soir du sabbat, après l'apparition des étoiles qui marquait le commencement d'une nouvelle journée, Marie-Madeleine et les autres femmes achetèrent des aromates, pour aller ensuite achever l'ensevelissement, et avant la fin de la nuit, elles partirent pour le sépulcre où elles arrivèrent quand il faisait à peine jour. Matth., XXVIII, 1; Marc., XVI, 1, 2; Luc., XXIV. 1; Joa., XX, 1. — 2. Quand elles furent auprès du sépulcre, elles virent que la pierre qui en fermait l'entrée avait été roulée de côté. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1477. Elles entrèrent alors et furent consternées en constatant que le corps ne s'y trouvait plus. Luc., XXIV, 3-4. Aussitôt Marie-Madeleine tira la conclusion qui lui paraissait s'imposer, et, revenant à la hâte vers les apôtres Pierre et Jean, elle leur dit, comme parlant en son nom et en celui de ses compagnes : « Ils ont enlevé le Seigneur du sépulcre et nous ne savons pas où ils l'ont placé. » Joa., XX, 2. Elle ne désigne que vaguement les auteurs de l'enlèvement, car elle ne sait si ce sont des amis ou des ennemis. Pierre et Jean partirent aussitôt et constatèrent que le sépulcre était vide. Joa., XX, 3-10. — 3. Marie-Madeleine, qui les avait suivis, resta après leur départ à pleurer debout près du monument. Bien qu' elle le sût vide, elle s'inclina à un moment, par un instinct bien naturel, afin de regarder encore par la porte surbaissée. Elle vit alors deux anges vêtus de blanc, assis sur la banquette funéraire, l'un à la tête et l'autre aux pieds. Ils lui dirent : « Femme, pourquoi pleures-tu? » Elle répondit : « Ils ont enlevé mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis. » Puis, se retournant, elle vit Jésus, debout devant elle; mais, au lieu de le reconnaître, même quand il lui dit : « Femme, pourquoi pleures-tu? Qui cherches-tu? » elle le prit pour le jardinier, dont la présence s'expliquait mieux que toute autre à pareille heure, et elle lui dit : « Seigneur, si tu l'as enlevé, dis-moi où tu l'as mis et je le prendrai. » Elle est si pleine de la pensée du Sauveur enseveli qu'elle ne le désigne même pas nommément. Jésus lui dit alors ces simples mots : « Marie! » — « Maître! » s'écria-t-elle aussitôt en se retournant tout à fait vers lui, et elle se jeta à ses pieds pour les embrasser et le retenir. Mais Jésus reprit : μὴ ἅπτου μου. Joa., XX, 17. La Vulgate traduit : *noli me tangere,* « ne me touche pas. » D'autres traduisent autrement, parce qu'ils ne s'expliquent pas comment le Sauveur défendrait à Marie-Madeleine de le toucher, alors qu'il le permet aux saintes femmes, Matth., XXVIII, 9, et qu'il le commande à saint Thomas. Joa., XX, 27. Le verbe grec, ἅπτω, disent-ils, est comme un fréquentatif de la racine ἁφ, « toucher, » il indique un contact prolongé, intensif, et signifie « ajuster, attacher, se saisir d'une chose », d'où le substantif ἁμμά, « attache. » Cf. Bailly-Egger, *Dict. grec-français*, Paris, 1895, p. 255, 2202. D'après eux, le sens du grec est donc : « Ne t'attache pas à moi, » ne me traite pas comme si tu ne devais plus être séparée de moi, comme si tu étais appelée à me suivre là où je vais. — Le Seigneur ajouta qu'il n'était pas monté vers son Père avec son humanité, que par conséquent il n'apparaissait pas encore pour prendre avec lui ceux qui étaient ses amis. Il commanda enfin à Marie-Madeleine d'aller dire à ses frères : « Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu. » Joa., XX, 11-17. Cette apparition est indiquée par saint Marc, XVI, 9, en ces termes : « Ressuscité le matin du premier jour de la semaine, il apparut d'abord à Marie-Madeleine, de laquelle il avait chassé sept démons. » — 4. Marie-Madeleine s'acquitta de son message et dit aux disciples : « J'ai vu le Seigneur et voici ce qu'il m'a dit. » Joa., XX, 18. Ceux-ci étaient dans la désolation et dans les larmes; mais loin d'ajouter foi aux paroles de Marie-Madeleine et des autres saintes femmes, ils prirent leurs affirmations pour des inventions d'esprits en délire. Marc., XVI, 10, 11; Luc., XXIV, 10, 11. Les deux disciples d'Emmaüs font allusion à ces récits des femmes, mais sans y croire. Luc., XXIV, 22-24. Les Évangélistes ne parlent plus ensuite de Marie-Madeleine. — 5. Il est très vraisemblable qu'elle assista aux principales manifestations de Notre-Seigneur en Galilée et ensuite à son ascension. Elle devait être aussi au nombre des femmes qui se trouvaient dans le cénacle avec la Sainte Vierge et qui reçurent le Saint-Esprit à la Pentecôte. Act., I, 14; II, 3. Mais son nom n'apparaît plus dans les Livres Saints.

IV. IDENTITÉ DES TROIS MARIE. — 1° *Diversité des opinions.* — 1. Les Pères ne sont pas tous du même sentiment sur la question des trois Marie. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 8, t. VIII, col. 430, n'en admet qu'une. Origène, *In Matth.*, XXXV, t. XIII, col. 1721, fait de la pécheresse de saint Luc, des Marie de saint Matthieu et de saint Marc, et de la Marie-Madeleine de saint Jean, trois personnes différentes. Il est suivi par Théophylacte, Euthymius, Sévère ou Servius dans la *Catena Lucæ,* VII, t. I, col. 775, etc. Les *Constitutions apostoliques,* III, 6, t. I, col. 769, et saint Jean Chrysostome, *Hom.*, LXII, 1, t. VIII, col. 342, distinguent nettement entre la pécheresse et la sœur de Lazare. Tertullien, *De pudicit.*, XI, t. II, col. 1001, les identifie. Saint Ambroise, *In Luc., VI,* 14, t. XV, col. 1672, regarde la non-identité comme possible, mais il ajoute que la pécheresse a fort bien pu devenir une femme plus parfaite. Saint Hilaire, *In Ps. CXXII,* 5, t. IX, col. 748, est pour la distinction. Saint Jérôme, *Interpret. Origen. in Cant., Hom.* I et II, t. XXIII, col. 1123, 1130; *In Matth.,* IV, 26, 7, t. XXVI, col. 191, sans doute sous l'influence d'Origène, admet que les deux onctions ont été faites par deux femmes différentes. Saint Augustin tantôt croit à l'identité, *De consens. Evang.*, II, 79, t. XXXIV, col. 1155, et tantôt hésite à l'affirmer. *In Joa., XLIX,* 11, t. XXXV, col. 1748. L'auteur du *Sermo XXXV, ad frat. in eremo,* inséré dans ses œuvres, t. XL, col. 1298, bien que postérieur à ce Père, affirme catégoriquement que Marie la pécheresse est la sœur de Marthe et qu'à la résurrection elle est devenue « l'apôtre des apôtres ». Saint Grégoire le Grand, *In Ezech.*, I, 8, 2; *Hom. in Evang.*, II, 33, 1, t. LXXVI, col. 854, 1239; *Epist.*, XXV, t. LXXVII, col. 877; *Expos. in I Reg.*, IV, 3, 13, t. LXXIX, col. 243, est invariablement pour l'identité des trois Marie. Saint Bernard partage le même avis, *Serm. III Dom. VI post Pent.*, 4; *Serm. III in Assumpt. B. M.*, 2; *Serm. IV in Dedic. Eccles.*, 3, non cependant

sans quelque hésitation. *Serm. XII in Cant., 6,* t. CLXXXIII, col. 342, 422, 527, 831. L'opinion de saint Grégoire fit néanmoins autorité dans l'Église; au moyen âge, on admit en général l'identité des trois Marie. L'hymne de saint Odon de Cluny, en l'honneur de sainte Marie-Madeleine, ne fait qu'une même personne de la pécheresse, de la sœur de Lazare et de la Madeleine de la résurrection. L'hymne de Godescalc ne fait aucune allusion à la sœur de Lazare et de Marthe. Cf. U. Chevallier, *Poésie liturgique traditionnelle,* Tournai, 1894, p. 200-201. La même remarque s'applique à l'hymne *Collaudemus,* du XIVe ou XVe siècle, cf. Daniel, *Thesaurus hymnologicus,* Halle, 1841, p. 311, à la prière de Fr. Pétrarque à sainte Marie-Madeleine, cf. F. Clément, *Carmina e poetis christ. excerpta,* Paris, 1867, p. 551, et aux hymnes actuelles du Bréviaire romain. — 2. Les auteurs modernes ont été également divisés sur la question, J. Bollandus, *Acta Sanctorum,* julii t. V, p. 187, admit l'identité des trois personnages. Lefèvre d'Étaples, *De Maria Magdalena,* Paris, 1516, 1518; *De tribus et unica Magdalena,* Paris, 1519, soutint avec éclat la thèse de la distinction des trois Marie. Il fut combattu par l'évêque de Rochester, John Fisher, *De unica Magdalena libri tres,* Paris, 1519, et par le théologien français Noël Beda, *Scholastica declaratio sententiæ et ritus Ecclesiæ de unica Magdalena,* Paris, 1519. En 1521, la faculté de théologie de la Sorbonne prescrivit d'enseigner la thèse contraire à celle de Lefèvre d'Étaples. Cf. Duplessis d'Argentré, *Collect. judicior. de novis error.,* Paris, 1728, t. III, 1, p. VI. Néanmoins Bossuet, *Sur les trois Magdeleine,* édit. Migne, Paris, 1856, t. V, col. 1647, croit plus conforme à la lettre de l'Évangile de distinguer trois personnages. Plusieurs anciens bréviaires français fêtaient aussi trois Marie distinctes. Aujourd'hui l'office de l'Église, au 22 juillet, fait appel au triple souvenir évangélique de la pécheresse, de la sœur de Lazare et de la fervente amie de Jésus ressuscité. Sans constituer un argument proprement dit, cette identification liturgique indique au moins qu'il n'existe aucune raison démonstrative contre l'unité des trois Marie. Parmi les auteurs plus récents, Sepp, *La vie de N.-S. J.-C.,* trad. C. Sainte-Foi, Paris, 1861, t. I, p. 464; Lecanu, *Histoire de N.-S. J.-C.,* Paris, 1863, p. 225, et Pauvert, *Vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1867, t. I, p. 261, font deux personnes de la pécheresse et de Marie-Madeleine; l'identité des deux est admise par Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence,* 2 in-4°, Paris, 1865, t. I, p. 1-283; Lacordaire, *Sainte Marie-Madeleine,* Paris, 1872, p. 93-100; Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli,* Florence, 1874, t. II, p. 418; Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1880, t. I, p. 381; Bougaud, *Le christianisme et les temps présents,* Paris, 1877, t. II, p. 261; Fillion, *Évang. selon S. Luc,* Paris, 1882, p. 166, 167; Didon, *Jésus-Christ,* Paris, 1891, t. I, p. 352; Ollivier, *Les amitiés de Jésus,* Paris, 1895, p. 214-245; Coleridge, *La vie de notre vie,* t. XVII, trad. Petit, Paris, 1896, p. 430-435; Chevallier, *Récits évangéliques,* Paris, 1891, p. 218-220; Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1901, t. II, p. 324; *Il santo Vangelo di N. S. G. C.,* Rome, 1902, p. 90, 188. Cf. *Acta sanctorum,* 22 juillet.

2° *Exposé des arguments.* — 1. Ceux qui admettent la distinction des trois Marie font valoir les raisons suivantes : Saint Luc, VII, 37, parle d'une femme qui était connue dans la ville comme pécheresse; or, la sœur de Marthe paraît avoir été dans une situation qui ne permet guère de supposer qu'elle ait pu mériter une qualification si déshonorante. — Le même Évangéliste, après avoir ainsi nommé la pécheresse, mentionne immédiatement après, parmi les pieuses femmes qui suivaient Jésus, « Marie, qui est appelée Madeleine, et de qui sept démons étaient sortis. » Luc., VIII, 2. Comme il n'établit aucune relation entre les deux personnages, nommés si près l'un de l'autre avec des qualifications différentes, c'est donc qu'ils sont distincts. — Notre-Seigneur ne semble pas avoir connu la pécheresse avant le repas chez le pharisien, Luc., VII, 37-39, tandis que la sœur de Lazare appartenait à une famille amie dont le Sauveur fréquentait volontiers la demeure à Béthanie. Joa., XI, 32; XII, 3. — Marie-Madeleine était vraisemblablement originaire de Galilée, puisque son nom se tire de la ville de Magdala, tandis que la sœur de Marthe, selon toute probabilité, était de Béthanie, en Judée. — Il est vrai que saint Jean, XI, 2, dit que Marie, sœur de Lazare, est celle qui oignit le Seigneur et lui essuya les pieds avec ses cheveux; mais ce verset est une parenthèse qui sert à mieux faire connaître Marie par une action qui n'était pas encore accomplie, mais qui appartenait à l'histoire du passé au moment où l'Évangéliste écrivait. Des noms différents désignent les trois femmes. Or, dit Bossuet à la fin de sa note sur les *Trois Magdeleine,* « il ne s'agit pas de prouver qu'il est impossible que les trois soient la même; il faut prouver que l'Évangile force à n'en croire qu'une, ou du moins que ce soit son sens le plus naturel. » — 2. Ceux qui n'admettent que deux Marie acceptent l'identification de Marie-Madeleine et de Marie, sœur de Marthe, mais distinguent d'avec elle la pécheresse, comme semble le faire saint Luc, VII, 37; VIII, 2. — 3. Les partisans de l'identité des trois Marie établissent ainsi leur thèse : Saint Jean, XI, 2, en présentant Marie, sœur de Marthe, comme celle qui avait précédemment oint le Sauveur, ne peut que se référer au récit de saint Luc, VII, 36-50, le seul qui ait parlé avant lui d'une onction faite au Sauveur par une femme. Or cette femme était la pécheresse. Marie, sœur de Marthe, que l'Évangile présente comme une contemplative, Luc., X, 38-42, une femme pleine de foi en Notre-Seigneur, Joa., XI, 32, 33, et animée à son égard de la plus affectueuse vénération, Matth., XXVI, 7; Marc., XIV, 3; Joa., XII, 2, n'était donc autre que l'ancienne pécheresse convertie. — Cette première identification entraîne naturellement celle de Marie, sœur de Marthe, avec Marie-Madeleine. Partout où elle apparaît dans l'Évangile, à la suite de Jésus, au Calvaire, à la résurrection, Marie-Madeleine est l'âme « qui aime beaucoup », Luc., VII, 47, qui s'attache à Notre-Seigneur comme à « la meilleure part », Luc., X, 42, qui montre le caractère généreux, décidé, profondément dévoué, propre à l'héroïne du festin de Béthanie. Joa., XII, 3. Il fallait être averti pour ne faire de la pécheresse et de Marie, sœur de Marthe, qu'une même personne; mais, de prime abord, il semble tout naturel d'identifier Marie-Madeleine d'une part avec la pécheresse, d'autre part avec la sœur de Marthe. Sans doute, sa possession par sept démons, Marc., XVI, 9; Luc., VIII, 2, ne la désigne pas nécessairement comme pécheresse scandaleuse; mais elle n'empêche pas non plus cette dernière qualification d'avoir été possible, elle la rend même probable. — Le verset de saint Jean, XI, 2, ne peut se rapporter à l'onction qui se fera à Béthanie même, dans quelques jours. L'Évangéliste parle d'un fait passé, ἡ ἀλείψασα, *quæ unxit,* « qui oignit; » il parle de la même manière quand il s'agit d'actions déjà accomplies par les personnes qu'il nomme, VII, 50; XVIII, 14; XXI, 20, tandis que, de Juda qui doit trahir, il dit : ἔμελλεν παραδιδόναι, *erat traditurus,* VI, 72. Or la seule femme qui antérieurement se soit signalée par l'acte que rappelle saint Jean, c'est la pécheresse dont saint Luc, VII, 36-50, a raconté le trait sans la nommer. Cf. S. Augustin, *De consen. Evangel.,* II, 79, 154, t. XXXIV, col. 1155. Les textes présentent toutefois de graves dificultés, qui rendent l'identification quelque peu difficile à expliquer. Ainsi, comme le font remarquer les partisans de la distinction, saint Luc, VII, 36-50, après avoir raconté l'épisode de la pécheresse, passe aussitôt au récit des courses apostoliques du Sauveur et dit qu'il était accompagné de femmes, entre

lesquelles « Marie, qu'on appelle Madeleine, de qui sept démons étaient sortis ». Luc., VIII, 2. Il n'établit aucune relation entre cette dernière et la pécheresse dont il vient de parler; il présente au contraire Marie-Madeleine comme un personnage tout nouveau. Cette façon de parler peut s'expliquer cependant d'une manière assez plausible. Saint Luc se sera abstenu à dessein de donner le nom de la pécheresse soit pour ne point déshonorer Marie-Madeleine, devenue ensuite si illustre, soit pour ne pas scandaliser quelques-uns de ses lecteurs en montrant la pécheresse convertie si vite admise à la suite de Jésus. Ce scandale a du reste ému un certain nombre d'auteurs, qui se sont refusés à croire que le Sauveur pût admettre parmi les saintes femmes une personne si décriée précédemment. Mais, aux yeux des Juifs, cette admission ne fut pas plus étonnante que celle de Matthieu au nombre des apôtres. Il se peut aussi que saint Luc ait transcrit ses sources telles qu'il les trouvait. Tous conviennent qu'il l'a fait dans ses deux premiers chapitres; pourquoi n'aurait-il pas reproduit l'histoire de la pécheresse sans la nommer, parce qu'on ne la nommait pas de son temps? Saint Jean la fit connaître plus tard, alors qu'il n'y avait plus d'inconvénient à dire son nom. Saint Marc, II, 14, et saint Luc, V, 27, ne pouvant se dispenser ni de raconter la vocation du publicain Matthieu, ni de désigner cet homme par un nom propre, ne l'appellent-ils pas du nom moins connu de Lévi? L'évangéliste aura écrit avec la même réserve au sujet de Marie-Madeleine. Cf. Coleridge, *La vie de notre vie*, t. XVII, trad. Petit, Paris, 1896, p. 430-435. — On constate aussi que saint Jean parle tantôt de Marie, sœur de Marthe, XI, 1-45; XII, 3; tantôt de Marie-Madeleine, XIX, 25; XX, 1-18, sans jamais indiquer qu'il s'agit du même personnage. Mais il faut remarquer que, dans les récits de la passion et de la résurrection, plusieurs Marie sont en scène et que dès lors il devient indispensable de désigner la sœur de Marthe par son surnom de Madeleine. D'ailleurs, quand la clarté du récit n'exige pas ce surnom, saint Jean ne lui donne que le nom de Marie, et c'est avec ce seul nom, son nom habituel par conséquent, que Notre-Seigneur l'interpelle pour se faire reconnaître. Joa., XX, 11, 16. — Ces difficultés tirées des textes ne sont donc pas insurmontables, et, en tenant compte surtout de l'identité des caractères, on est en droit d'affirmer comme probable que les trois Marie n'en font qu'une. « L'opinion qui tient pour une seule et même personne Marie-Madeleine, Marie, sœur de Lazare, et la pécheresse, est la plus probable; elle n'est pas en opposition avec le texte évangélique, a un appui solide dans la tradition ancienne et ne se heurte à aucune difficulté assez sérieuse pour atténuer la valeur de cette tradition. » Corluy, *Comment. in Evang. S. Joa.*, Gand, 1880, p. 263-279. Cf. Wouters, *In histor. et concord. Evang.*, XV, 1, dans le *Sacræ Scripturæ Curs. compl.*, de Migne, Paris, 1840, t. XXIII, col. 917-925; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 399-401.

V. MARIE-MADELEINE APRÈS LA PENTECÔTE. — On ne sait rien de certain sur la vie de Marie-Madeleine après la Pentecôte ni sur le lieu de sa mort. Au VIe siècle, on vénérait son tombeau à Éphèse. Cf. Grégoire de Tours, *De gloria martyr.*, 29, t. LXXI, col. 731. L'higoumène Daniel prétend avoir vu encore à Éphèse, en 1106, le tombeau et la tête de Marie-Madeleine. Cf. Tomaschek, *Comptes rendus de l'Acad. de Vienne*, t. CXXIV, p. 33. Les historiens byzantins racontent que l'empereur Léon VI, en 899, fit transporter à Constantinople le corps de la sainte. Cf. Leo Grammaticus, t. CVIII, col. 1108, etc. Les martyrologes et les écrivains d'Occident, à cette époque, ne disent de Marie-Madeleine que ce qui est consigné dans l'Évangile. Un manuscrit provençal du martyrologe d'Adon, datant des premières années du XIIe siècle, et à l'usage des églises de la région d'Arles et d'Avignon, se contente de mentionner, au 19 janvier, « Marie et Marthe sœurs de Lazare, dont la messe est contenue dans le livre de Gélase, » et, au 22 juillet, Marie-Madeleine, sans autre addition, comme dans tous les martyrologes. Cf. G. Morin, *Un martyrologe d'Arles*, dans la *Revue d'hist. et de littérat. religieuses*, Paris, 1898, p. 23, 24. Au XIe siècle, les moines de Vézelay prétendaient posséder le corps de la sainte; vers la fin du XIIe, on admit que sainte Madeleine était venue finir sa vie aux environs de Marseille, et en 1283, on crut découvrir ses reliques à Saint-Maximin, en Provence. La légende de sainte Marie-Madeleine, accrue des éléments apocryphes qui s'y sont ajoutés avec le temps, se lit dans J. de Voragine, *La légende dorée*, trad. Roze, Paris, 1902, t. II, p. 242-260. Sur le séjour de la sainte en Provence, voir, en faveur de l'authenticité, C. F. Bellet, *Les origines des Églises de France*, Paris, 1898, p. 246-255; J. Bérenger, *Les traditions provençales*, Marseille, 1904, p. 28-150, et contre l'authenticité, L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1894, t. I, p. 340-344. Voir LAZARE, col. 139.

H. LESÈTRE.

4. **MARIE**, sœur de Marthe et de Lazare. Voir MARIE-MADELEINE (DE BÉTHANIE), II, col. 810.

5. **MARIE** (grec : Μαρία), épouse de Cléophas, Joa., XIX, 25, mère de Jacques et de Joseph, Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40, 47; Luc., XXIV, 10, appelée aussi l'« autre Marie », Matth., XXVII, 61; XXVIII, 1, pour la distinguer de Marie, mère de Jésus, et de Marie-Madeleine. Cléophas est probablement le même qu'Alphée. Voir ALPHÉE, t. I, col. 418-419. Les femmes sont ordinairement nommées d'après le nom de leur mari, et non d'après celui de leur père. Cf. Luc., VIII, 3; Matth., I, 6, etc. Marie de Cléophas est donc épouse et non pas fille de Cléophas. Jacques, Joseph, Simon et Jude sont nommés frères de Jésus, Matth., XIII, 55, c'est-à-dire ses cousins. Voir FRÈRE, t. II, col. 2403. Les textes précédents n'indiquent comme fils de Marie que Jacques et Joseph. Les deux autres seraient-ils des fils qu'Alphée aurait eus d'une autre épouse, morte à l'époque de la vie publique de Notre-Seigneur? Pourquoi alors, dans l'énumération de saint Matthieu, XIII, 55, occupent-ils le second rang et non le premier, en leur qualité d'aînés? Ou bien faut-il supposer qu'avant leur mariage commun, Marie aurait eu Jacques et Joseph d'un premier époux, et Alphée, Simon et Jude d'une première épouse, et qu'ensuite on aurait rangé les quatre fils par ordre de naissance? Mais Jacques est aussi fils d'Alphée. Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 15; Act., I, 13. Il doit en être de même de Jude, et les quatre frères sont ensemble fils d'Alphée et de Marie. Lors donc que saint Matthieu, XXVII, 56, et saint Marc, XV, 14, appellent Marie mère de Jacques et de Joseph, ils n'excluent pas plus les autres fils que quand saint Marc, XV, 47, l'appelle simplement mère de Jacques, et saint Luc, XXIV, 10, mère de Joseph. — Le titre de « frères du Seigneur » donné aux quatre fils de Marie, épouse de Cléophas, suppose un degré assez rapproché de parenté entre cette Marie et les parents du Sauveur. Les textes ne permettent pas de déterminer le degré de cette parenté. Quelques-uns ont pensé que Marie Cléophas était une sœur aînée de la Sainte Vierge. Le même nom donné à deux sœurs dans une même famille ne constituerait pas une difficulté absolue contre cette hypothèse, surtout si l'une des deux le portait sous sa forme usuelle, *Maria*, et l'autre sous sa forme archaïque, *Miryâm*. Une note originale de la Peschito dit que Cléophas et Joseph étaient frères, que Marie et Marie, mère du Seigneur, étaient sœurs, et qu'ainsi les deux frères avaient épousé les deux sœurs. Cf. Tischendorf, *Nov. Testam. græc.*, 8e édit., t. I, p. 945. Mais la parenté des « frères du Seigneur » peut provenir d'une origine toute différente. Hégésippe, dans Eusèbe, H. E., III, XI, 4, t. XX, col. 248, affirme que Siméon, frère de Jacques et second évêque de Jérusalem, était cousin, ἀνεψιός, du Seigneur, parce que son père, Cléophas, était

frère de saint Joseph. Saint Épiphane, *Hær.* LXXVIII, 7, t. XLII, col. 708, donne le même renseignement. Marie Cléophas n'aurait donc été que la belle-sœur de Joseph, et par conséquent de Marie, mère de Jésus, bien que quelque autre parenté par consanguinité ait pu également exister entre elles deux. — Marie Cléophas n'est pas nommée parmi les saintes femmes qui accompagnaient le Sauveur dans ses courses apostoliques. Luc., VIII, 1-3. Peut-être son mari vivait-il encore et ne pouvait-elle le quitter. Devenue plus libre, elle apparaît au Calvaire auprès de Marie, mère de Jésus. Joa., XIX, 25. Elle reste là après la mort du Sauveur, Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40; elle assiste à la sépulture, Matth., XXVII, 61; Marc., XV, 47; elle se rend au sépulcre le lendemain du sabbat, Matth., XXVIII, 1; Marc., XVI, 1, et, au retour, partage avec les autres saintes femmes la faveur de voir le Seigneur ressuscité. Matth., XXVIII, 9; Luc., XXIV, 10. C'était donc une croyante et une sainte femme, qui sut se montrer digne de la parenté à laquelle elle avait l'honneur d'appartenir. Il n'est plus parlé d'elle en dehors des récits de la passion et de la résurrection.

H. LESÊTRE.

6. MARIE, MÈRE DE JEAN MARC. — Quand saint Pierre fut délivré de sa prison par l'ange, il s'en alla à la maison de Marie, mère de Jean, surnommé Marc, dont une servante, nommée Rhodé, finit par lui ouvrir la porte. Act., XII, 12. Jean Marc était le cousin de Barnabé, Col., IV, 10, dont par conséquent Marie devait être la sœur ou la belle-sœur. De ce que Barnabé était originaire de Chypre, Act., IV, 36, il ne suit pas nécessairement que Marie l'ai été aussi. Elle était probablement veuve à l'époque où elle apparaît dans les Actes, puisque la maison qu'elle habite n'est désignée que par son nom à elle. Elle devait être avec les Apôtres dans les termes d'une assez grande intimité, pour que saint Pierre vînt ainsi directement chez elle au sortir de sa prison. Néanmoins la maison de Marie ne paraît pas avoir été à ce moment le rendez-vous habituel des disciples, puisque Jacques et les frères ne sont pas là. Act., XII, 17. Saint Pierre et saint Paul eurent grande amitié pour le fils de cette Marie. Voir JEAN MARC, t. III, col. 1166. — Un certain nombre d'auteurs ont pensé que la villa et le jardin de Gethsémani appartenaient à la mère de Jean Marc; ils en concluent que le jeune homme qui fut pris au sortir du jardin et s'enfuit en abandonnant le vêtement qui le couvrait n'était autre que Jean Marc. Marc., XIV, 51, 52. La supposition est plausible, mais non démontrée. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Marc.*, Paris, 1894, p. 393. D'autres, poussant plus loin les conjectures, croient que la maison dans laquelle se célébra la dernière Cène était la maison même de Marie, mère de Jean Marc. Voir CÉNACLE, t. II, col. 400. Cette maison serait ensuite devenue le premier lieu de réunion des chrétiens de Jérusalem. Au VIe siècle, le moine Alexandre, t. XCIII, col. 4092, suppose en conséquence que le jeune homme qui portait la cruche d'eau, Luc., XXII, 10, était Jean Marc. Vers 530, Théodosius dit de l'église de Sion, mère de toutes les églises, que ce fut la maison de saint Marc évangéliste. Cf. Tobler, *Itiner. Terræ Sanctæ*, Genève, 1877, p. 65. Cette maison était connue. Un texte arabe la mentionne au nombre des endroits mémorables de Jérusalem, au moment de la prise de la ville par les Perses en 614. Cf. *Revue biblique*, Paris, 1897, p. 461. Les identifications tentées au sujet de cette maison de Marie sont plus ou moins sujettes à caution. On pourrait y placer, à la rigueur, le lieu de la dernière Cène, que saint Marc, XIV, 15, appelle ἀνώγεον, et saint Luc, XXII, 12, ἀνάγαιον, deux mots qui signifient « étage supérieur ». Mais si rien ne s'y oppose, rien non plus n'y oblige. Cet étage supérieur est-il le même local que le ὑπερῷον, « chambre haute, » Act., I, 13, dans laquelle se réunissent les disciples après l'Ascension? Ces mots ont le même sens et saint Jérôme les traduit tous par *cœnaculum*, comme pour faire une même salle du lieu de la dernière Cène et du lieu de réunion des disciples. Mais pourquoi saint Luc emploie-t-il deux mots distincts pour désigner un même local? Ne semble-t-il pas indiquer par là que l'ἀνάγαιον de la Cène diffère du ὑπερῷον de la Pentecôte? On ne peut affirmer que l'un ou l'autre ait fait partie de la maison de Marie, mère de Jean Marc, et l'on peut nier avec une plus grande probabilité que les deux à la fois n'ont pas appartenu à la même maison. Quant à faire de la maison de Marie le lieu habituel des réunions liturgiques, le texte des Actes, XII, 4, 5, 12, 17, n'y autorise pas, puisque dans les jours mêmes de la Pâque, alors que toute l'Église prie sans relâche pour saint Pierre prisonnier, Jacques et les frères, c'est-à-dire les Apôtres, sont réunis ailleurs, bien que beaucoup se trouvent cette nuit-là dans la maison de Marie. Si Pierre, au sortir de la prison, se demande où il ira, συνιδών, *considerans*, Act., XII, 12, et choisit la maison en question, ce n'est pas qu'elle soit nécessairement un lieu de réunions liturgiques, c'est tout simplement parce qu'elle était voisine de la prison. A partir du VIIe siècle, la tradition confondit peu à peu dans le même emplacement la maison de Marie, mère de Jean Marc, le Cénacle, le lieu de la descente du Saint-Esprit, celui de la dormition de la Sainte Vierge et celui de la première église établie par les Apôtres à Jérusalem. Voir col. 802-803; Lagrange, *La dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean Marc*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 589-600.

H. LESÊTRE.

7. MARIE, chrétienne de Rome, à laquelle saint Paul envoie un salut, et qui paraît avoir tenu un rang distingué parmi les chrétiens de la capitale, car l'Apôtre, sur près de trente personnes qu'il fait saluer nommément, place Marie au quatrième rang et signale toute la peine qu'elle s'est donnée pour le bien de ses frères. Rom., XVI, 6.

H. LESÊTRE.

MARIMUTH (hébreu : *Merêmôṭ*), nom, dans le texte hébreu, de trois Israélites, dont le premier est appelé dans la Vulgate tantôt Mérémoth, tantôt Mérimuth, tantôt Marimuth; le nom du second est écrit Marimuth et celui du troisième Mérimuth.

1. MARIMUTH (Septante : Μεριμώθ, I Esd., VIII, 33; Ῥαμώθ, II Esd., III, 3; Μεραμώθ, II Esd., III, 21), prêtre, fils d'Urie, descendant d'Accus, le chef de la septième classe sacerdotale instituée par David. II Esd., III, 21. Il revint de la captivité à Jérusalem avec Esdras et, le quatrième jour, il pesa l'argent, l'or et les vases de la maison de Dieu. I Esd., VIII, 33. Plus tard, lors de la reconstruction des murs de Jérusalem sous Néhémie, Marimuth travailla à leur réédification avec les autres descendants d'Accus, entre les fils d'Asnaa qui rebâtirent la porte des Poissons et Mosollam, fils de Barachias. II Esd., III, 3-4. Il refit aussi la portion du mur comprise entre la porte de la maison du grand-prêtre Éliasib et l'extrémité de la même maison. II Esd., III, 21. La Vulgate écrit son nom Mérémoth, I Esd., VIII, 33; Marimuth, II Esd., III, 3, et Mérimuth, II Esd., III, 21.

2. MARIMUTH (Septante : Μαριμώθ), fils de Bani, qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya sur l'ordre d'Esdras. I Esd., X, 36.

MARINI Marco, hébraïsant italien, né à Brescia vers 1541, mort dans cette ville en 1594. Il entra chez les chanoines du Saint-Sauveur et, s'étant fait connaître par ses écrits, fut appelé à Rome par Grégoire XIII qui lui offrit, mais en vain, plusieurs évêchés. Parmi ses ouvrages on remarque : *Annotationes literales in Psalmos nova versione illustratos*, 2 in-4°, 1748-1750, publié par Mingarelli avec une Vie de l'auteur. Marini avait fait paraître : *Arca Noe, seu thesaurus linguæ sanctæ novus*, 2 in-f°, 1593; *Grammatica linguæ sacræ*, in-4°, Bâle, 1580.

B. HEURTEBIZE.

MARIUS Léonard, théologien catholique, né à Goes, en Zélande. Docteur en théologie, il enseigna cette science, en 1618, à Cologne, où il dirigea en même temps le collége Batave, qui était alors en cette ville. Il mourut à Amsterdam en 1652. Outre des ouvrages composés pour la défense de la hiérarchie catholique, contre Marc-Antoine de Dominis, nous avons de lui : *Commentarius in Pentateuchum Mosis,* in-f°, Cologne, 1621.

A. Regnier.

MARLORAT Augustin, dit Pasquier, théologien protestant, né en Lorraine en 1506. D'abord moine augustin, il se laissa gagner, à Genéve, par les idées des réformateurs. Nommé alors pasteur d'un petit village de Suisse, il y resta quelque temps, et vint ensuite à Rouen. Là il fut impliqué dans le procés de Jean Bosc, qui fut convaincu d'avoir été l'un des principaux instigateurs de la révolte des protestants en cette ville : condamné à mort en même temps que lui, il fut pendu le 30 octobre 1562. Marlorat a laissé un certain nombre de commentaires des livres bibliques : *Expositio ecclesiastica Geneseos,* in-f°, Morges, 1584; *Expositio in Jobum,* Genéve, 1585; *Catena in Apocalypsin; In* CL *Psalmos Davidis et aliorum SS. prophetarum explicatio ecclesiastica, seu bibliotheca expositionum in psalmos, ex probatis theologis collecta et in unum corpus non minus ingeniose quam laboriose concinnata; quæ instructissimæ et paucis multa comprehendentis bibliothecæ loco esse potest. Item Cantica sacra ex diversis Bibliorum locis cum simili expositione,* in-f°, Genéve, 1585; *Commentarius in Jesaiam,* in-f°, Paris, 1564; *Thesaurus Scripturæ Sanctæ,* in-f°, Lausanne, 1575; *Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica, i. e. ex universis probatis theologis excerpta a quodam V. D. ministro, diu multumque in theologia versato. Sive bibliotheca expositionum Novi Testamenti,* in-f°, 1561, 1564, 1570 et 1585. A. Regnier.

MARMA (hébreu : *Mirmâh;* Septante : Μαρμά), fils de Saharaïm et de Hodés, de la tribu de Benjamin, qui devint chef d'une famille importante. Il était né dans le pays de Moab. I Par., viii, 10.

MARMITE, vase de terre ou de métal dans lequel on fait cuire les aliments. Son nom ordinaire en hébreu est סִיר, *sîr* (Vulgate : *olla*), du verbe *sîr,* « bouillir. » II (IV) Reg., iv, 38. Pour les autres noms, pour la description et l'emploi du mot dans l'Écriture, voir Chaudière, t. ii, col. 628.

MAROTH (hébreu : *Mârôṭ,* « amertumes »), ville nommée par Michée, i, 12, dans un passage, ℣. 10-15, rempli de jeux de mots sur le nom des localités qu'il énumére. « Celle qui habite Maroth, dit-il, est dans l'angoisse pour son salut. » Les Septante ont traduit : κατοικούσῃ ὀδύνας, et la Vulgate : *quæ habitat in amaritudinibus.* Le site de Maroth est inconnu. Cornelius a Lapide, *Comment.,* Paris, t. xiv, 1860, p. 74, et autres, J. Knabenbauer, *In prophetas minores,* t. i, 1886, p. 407, supposent que Maroth peut être identique à Mareth, Jos., xv, 59, mais l'orthographe des deux noms est si différente en hébreu, מָרוֹת, *Mârôṭ,* et מַעֲרָת, *Ma'ărâṭ,* qu'on ne saurait les confondre. Tout ce que l'on peut dire, c'est que Maroth se trouvait dans le pays de Juda et dans le voisinage des Philistins, et peut-être prés de Lachis, qui est nommée à sa suite dans la prophétie de Michée.

MAROTTE Siméon. Voir Muis (de).

MAROUTHA, évêque jacobite de Tagrit et métropolitain d'Orient de 629 à 649, né à Sourzaq, village du Beith Nouhadré, dans l'empire perse, mort à Tagrit le 2 mai 649. D'aprés sa biographie résumée par Bar-Hébræus, Marouttha fut d'abord moine et prêtre au monastére de Nardas, il alla plus tard à Callinice au monastére de Mar Zaki où il passa vingt ans et étudia les saints Livres. Il demeura enfin dans la montagne d'Édesse, puis au monastére de Mar Maṭaï où il établit des règles et des lois, et enfin à la cour du roi de Perse, à Séleucie-Ctésiphon. Les guerres entre Héraclius et Chosroés l'obligérent à se retirer à 'Aqoula ou Koufah, d'où le patriarche jacobite Athanase le nomma évêque de Tagrit et maphrien (métropolitain) de douze diocéses d'Orient. Il construisit dans le désert de Mésopotamie le monastére de Mar Sergis pour les hommes, prés d'une source nommée *'Aingaga,* et plus tard le couvent de Beith Ébré pour les femmes. Lorsque les Arabes subjuguérent la Perse, il leur fit ouvrir la citadelle de Tagrit et ainsi, grâce à sa prudence, personne ne fut molesté. Il fut enseveli dans la citadelle. — Il écrivit quelques livres liturgiques, des hymnes, des priéres rythmées pour le sacrifice de la messe et un commentaire sur les Évangiles qui est cité dans la *catena* du moine Sévére. Deux scolies de Maroutha sur Exode, xvi, 1, et Matth., xxvi, 6-14, sont imprimées dans les *Monumenta syriaca* de Mœsinger, Inspruck, 1878, t. ii, p. 32. — Voir Bar-Hébræus, *Chronicon eccles.,* édit. Abbeloos et Lamy, Louvain, 1872-1877, t. ii, col. 111, 119, 123, ; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 77, 374-375.

F. Nau.

MARRACCI ou **MARACCI** Luigi, orientaliste italien, né à Lucques en 1612, mort à Rome, le 5 février 1700. Il appartenait à la congrégation des clercs réguliers de la Mére de Dieu, et y fut maître des novices, supérieur, procureur général et assistant. Fort versé dans la connaissance des langues orientales, il fut chargé d'enseigner l'arabe à la Sapience et à la Propagande. Il refusa tous les honneurs que voulut lui accorder Innocent XI. Il eut la part principale dans la publication de : *Biblia Sacra arabica Sacræ Congregationis de Propaganda fide jussu edita ad usum ecclesiarum orientalium : additis e regione Bibliis vulgaribus latinis,* 3 in-f°, Rome, 1671. On lui doit plusieurs autres publications, dont le *Prodromus ad refutationem Alcorani,* in-8°, Rome, 1691; in-f°, Padoue, 1698, et l'*Alcorani textus universus,* in-f°, Padoue, 1698, contenant le texte et la traduction du Koran avec réfutation, sont particuliérement célèbres, à cause de la profonde connaissance que l'auteur avait de l'arabe, quoiqu'on puisse lui reprocher quelques fautes de critique. B. Heurtebize.

MARSANA (hébreu : *Marsena';* Septante : Μαλισεάρ[?]), le sixiéme des sept grands de Perse à la cour d'Assuérus (Xerxès Ier). Esth., i, 14. Divers noms perses, conservés par les écrivains de l'antiquité, se rapprochent de Marsana : Mardonius (*Marduniya*), qui commandait les Perses à Marathon; Mardontés, Manisaros. Voir W. Pape, *Handwörterbuch der Eigennamen,* t. ii, p. 860, 854.

MARTE ou **MARTRE,** petit carnassier de la famille

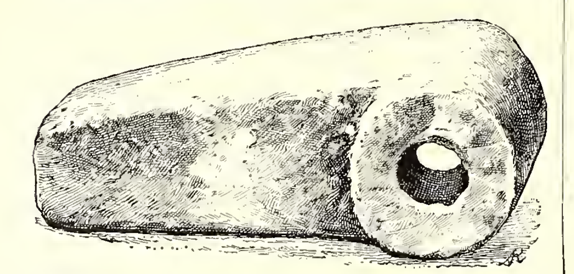


222. — Marte.

des mustilidés (fig. 222) analogue à la belette et au putois. Voir Belette, t. i, col. 1560. Comme cet animal, *mustela*

martes, se rencontre assez communément en Palestine, il est probable qu'il a été rangé aussi sous le nom de *ḥôléd* et proscrit par le Lévitique, XI, 29.

MARTEAU, instrument de percussion, composé d'une



223. — Marteau assyrien en bronze. British Museum. D'après une photographie.

masse plus ou moins pesante fixée à l'extrémité d'un manche (fig. 223, 224). On s'est servi et l'on se sert encore

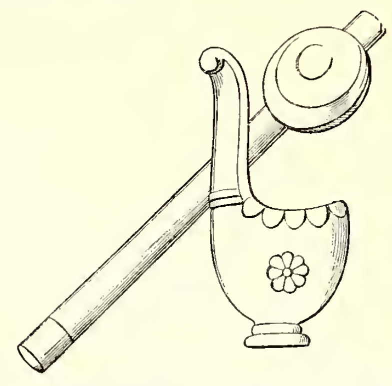


224. — *Martiolus* (petit marteau). D'après Baumeister, *Denkmaler,* p. 548.

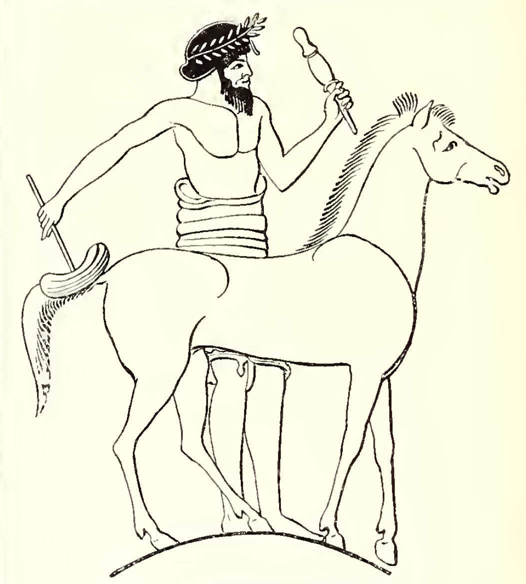
de toutes sortes d'objets durs pour faire l'office de marteaux : de morceaux de bois résistant aux chocs, restés en usage sous forme de maillets ; de pierres taillées plus ou moins grossièrement et constituant soit des percuteurs, à l'aide desquels on façonnait les haches de pierre, cf. N. Joly, *L'homme avant les métaux,* Paris, 1888, p. 217-225, soit des marteaux plus perfectionnés (fig. 223) ; enfin de métaux, cuivre, bronze ou fer. Il y a plusieurs noms donnés au marteau en hébreu : 1° *Maqqebéṭ* et *halmût,* σφῦρα, *malleus,* marteau ou maillet avec lequel Jahel enfonça le clou dans la tête de Sisara. Jud., IV, 21 ; V, 26. Ces deux mots ne sont employés chacun qu'une seule fois, le premier dans un texte historique, le second dans un texte poétique. — 2° *Maqqâbâh,* σφῦρα, *malleus* (fig. 225), le marteau ou le maillet du tailleur de pierres, III Reg., VI, 7, voir t. II, fig. 344, 646, col. 967, 2206 ; le marteau du forgeron, qui aiguise la hache en la martelant, Is., XLIV, 12, comme font nos moissonneurs pour leur faux, ou qui bat le métal, Eccli., XXXVIII, 30, voir t. I, fig. 596, col. 1900 ; t. II, fig. 678, 679, col. 2313 ; le marteau de l'ouvrier qui enfonce les clous ou les chevilles. Jer., X, 4. Voir t. II, fig. 210, col. 600. De ce nom a pu venir celui des Machabées. Voir JUDAS MACHABÉE, t. III, col. 1790. Le *malleus* désignait aussi le gros maillet de bois dont les bouchers se servaient pour abattre les bœufs. Il était employé dans les sacrifices païens (fig. 226, 227). Le prêtre appelé *popa* assommait la victime, avant que le *cultrarius* l'égorgeât. Cf. Ovide, *Met.,* II, 625 ; Suétone, *Cal.,* 32. Les Juifs, au contraire, égorgeaient les victimes sans les abattre au préalable. — 3° *Paṭṭîš,* σφῦρα, *malleus,* marteau servant à briser les rocs, Jer., XXIII, 29, à marteler et à polir les métaux, Is., XLI, 7. — 4° *Kêlafôt,* λαξευτήριον, *ascia,* Ps. LXXIV (LXXIII), 6, les *kalapâti* ou marteaux assyriens avec lesquels les Chaldéens ont brisé les sculptures du Temple. — 5° Le marteau de guerre a deux noms : *mêfîṣ,* ῥόπαλον, « massue, » *jaculum,* Prov., XXV, 18, et *mappêṣ,* διασκορπίζεις, *collidis.* Jer., LI, 20. Babylone a été aux mains de Dieu un *mappêṣ,* pour briser les nations, et un *paṭṭîš,* pour frapper toute la terre. Jer., XLI, 7 ; L, 23. — 6° Outre ces substantifs, l'hébreu emploie le verbe *lâṭaš,* qui veut dire forger au marteau, comme



225. — *Malleus* (maillet). D'après Daremberg, *Dict. des antiquités,* t. III, p. 825.



226. — Marteau du sacrificateur et vase pour recevoir le sang ou la libation. D'après Clarac, *Musée de sculpture,* p. 220.



227. — Marteau du sacrificateur. D'après Gérhard, *Auserlesene vosenbilder,* pl. 229.

Tubalcaïn, σφυροκόπος, *malleator,* Gen., IV, 22; et aiguiser des armes ou des outils en les martelant, χαλκεύειν, *exacuere,* I Reg., XIII, 20, στιλβόειν, *vibrare.* Ps. VII, 14. Aiguiser les yeux contre quelqu'un, Job, XVI, 10, βέλη-πειρατῶν αὐτοῦ ἐπ'ἐμοί, *terribilibus oculis me intuitus est,* c'est le percer du regard, lui témoigner de l'hostilité. Avec la civilisation gréco-romaine s'introduisirent en Palestine différentes espèces de marteaux les maillets de bois, σφύρα, *malleus*, des batteurs d'or, Pline, *H. N.*, XIII, 26; XVI, 84, des maçons et des menuisiers, Plaute, *Merc.,* II, 3, 57, le maillet de fer ou de bois cerclé en fer des forgerons, Pline, *H. N.*, XXXIV, 20, 40; le σφύριον, *malleolus,* diminutif du précédent, Celse, VIII, 3; le *marcus,* gros marteau en fer des forgerons; le *marculus* ou *martulus,* réduction du précédent, Martial, XII, 57, 6; Pline, *H. N.,* VII, 56, 57; le *martiolus,* marteau pour les petits ouvrages. Pétrone, *Satyric.,* 51, etc. Cf. Rich, *Dictionn. des antiq. romaines et grecques,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 387, 394. Tous ces outils devaient d'ailleurs exister équivalemment chez les Hébreux.

H. Lesêtre.

MARTHE (grec : Μάρθα), sœur de Marie de Béthanie et de Lazare. — 1° Ce nom ne se lit nulle part dans l'Ancien Testament. Il vient probablement de l'araméen *mârâ'*, « maître, » et signifie « maîtresse ». Voir Électra, t. II, col. 1652. Plutarque, *Marius,* 17, cite ce nom comme celui d'une prophétesse syrienne qui accompagnait le général Marius. Cf. Schegg, *Evang. nach Luk.,* Munich, 1863, t. II, p. 530.

2° Marthe est nommée pour la première fois à l'occasion de la réception de Notre-Seigneur et de ses disciples dans un bourg de Galilée, au cours de son dernier voyage dans ce pays. Elle se multiplie et se donne un grand mouvement, περιεσπᾶτο, *satagebat,* pour recevoir dignement ses hôtes. Elle agit en maîtresse de maison, habituée à commander et à surveiller, tandis que sa sœur Marie, longtemps absorbée par de tout autres occupations, ne songeait, depuis sa conversion, qu'à écouter les paroles du Sauveur. Aussi Marthe s'étonne-t-elle que sa sœur ne prenne pas une part plus active à la préparation du festin. Elle dit donc à Notre-Seigneur, sans doute avec plus d'enjouement et de simplicité que de mécontentement : « Seigneur, ne prenez-vous pas garde que ma sœur me laisse seule à servir? Dites-lui donc de m'aider. » Marthe s'imagine que Marie fera plus d'honneur au divin Maître en lui préparant son repas qu'en l'écoutant. Notre-Seigneur répond sur un ton à la fois grave et affectueux : « Marthe, Marthe, tu te mets en peine et tu t'agites pour beaucoup de choses. Or, une seule est nécessaire. Marie a pris pour elle la bonne part et elle ne lui sera pas ôtée. » Luc., X, 38-42. Le Sauveur ne blâme que ce qu'il y a d'excessif dans l'activité de Marthe; cet excès empêche de songer au principal, qui est le soin de la vie spirituelle. Marie a choisi la bonne part, la part bonne par excellence; celle que Marthe a prise pour elle n'est que d'une bonté secondaire. Notre-Seigneur ne veut donc pas que Marie soit réduite à abandonner le nécessaire et l'excellent pour ce qui est simplement utile et bon. Cet épisode de Marthe et de Marie se lit à la fête de l'Assomption, parce que la Vierge Marie a réuni en elle la perfection de la vie contemplative et celle de la vie active.

3° Marthe apparaît de nouveau, avec son caractère particulier, dans le récit de la résurrection de Lazare. La première, elle va au-devant du Sauveur, quand il approche de Béthanie, alors que Marie reste à la maison plongée dans son chagrin. Marthe s'adresse à Notre-Seigneur et lui répond avec le plus grand à-propos sur la résurrection future et sur sa foi en la divinité de celui qui lui parle. Elle-même va ensuite avertir sa sœur. Elle intervient encore au moment où Jésus ordonne l'ouverture du sépulcre. Joa., XI, 20-40. Néanmoins, Marie paraît avoir occupé l'attention publique plus que Marthe; car saint Jean, XI, 45, parlant du concours des Juifs à Béthanie, dit qu'ils étaient venus vers Marie. Marthe n'est pas nommée dans le grec ni dans les manuscrits de la Vulgate, bien que le texte actuel la mentionne ici.

4° Au festin qui a lieu à Béthanie, la veille des Rameaux, Marthe préside au service, Joa., XII, 2, tandis que Marie entoure de ses soins pieux la personne même du Sauveur. Les deux sœurs apparaissent dans ce festin à peu près avec le même rôle que celui qu'elles ont rempli dans la maison de Galilée (voir col. 811). Le service de Marthe n'avait donc pas été condamné ni même blâmé; le Sauveur n'en avait signalé que le caractère excessif et exclusif. Après cet épisode, il n'est plus question de Marthe dans l'Évangile. On est étonné de ne pas la voir figurer, comme sa sœur, dans les récits de la passion et de la résurrection. Mais son absence s'explique par ce fait que les princes des prêtres songeaient à faire périr Lazare. Joa., XII, 10, 11. Les deux sœurs ne pouvaient à la fois abandonner leur frère; pendant que Marie représentait la famille amie auprès du Sauveur mourant, Marthe dut rester auprès de Lazare menacé de mort.

5° On n'a pas de documents anciens sur les dernières années de Marthe. Dans la seconde moitié du IVe siècle, à l'époque de la *Peregrinatio Silviæ,* il y avait à Béthanie deux églises, l'une à l'endroit de la rencontre de Jésus et de Marthe, l'autre sur le tombeau de Lazare. Saint Jérôme, *Epist.* CVIII, *Epitaph. Paulæ,* 12, t. XXII, col. 887, signale à Béthanie « le sépulcre de Lazare, la demeure de Marie et de Marthe », mais ne dit rien de la mort ni du tombeau des deux sœurs. Le Petit Martyrologe romain, du IXe siècle, et Usuard se contentent de mentionner, au 17 décembre, à Béthanie, le souvenir de Lazare et de Marthe, probablement à cause du vocable des deux églises dédiées dans ce bourg, l'une à saint Lazare, l'autre à sainte Marthe. En 1187, on découvrit le tombeau de sainte Marthe à Tarascon et l'on bâtit au-dessus une église qui fut consacrée en 1197. On écrivit alors la légende qui faisait venir sainte Marthe de Palestine, avec son frère et sa sœur et beaucoup d'autres personnages célèbres depuis dans la Gaule ecclésiastique. Elle se serait établie à Tarascon, y aurait vaincu le monstre Tharascurus ou Tarasque, aurait ressuscité un jeune homme noyé à Avignon, et, sur une invitation de sa sœur Madeleine, serait morte sept jours après elle, le 29 juillet. D'un des sermons mis sous le nom de saint Ambroise, *Serm.* XLVI, *de Salomon.,* IV, 14, t. XVII, col. 698, on conclut même que Marthe était l'hémorroïsse de l'Évangile, guérie d'un flux de sang par le Sauveur. Clovis Ier, roi des Francs, serait venu à son tombeau, à Tarascon, et y aurait obtenu une guérison. Cf. Jacques de Voragine, *La légende dorée,* trad. Roze, Paris, 1902, t. II, p. 307-313; Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine,* Paris, 1865, t. II, p. 453. Deux chartes de 964 et 967 supposent à Tarascon une « terre de sainte Marthe », dépendant naturellement d'une église dédiée à la sainte. Cf. Bellet, *Les origines des églises de France,* Paris, 1898, p. 250-255; J. Bérenger, *Les traditions provençales,* Marseille, 1904, p. 166-174. Cependant, un manuscrit du martyrologe d'Adon, à l'usage des églises d'Arles et d'Avignon, et datant des premières années du XIIe siècle, enregistre une fête de sainte Marthe, au 17 octobre, et une autre de Lazare et de Marthe, au 17 décembre, sans aucune mention du séjour à Tarascon. Dans un martyrologe d'Avignon, on lit au 29 juillet ces simples mots : « Ce jour, passage de la bienheureuse Marthe, sœur de Lazare, » insérés au XIIIe siècle. A la même époque, on a inséré à la marge inférieure du martyrologe d'Adon, au 27 juillet : « Dans les Gaules, au bourg de Tarascon, sainte Marthe, hôtesse du Christ, etc. » Cf. G. Morin, *Un martyrologe d'Arles,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1898, p. 23, 24; Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule,* Paris, 1894, t. I, p. 325-329.

H. Lesêtre.

MARTIANAY Jean, savant bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né le 30 décembre 1647 à Saint-Sever-Cap, dans le diocèse d'Aire, mort à Paris à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés le 16 juin 1717. Il entra chez les bénédictins de La Daurade à Toulouse où il prononça ses vœux en 1668. Il étudia avec ardeur les langues orientales et l'Écriture Sainte dont il devint professeur dans plusieurs maisons de son ordre. Pendant qu'il enseignait à Bordeaux, il publia sur la chronologie biblique un livre qui attira l'attention de ses supérieurs et le fit appeler à Paris. Son œuvre principale est l'édition des Œuvres de saint Jérôme. Il l'annonça en 1690 dans son *Divi Hieronymi Prodromus*, in-4°, 1690, et la publia à Paris en cinq volumes in-f° de 1693 à 1706, *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri, divina Bibliotheca antehac inedita*, etc. Il la fit suivre d'une *Vie de saint Jérôme tirée particulièrement de ses écrits*, in-4°, Paris, 1706. On lui doit aussi : *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate, contre le livre intitulé : L'antiquité des temps rétablie du P. Pezron, de l'ordre de Cîteaux*, in-12, Paris, 1689; *Continuation de la défense du texte hébreu et de la Vulgate*, in-12, Paris, 1693; *Relation de la dispute de l'auteur du livre de l'Antiquité des temps rétablie contre le défenseur de la Vulgate*, in-12, Paris, 1707 (Martianay défend les chiffres du texte hébreu et la chronologie de la Vulgate contre le P. Pezron qui défendait la chronologie des Septante); *Vulgata antiqua latina et itala versio Evangelii secundum Matthæum, e vetustissimis eruta monumentis*, in-12, Paris, 1695; *Remarques sur la version italique de l'Évangile de saint Matthieu qu'on a découverte dans de fort anciens manuscrits*, in-12, Paris, 1695; *Traité de la connaissance et de la vérité de l'Écriture Sainte*, 4 in-12, Paris, 1694-1695; 1717; *Continuation du premier Traité de l'Écriture, où l'on répond aux difficultés que l'on a faites contre ce même Traité*, in-12, Paris, 1699; 1719; *Suite des Entretiens ou Traités sur la vérité et la connaissance de la Sainte Écriture*, in-12, Paris, 1703; *Traité méthodique ou manière d'expliquer l'Écriture par le secours des trois syntaxes : la propre, la figurée et l'harmonique*, in-12, Paris, 1704 (c'est une herméneutique dans laquelle l'auteur insiste sur la règle d'interpréter les Livres Saints d'après les Pères et les conciles, et non d'après les principes des Juifs et des protestants); *Défense de la Bible de saint Jérôme contre la critique de M. [Richard] Simon*, in-12, Paris, 1699; *Eruditionis Hieronymianæ Defensio adversus Johannem Clericum*, in-8°, Paris, 1700; *Harmonie analytique de plusieurs sens cachés et rapports inconnus de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec une explication littérale de quelques Psaumes et le plan d'une nouvelle édition de la Bible latine* (plan d'une sorte de Polyglotte qui ne fut pas mis à exécution), in-12, Paris, 1708; *Essais de traduction ou Remarques sur les traductions françaises du Nouveau Testament*, in-12, Paris, 1709 (2 éditions différentes la même année); *Le Nouveau Testament de N.-S. J.-C., traduit en français sur la Vulgate avec des explications littérales*, 3 in-12, Paris, 1712; *Prodromus biblicus sive conspectus facilis ac simplex expositionis novæ Sacrorum Bibliorum, ex ipsis divinarum Scripturarum sententiis parallelis penitus contexta*, in-4°, Paris, 1714; *Explication historique du Psaume Exurgat Deus*, in-12, Paris, 1715; *Méthode sacrée pour apprendre à expliquer l'Ecriture Sainte par l'Écriture même*, in-8°, Paris, 1716; *Les trois Psautiers de saint Jérôme traduits en français*, 1704; *Psautier en trois colonnes selon la Vulgate*, in-12, Bruxelles, 1716. — Voir dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris et Bruxelles, 1770, p. 382-397; *Journal des savants*, 9 août 1717, p. 506-509; J. B. Vanel, *Nécrologe des religieux de la congrégation de Saint-Maur décédés à Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 112-115. F. VIGOUROUX.

1. **MARTIN** (Jacques de), bénédictin, né à Fanjeaux, dans l'Aude, le 11 mai 1684, mort à Paris, le 5 septembre 1751. Ses études terminées à Toulouse, il entra en 1709 dans la congrégation de Saint-Maur. Après avoir enseigné les humanités, il vint en 1727 à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, où il mourut. Très érudit, mais d'une imagination hardie, il a laissé plusieurs ouvrages, parmi lesquels nous n'avons à mentionner que le suivant : *Explications de plusieurs textes difficiles de l'Écriture Sainte qui jusqu'à ce jour n'ont été ni bien entendus, ni bien expliqués par les commentateurs, avec des règles certaines pour l'intelligence du sens littéral de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 2 in-4°, Paris, 1730. L'auteur y donne de bonnes explications d'un certain nombre de passages obscurs, mais quelques gravures trop libres et des traits satiriques et mordants firent arrêter la vente de ce livre. Parmi d'autres bizarreries, l'auteur y affirme que l'étude des poètes profanes, et de Plaute en particulier, est un moyen très utile pour arriver à une bonne intelligence de l'Écriture Sainte. — Voir dom J. F. de Brézillac, *Éloge de dom Martin*, en tête du 2ᵉ volume de son *Histoire des Gaules*; Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ Ord. S. Benedicti*, t. IV, p. 60, 64, 105; [D. François,] *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. II, p. 304; Ch. de Lama, *Biblioth. de la congrégation de Saint-Maur* (1882), p. 170. B. HEURTEBIZE.

2. **MARTIN** Paulin, orientaliste et critique biblique français, né à Lacam (Lot) le 20 juillet 1840, mort à Amélie-les-Bains (Pyrénées-Orientales) le 14 janvier 1890. Après avoir fait ses humanités au petit séminaire de Montfaucon (Lot), il étudia la théologie à Saint-Sulpice, où il fut élève de M. Le Hir. Étant trop jeune pour recevoir la prêtrise au terme de cette première série d'études théologiques, il alla les continuer au séminaire français, à Rome, y suivit les cours du collège romain, et fut ordonné prêtre en 1863. Au mois de février 1866, nommé chapelain de Saint-Louis-des-Français, il continua à travailler et prit les degrés de docteur en théologie et de licencié en droit canonique. Les langues orientales : hébreu, arménien, arabe, syriaque, furent l'objet principal de ses études. « Bientôt il obtint le renom mérité de syriacisant distingué, et c'est dans cet ordre d'études qu'il publia les œuvres les plus achevées et les plus durables. » E. Mangenot, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, décembre 1891, p. 541. De retour en France, l'abbé Martin fut d'abord vicaire pendant quatre ans à Saint-Nicolas-des-Champs à Paris (1868-1872); il devint après chapelain de Sainte-Geneviève par voie de concours, puis aumônier pendant quelques mois de l'école Monge (1876), premier vicaire de Saint-Marcel-de-la-Maison-Blanche (1877), et enfin (octobre 1878) professeur d'Écriture Sainte et de langues orientales à l'Institut catholique de Paris. Il occupa cette chaire jusqu'à sa mort. En 1890, des infirmités précoces l'avaient contraint d'aller chercher à Amélie-les-Bains le rétablissement d'une santé ruinée par l'excès de travail. Il y mourut dans sa cinquantième année.

On a de lui : *Œuvres grammaticales d'Aboul'Faradj, dit Bar-Hébræus*, 2 in-8°, Paris, 1872; *Grammatica, chrestomathia et glossarium linguæ syriacæ*, in-8°, Paris, 1873; *Histoire de la ponctuation ou de la massore chez les Syriens*, in-8°, Paris, 1875; *Quatre manuscrits importants du Nouveau Testament, auxquels on peut en ajouter un cinquième*, in-8°, Paris, 1886; *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament : De l'origine du Pentateuque. Leçons professées à l'école de théologie de Paris en 1886-1889*, 3 in-4°, Paris, 1887-1889; *L'Hexaméron de Jacques d'Édesse*, in-8°, Paris, 1888; *Saint Étienne Harding et les recenseurs de la Vulgate latine, Alain et Théodulfe*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1887; *La Vulgate*

au XIII*e siècle d'après Roger Bacon*, dans le *Muséon*, 1888; *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie théorique, Leçons professées à l'école supérieure de théologie de Paris en 1882-1883*, lithographié, in-4°, Paris (s. d.); *Description technique des manuscrits grecs, relatifs au Nouveau Testament, conservés dans les bibliothèques de Paris*, in-4°, Paris, lithographié (ce dernier ouvrage est un supplément du précédent); *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie pratique*, tome Ier : *Les plus anciens manuscrits du Nouveau Testament et Origène*, leçons de 1883-1884, in-4°, Paris, 1884, lithographié; t. II : *La finale de saint Marc*, leçons de 1883-1884, lithographié, in-4°, Paris, 1884; t. III : *Les versets de saint Luc, XXII, 43-44, sur la sueur de sang*, leçons de 1884-1885, lithographié, in-4°, Paris, 1885; t. IV : *Les versets 3 et 4 du ch. V de S. Jean et la section de la femme adultère*, leçons de 1885-1886, lithographié, in-4°, Paris, 1886; t. V : *Le verset des trois témoins;* leçons de 1885-1886, lithographié, in-4°, Paris, 1886. Ces leçons lithographiées, écrites au courant de la plume, sans aucune retouche, sont diffuses, mais pleines d'érudition. L'abbé Martin publia aussi de 1887 à 1889, dans diverses revues, des articles sur I Joa., V, 7 : *Le verset des trois témoins célestes et la critique biblique contemporaine* (*Revue des sciences ecclésiastiques*, 1887); *Les trois témoins célestes* (*La Controverse et Le Contemporain*, 15 juillet 1888), réponse à M. Vacant; *Le verset des trois témoins célestes est-il authentique; Un dernier mot* (*Revue des sciences ecclésiastiques*, février, mars et mai 1889), réponses à MM. Maunoury et Rambouillet, etc. Voir E. Mangenot, *M. l'abbé Paulin Martin*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, décembre 1891, p. 541-551.

O. REY.

MARTINET. Voir HIRONDELLE.

MARTINI Antonio, traducteur de la Bible en italien, né à Prato en Toscane le 20 avril 1720, mort à Florence, dont il fut archevêque, le 31 décembre 1809. Sur sa célèbre version des Saintes Écritures en langue italienne, voir t. III, col. 1032.

MARTYR, mot grec, μάρτυς, pluriel, μάρτυρες, qui signifie « témoin », celui qui atteste ce qu'il a vu ou entendu. Il est fréquemment employé, dans la traduction des Septante et dans le Nouveau Testament grec, avec sa signification générale et avec sa double acception particulière, judiciaire et historique. — 1. Le témoin affirme en jugement l'exactitude des choses qu'il dépose. Exod., XXIII, 1; Deut., XVII, 6; etc., Matth., XVIII, 16; XXVI, 65; Marc., XIV, 63; Act., VI, 13; VII, 58; II Cor., XIII, 1; I Tim., V, 19; Heb., X, 28. — 2. Au sens historique, le μάρτυς affirme la vérité des choses qu'il rapporte, parce qu'il les a vues. Act., X, 41; I Tim., VI, 12. — 3. Ceux qui attestent par l'effusion de leur sang la véracité de leur témoignage en faveur de Jésus-Christ, comme saint Étienne, Act., XXII, 20, Antipas, Apoc., II, 13, sont appelés « ses martyrs », d'une manière générale, μάρτυρες Ἰησοῦ. Apoc., XVII, 6. C'est de là qu'est venue la signification particulière attribuée au mot *martyr* en latin, en français, et dans plusieurs langues modernes, « celui qui scelle son témoignage de son sang. » Notre Vulgate n'a employé qu'une seule fois le mot « martyr » et c'est avec cette acception particulière que l'on retrouve ensuite dans les plus anciens écrivains ecclésiatiques : *Vidi mulierem ebriam... de sanguine martyrum Jesu*. Apoc., XVII, 6.

MARTYRE DE SAINT BARTHÉLEMY, livre apocryphe. Voir ACTES APOCRYPHES, VIII, t. I, col. 164.

MARZILLA Pierre Vincent, religieux bénédictin d'une noble famille de Saragosse, mort vers 1620. Il enseigna la théologie à Compostelle, et parmi ses écrits on remarque : *Paraphrasis intexta editioni Vulgatæ in Pentateuchum*, in-f°, Salamanque, 1600. — Voir Ziegelbauer, *Historia rei literariæ O. S. B.*, t. IV, p. 25, 225; N. Antonio, *Biblioth. Hispana nova*, t. II, p. 248.

B. HEURTEBIZE.

MASAL (hébreu : *Miš'âl*, « demande, prière [?], » Gesenius, *Thesaurus, Indices*, p. 113; Septante : Μαασά), ville lévitique de la tribu d'Aser. Les Massorètes l'ont ponctué de deux manières différentes : מִשְׁאָל, *Miš'âl*, dans Jos., XIX, 26, et XXI, 30, et מָשָׁל, I Par., VI, 59 (Vulgate, 74). Les Septante l'ont rendu par Μαασά dans Jos., XIX, 26; Μαασάλ, dans I Par., VI, 74; ils l'ont défiguré dans Jos., XXI, 30, sous la forme Βασελλάν (*Alexandrinus :* Μαασάλ). La Vulgate écrit son nom *Masal*, Jos., XXI, 30; I Par., VI, 74, et *Messal*, Jos., XIX, 26. — 1° L'Écriture ne nomme cette localité que trois fois: une première fois dans l'énumération des villes qui échurent à la tribu d'Aser, Jos., XIX, 26, et les deux autres fois dans l'énumération des villes qui furent données aux Lévites. Jos., XXI, 30; I Par., VI, 74. Masal fut attribuée aux Lévites de la famille de Gerson. — 2° Eusèbe écrit son nom Μασάν et dit qu'elle était située près du mont Carmel, sur la mer Méditerranée. *Onomast.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 278, 279. Ces données sont généralement admises comme exactes, mais l'identification précise de la localité est incertaine. D'après Van de Velde, *Memoir to accompany the Map*, p. 335, Masal aurait occupé le site du village ruiné appelé de nos jours *Khirbet Miseliéh* ou *Misalli*, non loin de la mer, à cinq ou six kilomètres au nord-est d'Athlit. Voir la carte d'ASER, t. I, vis-à-vis la col. 1085. On y voit « plusieurs enclos, que séparent des murs de cloture en pierres sèches provenant de maisons renversées ». V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 283. Les explorateurs anglais du *Palestine Exploration Fund* placent à tort Masal dans l'*ouadi Maisléh*, au nord de Saint-Jean d'Acre. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old and New Testament*, in-4°, Londres, 1889, p. 129. — Masal se trouvait sur la route d'Égypte en Syrie qui longeait le Méditerranée. Nous ne savons rien de son histoire. Il est cependant possible qu'elle soit nommée dans la liste des villes soumises à Thothmès III, sous la forme *Miša'ara*, qu'on peut lire *Miša'ala*. W. M. Müller, *Asien und Europa, nach altägyptischer Denkmäler*, 1893, p. 181.

MASALOTH (Septante : Μαισαλώθ), localité où campa l'armée syrienne conduite par Bacchide et Alcime contre Judas Machabée. I Mach., IX, 2. Il n'en est fait mention nulle part ailleurs et sa situation est indiquée dans ce passage par les mots « qui est en Arbelles ». On peut, avec Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 1856, t. II, p. 398-399, voir dans ce nom les degrés ou terrasses, מְסִלּוֹת, *mesillôṭ*, qui conduisaient aux cavernes d'Arbèle en Galilée, non loin du lac de Tibériade. Voir ARBÈLE, t. I, col. 885. Tuch, *Commentatio de* Μαισαλὼθ ἐν Ἀρβήλοις, 1853, suppose qu'il faut lire Μασσαδώθ, hébreu : *Meṣadôṭ*, « forts, forteresses, » au lieu de Μαισαλώθ, et que ce mot désigne les cavernes mêmes d'Arbèle dont parle Josèphe, *Bell. jud.*, I, XVI, 2, 4. Cf. *Ant. jud.*, XII, XI, 1, où l'historien juif raconte que Bacchide attaqua et prit les Juifs qui s'étaient réfugiés dans les cavernes d'Arbèle, ἐν σπηλαίοις. Plusieurs commentateurs, C. L. W. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer*, 1853, p. 132, pensent que Josèphe a passé sous silence le mot Μαισαλώθ du texte; il est plus probable qu'il l'a traduit par « dans les cavernes ». Quelques critiques ont supposé sans raison que Masaloth était une altération de Casaloth. Voir CASALOTH, t. II, col. 326.

MASCARELL Vincent, jésuite espagnol, né à Valence le 8 avril 1660, mort à Valladolid le 13 avril 1730.

Entré dans la Compagnie de Jésus le 4 avril 1682, il enseigna la théologie, fut recteur d'Avila et de Léon et enfin professeur d'Écriture sainte à Salamanque pendant quatorze ans. Il nous a laissé un travail fort important sous le titre de *Sacræ dissertationes præsertim chronologicæ in divinam Scripturam*, Valladolid, 1721-1724. Le tome Ier est consacré aux temps écoulés depuis la création jusqu'à la fondation du temple de Salomon; le IIe aux années des rois de Juda et d'Israël; le IIIe à celles d'Esdras, de Judith et d'Esther; le IVe expose et explique les généalogies de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge, d'après saint Matthieu et saint Luc, ainsi que plusieurs passages difficiles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Évidemment les dissertations chronologiques se sentent de l'époque où elles ont paru et la science moderne pourrait y relever quelques erreurs.

P. Bliard.

MASCH Andreas Gottlieb, érudit protestant allemand, né à Beseritz en Mecklembourg le 5 décembre 1724, mort à Neu-Strelitz le 26 octobre 1807. Il fut célèbre en Allemagne comme prédicateur. On lui doit la continuation de la *Bibliotheca sacra* de Jacques Lelong (col. 163). Publiée à Paris en 2 in-8°, Paris, 1702 et 1709, et à Anvers avec des additions, par Ch. Boerner, 2 in-8°, 1709, Masch la compléta de 1778 à 1790 et la publia à Halle, 4 in-4° sous ce titre : *Bibliotheca sacra post Cl. Cl. VV. Jacobi Lelong et C. F. Boerneri iteratas curas ordine disposita, emendata, suppleta, continuata ab* A. G. Masch. Elle fait connaître les éditions des textes originaux (part. I, t. I), latines (part. II, t. III et IV) et des versions de la Bible, orientales et grecques (part. II, 1, t. II), latines (part. II, 2, t. III et IV), et versions des versions (c. IV, t. IV), publiées avant cette époque. — Voir Döring, *Gelehrte Theologen Deutschlands der XVIIIen und XIXten Jahrhunderten*, t. II, p. 422; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XX, 1884, p. 550.

MASÉPHA, ville de Juda. Voir Maspha 3, col. 835-838.

MASÉRÉENS (hébreu : *ham-mišrâ'î;* Septante : Ἡμασαραΐμ; ils ont conservé l'article au commencement du nom; Vulgate : *Maserei*), descendants de Caleb, de la tribu de Juda, formant la quatrième des quatre familles qui émigrèrent de Cariathiarim à une époque inconnue. I Par., II, 53. Elle paraît être allée s'établir dans une localité appelée *Mišrâ'*, d'où son nom. Cette localité n'est d'ailleurs mentionnée expressément nulle part; tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'elle devait se trouver probablement dans le voisinage de Cariathiarim.

MASÉRÉPHOTH (hébreu : *Miśrefôṭ maïm;* Septante : Μασρεφὼθ Μαΐν; Vulgate : *aquæ Maserephoth*), localité de Phénicie, nommée deux fois dans l'Écriture. Jos., XI, 8; XIII, 6. L'étymologie de ce nom de lieu est diversement expliquée. D'après Kimchi, *miśrefôṭ maïm* signifie des « eaux chaudes », des eaux thermales, de la racine *śâraf*, « brûler. » Voir Unger, *De thermis Sidonis*, Leipzig, 1803. D'autres pensent qu'il s'agit de verreries, qui avaient été établies près de ces eaux (cette localité était située dans la région où l'on dit que le verre fut inventé), ou de fonderies de métaux. Cornelius a Lapide, *Comment.*, Paris, 1859, t. III, p. 67; Masius, *In Jos.*, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ Sacræ*, t. VIII, 1838, col. 90; Gesenius, *Thesaurus*, p. 1341; Keil, *Josua*, 1863, p. 88. Le Targum a rendu *miśrefoṭ maïm* par « fossés d'eaux » et divers commentateurs juifs y ont vu des salines, en supposant que ces fossés étaient préparés pour y faire évaporer l'eau de mer et y recueillir le sel. Cette explication est sans vraisemblance. — Josué, XI, 8, raconte que les Israélites, après avoir battu les Chananéens du nord de la Palestine près du lac Mérom, les poursuivirent jusqu'à *Miśrefôṭ Maïm*. Ce nom reparaît, XIII, 8, associé, comme la première fois, à celui de Sidon, parce que ce lieu appartenait aux Sidoniens. Le site est incertain. Quelques commentateurs croient que *Miśrefôṭ* est Sarepta, dont le nom dérive de la même racine hébraïque, mais cette similitude accidentelle n'est pas une preuve et cette ville est située trop au nord. — D'après Thomson, *The Land and the Book, Central Palestine*, Londres, 1883, p. 266, les eaux de Maséréphoth sont les sources appelées aujourd'hui *'Aïn Mescherfi*, à *Khirbet el-Muscheiriféh*, sur la côte de la Méditerranée, au sud de *Ras-en-Naqourah*, l'Échelle des Tyriens, au pied du Djébel *Muschakka*, à l'extrémité septentrionale de la plaine de Saint-Jean-d'Acre.

MASIA (hébreu : *Ma'ăśêyâh*, « œuvre de Jéhovah ; » Septante : Μαασίου), Benjamite, fils d'Éthéel et père de Colaïa. Un de ses descendants appelé Sellum habitait à Jérusalem du temps d'Esdras et de Néhémie. II Esd., XI, 7.

MASIUS, nom latinisé du commentateur belge André Maes. Voir Maes, col. 537.

MAŚKIL (Septante : σύνεσις; Vulgate : *intellectus, intelligentia*). Ce mot se trouve au titre de treize Psaumes : Ps. XXII, XLII, XLIV, XLV, LII, LIII, LIV, LV, LXXIV, LXXVIII, LXXXVIII, LXXXIX, CXLII. Le verbe שׂכל, *śâkal*, signifie « connaître, comprendre », et *haśkîl*, « enseigner, » d'où *maśkîl*, [poème] « didactique ». Voir Ps. XXII, 8; XLVII, 8, et l'expression analogue לְלַמֵּד, Ps. LX, 1. Mais le rapprochement de la racine arabe شعر, qui est de la même famille que l'hébreu שׂכל et possède les même significations, donne une explication un peu différente : « poème, poésie, vers; » شِعْر, « connaissance, sensation, doctrine, vers, poésie; » شَاعِر, « poète; » شَاعِر, « beau poème. »

J. Parisot.

MASMA (hébreu : *Mišmâ'*, « audition; » Septante : Μασμά), nom d'un Ismaélite et d'un Siméonite.

1. MASMA, le cinquième des douze fils d'Ismaël. Gen., XXV, 14; I Par., I, 30. Le pays habité par la tribu arabe qui porta ce nom n'est pas déterminé avec certitude. Certains commentateurs l'ont identifié avec les Μαισαιμανεῖς de Ptolémée, VI, 7, 21 (voir Keil, *The Pentateuch*, Édimbourg, 1866, t. I, p. 265), au nord-est de Médine; d'autres ont proposé des rapprochements avec *El-Mismiyéh*, dans le *Ledjah*, au sud de Damas, ou avec *Djébel Misma'*, au sud-est de *Kâf*, à l'est de l'ouadi *Sirḥan*, ou avec un autre *Djébel Misma'*, situé plus au sud, vers *Teimâ*, où l'on a trouvé des inscriptions. J. A. Selbie, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. III, 1900, p. 397; Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II, 1890, p. 440.

2. MASMA, fils de Mapsam et père d'Hamuel, de Zachur et de Séméi, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 25-26. Dans la généalogie d'Ismaël, Gen., XXV, 13-14; I Par., I, 29-30, le quatrième et le cinquième de ses fils s'appellent en hébreu *Mibsam* (Mapsam) et *Mišma*, (Masma) comme ici le père et le fils.

MASMANA (hébreu : *Mišmannâh*, « graisse; » Septante : Μασμανά), le quatrième des vaillants Gadites qui allèrent rejoindre David dans le désert de Juda, pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 10.

MASOBIA (hébreu : *ham-Meṣôbâyâh*, « le Mésobaïte; » Septante : ὁ Μεσαωβιά; *Sinaiticus* : Μειναβειά), patrie de Jasiel, un des braves de David. I Par., XI, 47. Voir Jasiel 2, t. III, col. 1139. Masobia est complètement

inconnue. Quelques-uns ont pensé que ce nom pouvait être une modification ou altération de Soba, petit royaume araméen du temps de David. Voir SOBA.

MASPHA (hébreu : *Mispêh,* à la pause *Mispâh,* avec mouvement *Mispâtâh,* « lieu d'observation, » de *safâh,* « observer, guetter; » Septante : Μασφά, Μασσηφά, Μάσσηφάθ ; Vulgate : *Maspha* et *Masphath* ordinairement; une fois *Masphe,* une fois *Mesphe* et une fois *Masepha*), nom d'un monument ou monceau de pierres, de plusieurs hauteurs, territoires ou villes. En hébreu, le nom est quelquefois sans l'article, le plus souvent avec lui, *ham-Mispêh;* il est parfois aussi traduit par σκοπιά et σκοπή dans la version grecque, par *specula* dans la version latine et dans les autres versions par des noms analogues ayant la signification du nom hébreu.

1. MASPHA est un des noms donnés par Jacob au monceau de pierres ou monument, encore appelé Galaad, et élevé par lui avant de se séparer de Laban son beau-père en souvenir de leur alliance et de leurs engagements. Gen., XXXI, 49.

1° *Origine et signification du nom de Maspha.* — L'origine de ce monument et les motifs de son appellation sont ainsi expliqués par l'historien sacré : Laban propose à Jacob une alliance : « Viens [lui dit-il] et faisons une alliance pour qu'elle soit un témoignage entre moi et toi. C'est pourquoi Jacob, continue le récit, prit une pierre et l'érigea en monument (*massêbâh,* grec : στήλη, latin : *in titulum*). Et Jacob dit à ses frères : Apportez des pierres. Et ceux-ci en ayant rassemblé firent un grand tas et mangèrent dessus. Laban l'appela le monceau du témoignage (*yegar-sâhădûtâ'*) et Jacob le nomma *Gal'êd.* Et Laban dit : Ce monceau (*gal*) est témoin (*'êd*) entre moi et toi aujourd'hui. Pour cela il fut appelé *Gal'êd* (ou Galaad) et *ham-Mispâh* (הַמִּצְפָּה, « le lieu d'observation »), parce que Laban avait dit : « Que le Seigneur observe (יִצֶף, *yesêf*) entre moi et toi, quand nous nous serons éloignés l'un de l'autre... » Et Laban dit encore à Jacob : « Voici ce monceau (*gal*) voici ce monument (*ham-massêbah*) que j'ai dressé entre moi et toi, témoin sera ce monceau, témoin sera ce monument que je ne le franchirai pas pour aller vers toi et que toi tu ne franchiras pas ce tas ou ce monument, pour venir vers moi dans des intentions mauvaises. » Gen., XXXI, 43-52. — Les Septante ont traduit l'expression *ham-Mispâh* par ἡ ὅρασις, « la vision ; » la Vulgate l'a complètement négligée; les Targums d'Onkelos et de Sifré le rendent par *Sekûtâ',* « vue. » L'historien Josèphe transcrit le nom de Maspha par Μασφάτη, « ce qui veut dire en langue hébraïque κατοπτευόμενον (*conspicuum*), » ajoute-t-il. *Ant. jud.,* VI, II, 1. Selon Gesenius, *Thesaurus,* p. 1179, il faudrait lire au commencement du verset 49 : « et il appela le cippe Mispâh, הַמִּצְפָּה מַצֵּבָה, » comme a traduit justement Saadia, et la pierre fut appelée « l'observatoire ». — Le nom de Maspha employé d'abord simultanément avec celui de Galaad paraît être demeuré dans la suite plus particulièrement attaché au cippe lui-même et à la région immédiate où il se trouvait, tandis que le nom de Galaad devint celui de tout le pays et même de toute la contrée transjordanique. Voir GALAAD 6, t. III, col. 47-48.

2° *Nature, position et histoire du monument.* — Le monument élevé par Jacob paraît avoir consisté en une pierre plus considérable autour de laquelle un grand nombre d'autres moins volumineuses furent accumulées, sans doute en forme de cercle ou d'enceinte. Il devait être identique de forme et de disposition à ces monuments de forme grossière élevés par les peuples primitifs et connus sous le nom de *dolmens,* si nombreux encore dans l'ancien pays de Galaad. La plupart d'entre eux sillonnés de petites rigoles aboutissant à des cavités en forme de coupe, paraissent avoir servi d'autel. Josèphe témoigne, *Ant. jud.,* I, XIX, 2, que celui de Jacob en eut la forme : στήλην ἀνέθησαν κατὰ βωμοῦ σχῆμα. La Bible elle-même semble insinuer que Jacob le fit servir d'autel, en disant qu'après l'avoir élevé « ils mangèrent là sur le tas » et en ajoutant qu'ils jurèrent devant le monument et qu' « ensuite Jacob immola des victimes sur la montagne et invita ses frères à manger ». Gen., XXXI, 46, 53, 54. — Le monument ainsi élevé par Jacob se trouvait, d'après le récit de ses origines, à l'entrée des monts de Galaad, du côté de l'est, avant Mahanaïm et au nord du Jaboc que le patriarche devait franchir plus tard pour se rendre à Sichem et il faut le chercher en Galaad, dans le voisinage de la ville du même nom qui doit le lui avoir emprunté. Voir MASPHA 2. — C'est là que Jephté appelé par ses compatriotes pour marcher contre les Ammonites qui avaient envahi le pays de Galaad et l'opprimaient, fut investi du titre de prince et c'est en face, sans doute, du monument de Jacob, « devant le Seigneur à Maspha, » qu'il fit répéter aux chefs de Galaad leurs promesses, leur demandant, selon toute probabilité, de les ratifier par un serment. Jud., XI, 11. Peut-être son vœu fut-il formulé et accompli au même endroit. — Le monument de Jacob, on le voit par la conduite de Jephté, était devenu un objet de vénération, ou un sanctuaire en Israël, et c'est à lui, on n'en peut douter, que fait encore allusion le prophète Osée, au temps des rois de Juda, Ozias, Achaz et Ézéchias et du roi d'Israël Jéroboam II, quand il s'écrie : « Écoutez-moi, prêtres et soyez attentifs, maison d'Israël et maison du roi; voici votre jugement : vous avez été un filet à Maspha et un piège sur le Thabor. » Ose., V, 1 (hébreu). Si le prophète eût entendu parler de Maspha de Benjamin, elle aussi un lieu de prière, se fût-il adressé aux Israélites et à la population au milieu de laquelle est Thabor? — Le culte des faux dieux avait alors remplacé à Maspha le culte du vrai Dieu. — Les Septante ont traduit le nom de Maspha par σκοπιά et la Vulgate par *speculatio.*

L. HEIDET.

2. MASPHA, région située au pied de l'Hermon. Elle est surnommée « terre de Maspha », *'érés ham-Mispâh,* Jos., XI, 3, et « plaine » ou « vallée de Maspha », *biq'at Mispêh.* Jos., XI, 8. Les Septante, *Codex Vaticanus,* par erreur sans doute des copistes, ont Μασσυμά au ℣. 3 et Μασσωχ au ℣. 8, tandis que l'*Alexandrinus* porte Μασσεφάθ et Μασσηφά. — Jabin, roi d'Asor, fit entrer dans la coalition formée par lui contre Josué et les Israélites, « les Hévéens qui habitaient au pied de l'Hermon dans la terre de Maspha. » Les alliés réunis vinrent camper près du lac Mérom. Josué tomba sur eux à l'improviste, les défit et poursuivit les débris de leur armée « jusqu'à Sidon la grande, jusqu'à Masréphoth-Maïm et jusqu'à la plaine de Maspha, à l'orient », où il acheva l'extermination de leur armée. Jos., XI, 1-8. — La contrée de Maspha recevait probablement son nom d'une ville du même nom, inconnue maintenant. Selon quelques auteurs, ce serait le village actuel de *Métullah,* habité autrefois par des Métoualis, occupé présentement par une colonie juive, et situé entre le *Merdj-'Ayoûn* et la région en partie de plaine, qui se développe jusqu'au *Djébel-Scheik,* ou l'Hermon à l'est. Voir la carte du Jourdain, t. III, col. 1726. Le pays de Maspha serait ainsi le *Merdj-'Ayoûn,* petite plaine fertile, de quatre à cinq kilomètres de longueur et de deux environ de largeur, s'étendant au nord de *Métullah,* ou bien la région plate au sud-ouest de l'Hermon, depuis *Métullah* et *Hébel el-Qémah* jusqu'aux approches de Baniâs. Cette dernière plaine où se réunissent les affluents qui forment le Jourdain, est réellement au pied de la montagne ou « sous » l'Hermon; l'autre en est séparée par la vallée du *nahar-Hasbâni* et les montagnes qui la bordent à l'ouest. D'autres ont proposé d'identifier la vallée (*béq'at*) de Maspha avec la grande vallée du *nahar-*

Litany, qui se développe à l'est de l'Hermon et est appelée *el-Beq'ah.* Armstrong, Conder et Wilson, *Names and Places in the Old Testament,* p. 127. Jos. Schwarz a cru reconnaître Maspha dans le *Djèbel Ḥeiš,* appelé *Heiš Ša'qa'ra',* où se trouve un *tell-Djèba',* à quatre heures au nord de *Quneitrah.* D'après l'auteur, *Djèba'* qui a une signification analogue à Maspha, serait une traduction du nom ancien. *Tebuoth ha-Arez,* nouv. édit., Jérusalem, 1900, p. 74. A trente kilomètres au nord nord-est de *Quneitrah* et à dix kilomètres à l'est d'un khân du même nom, on rencontre sous une suite de mamelons appelés *teloul Ša'ar,* un village du nom de *Ša'ar Djéba'.* C'est là, selon toute apparence, l'endroit où Schwarz voit la ville de Maspha. Au nord de ces collines et au sud-est de l'Hermon, commence la grande plaine traversée par la route venant du pont appelé *djèser benât-Yaqôb;* elle s'étend jusqu'à Damas et est connue aujourd'hui sous le nom d'*Ouad' el 'Adjem,* « la vallée des Perses; » ce serait là, dans sa partie méridionale au moins, la plaine ou vallée de Maspha. La même opinion paraît partagée par Riess qui indique cette vallée au sud-est du mont Hermon. *Bibel-Atlas,* 1887, p. 20. Bien que le récit de Josué soit susceptible d'être interprété diversement, l'expression « à l'Orient », rattachée à la plaine de Maspha, semble préciser sa situation par rapport au lac de Mérom près duquel se livra le combat et non par rapport à Sidon ou à Masréphoth et l'opinion de Schwarz et de Riess semble ainsi la plus fondée. — Lors de l'irruption des Héthéens, sous le règne d'Aménophis IV, au XVe siècle avant l'ère chrétienne et un siècle avant l'Exode, toute la région située au sud-est de l'Hermon fut envahie par eux. Parmi les villes détruites, entre Udumu (identifiée avec Daméh au sud de Damas), Aduri (Édréi, aujourd'hui *ed-Dera'*), Araru (Aro'er, 'Ar'ar), d'une part. et Mugdalim (peut-être *Medjdel eš-Šémès*) et Khini (peut-être *Hineb*), toutes deux au sud-est de l'Hermon, se trouvait une ville dont la tablette cunéiforme qui mentionne le fait a gardé seulement les premières lettres *Meis.* Selon Conder, la ville désignée devait être Maspha, transcrite *Meis*[*pa*]. *The Tell Amarna Tablets,* II, *The Hittite invasion of Damascus,* 2e édit., Londres, 1894, p. 25. Cf. C. Bezold, *The Tell el Amarna Tablets in the British Museum,* 1892, p. 64. Le docte explorateur a cru reconnaître dans cette Meispa, Mizpa de Galaad, qu'il identifie en outre avec Ramoth-Mizpa dont le grand village actuel de *Ramṭah,* situé à dix kilomètres vers le sud-ouest d'ed-Dera' rappelle le nom. La situation donnée à Meispa dans la lettre cunéiforme l'indique plutôt entre cette localité, l'ancienne Édréi, et l'Hermon, là où paraît la placer aussi la Bible. Sur une autre des tablettes de Tell-Amarna, Bezold, *loc. cit.,* 78, et Conder, p. 24, on lit encore le nom de Gubbu, localité où les Égyptiens, vers l'époque de l'invasion héthéenne, tenaient une garnison et vendaient des chars de guerre. C'est peut-être la Gaba' ou Djeba' dont nous avons parlé et qui devait appartenir à la « terre de Maspha », sans être identique à la ville de ce nom. L. HEIDET.

3. MASPHA (hébreu : *ham-Miṣpéh,* avec l'article; Septante : Μασφά; Vulgate : *Masepha.* Voir MASPHA, col. 833), ville de la tribu de Juda. — 1° *Situation.* — Elle est citée parmi les villes de la Séphélâh (*in campestribus*), dans le second groupe, entre Déléan et Jechtel. Jos., XV, 38. Ces deux dernières villes, appelées en hébreu *Dil'ân* et *Yâqtêl,* sont peut-être les villages actuels de *Radna'* et *Qetna',* situés entre *Beit-Djibrin* et *Tell-Sâfiéh,* dont la transformation linguistique peut très facilement s'expliquer. Parmi les autres villes du groupe dans lequel se trouve Maspha, on remarque Lachis (*Umm Lâqis* ou *Tell-el-Hésy*), Églon (*'Edjlân*), Lehéman (*Kh. Lèhem*), Naama (peut-être *Deir Na'aman*); dans le premier groupe de la Séphélâh, sont nommés Esthaol (*'Ešoua'*), Soréa (*Ṣara'*), Zanoé (*Zânua'*), Jérimoth (*Yarmouk*), Adullam (*'Aid-el-mié*), Socho (*Šoueïkeh*), Azéca (probablement *Tell-Zakaria*); dans le troisième groupe sont Éther (*el-Ater*), Nesib (*Beit-Nesib*), Marésa (*Mar'aš*); le quatrième groupe comprend Accaron (*'Aqér*), Azot (*'Esdûd*), Gaza (*Ghzzéh*), et ses alentours. Le terrain où il faut chercher Maspha est ainsi circonscrit entre le *tell-Zakaria* et l'*ouad'es-Sent,* sur les bords duquel se trouvent *Šoueiêkh-Yarmouk* et *'Aidel-Mié,* à l'est; l'*ouâdi-Ṣerar* près duquel sont *'Ešoua', Ṣora',* au nord; les grands villages de la plaine appartenant aux territoires, de *'Aqer, 'Esdoud* et *Gaza,* comme *Yazour, Qastiniéh* et *Bereïr,* à l'ouest; enfin le territoire de Beit-Djibrîn au sud, auquel appartient *Mar'aš, 'Ater* et *Nesib.* Eusèbe et saint Jérôme désignent le même territoire en disant : « Il y a maintenant un autre Maspha dans le territoire d'Éleuthréropolis, au nord, ...en allant à Élia. » La lacune se trouvant dans les manuscrits permet de supposer que ces auteurs ne plaçaient pas Maspha sur le chemin même d'Éleuthéropolis à Élia, mais l'indiquérent à une certaine distance, à droite ou à gauche. Cf. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 282, 283; *De situ et nominibus locorum hebraicorum,* t. XXIII, col. 910.

2° *Identification et description.* — Les histoires des Croisades citent fréquemment une forteresse située dans la même région, élevée, en 1138, par le roi de Jérusalem et connue sous les noms d'*Alba Specula,* qui équivaut à celui de Maspha la blanche. Guillaume de Syrie, en racontant ses origines, détermine son emplacement et en décrit le site. « Voyant les excellents résultats de la fondation de Bersabée (Beit-Djibrîn) et d'Ibelin (Yabnah) les Francs, dit cet historien, élevèrent une troisième forteresse. Il y avait en cette partie de la Judée où les montagnes s'abaissent et où commence la plaine, près des frontières de la Palestine et celles de la tribu de Siméon, à huit milles (huit lieues) d'Ascalon, un site qui, par rapport aux montagnes, est une simple colline, mais qui, par rapport à la plaine, mérite d'être appelé une montagne imposante. L'endroit est appelé en outre *Tell-es-Saphi,* ce qui en notre langue veut dire « mont » ou « colline éclatante [de blancheur] ». Les sages furent d'avis d'y établir une forteresse. Le roi, les princes, le patriarche, les prélats et toute la bourgeoisie s'y rassemblèrent vers le commencement du printemps pour prêter leur concours aux maçons habiles que l'on avait appelés et aux ouvriers. On établit de solides fondements et l'on éleva au-dessus, avec de belles pierres de taille, un château avec quatre tours d'une grande élévation, d'où l'on pouvait voir et surveiller la ville ennemie (Ascalon). Son nom en langue vulgaire est *Blanche-Garde* et en latin *Alba Specula. Historia transmarina,* l. XV, c. XXV, t. CCI, col. 636-637. Ce récit paraît être l'indication la plus sûre sur le site de cette ville de la Šéphélâh. La plupart des palestinologues modernes s'accordent d'ailleurs à identifier Maspha de Juda avec le même endroit. Son nom est écrit *Tell es-Sâfi,* dans la grande carte anglaise, *Map of Western Palestine,* Londres, 1880, n° XVII; mais les habitants prononcent plus ordinairement *Tell-Ṣâfiéh* ou *Tell es-Sâfiéh.* C'est un mamelon de forme conique, surélevé de 226 mètres audessus du niveau de la mer Méditerranée, dominant toutes les collines des alentours et la plaine commençant à sa base, et ressemblant par lui-même à un massif donjon dressé par la nature pour surveiller la région et pour commander au pays. Cette forme et cette situation extraordinairement remarquables ne durent pas plus échapper à l'attention des Hébreux qu'à celle des Francs. Si ceux-ci avaient à se tenir constamment en garde contre l'hostilité et les surprises des musulmans d'Ascalon, les philistins du moyen âge, les Israélites avaient à observer les vrais Philistins bien plus haineux, toujours prêts à marcher contre le peuple de Dieu, à envahir son

pays : il était bien plus nécessaire de mettre des sentinelles à ses frontières et l'on ne pouvait trouver pour cela un site plus favorable que Ṣâfiéh.

3° *Identité probable de Maspha et de Sephata.* — La masse élevée et dénudée du *tell* est d'un calcaire crétacé, se faisant remarquer au loin par son éclatante blancheur. De là plusieurs d'entre les modernes ont cru, comme l'historien du XIIe siècle, reconnaître, dans le nom arabe de la colline, une expression signifiant sa nature, et l'ont estimé une traduction du nom local biblique de Libana ou Libna exprimant également « la blancheur » et ont identifié cette dernière ville avec Ṣâfiéh. C'est une illusion. Libana appartient au troisième groupe des villes de la Séphélâh, et ne peut être cherché dans le territoire où Ṣâfiéh se trouve, mais plus au sud. La carte mosaïque de Madaba l'atteste aussi : Ṣâfiéh est antérieur à l'occupation de la contrée par les Arabes, ou si l'on aime mieux est une simple modification d'un nom plus ancien. Au sud de Nicopolis (Emmaüs), au nord d'une ville importante dont la suscription a disparu, mais qui ne peut être différente d'Éleuthéropolis, et immédiatement à l'ouest d'une localité appelée Βεθ Ζαχαρ, près de laquelle est une église marquée τὸ τοῦ ἁγίου Ζαχαρίου, est placé un village ou une ville dont la représentation a presque entièrement disparu dans une restauration, mais dont le nom Σαφιθά demeure. Elle occupe la position où il faudrait placer *Ṣâfiéh,* situé à vingt kilomètres environ au sud de 'Amoâs, la Nicopolis des Romains et des Byzantins, à douze kilomètres au nord de Beit-Djibrîn, l'Éleuthéropolis des mêmes à neuf kilomètres à l'ouest de *Tell-Zakaria* et du village bâti à ses pieds *Kéfr'-Zakaria,* certainement le Beth-Zachar de la carte où, au Ve siècle, furent trouvés les restes du prophète Zacharie et en l'honneur de qui on éleva une église. Ṣâfiéh a remplacé Saphitha chez les populations arabes comme *Médiéh* a pris la place du *Moditha* de la même carte. D'autre part, le nom de Saphitha est trop semblable au Sephata de la Bible pour ne pas le reconnaître comme identique et comme désignant la même localité. C'est elle qui a dû donner son nom à la vallée où le roi Asa battit les Éthiopiens et leur roi Zara. II Par., XIV, 9-10. Cette vallée était dans le voisinage de Marésa et au nord, selon la traduction des Septante, comme Saphitha l'est d'Éleuthéropolis, comme *Ṣâfiéh* de Beit-Djibrîn et de *Mar'aš,* Séphata (hébreu : *Ṣefâṭâh*) de la même racine. *Ṣâfâh* est encore identique de signification à Maspha. On ne peut guère supposer, dira-t-on, l'emploi simultané des deux noms. Dans le même temps et dans le même milieu, c'est incontestable; mais n'est-il pas permis de voir dans Sephata une modification introduite dans l'usage entre le temps de Josué et d'Asa? Cette transformation n'était-elle pas d'autant plus nécessaire pour écarter toute confusion que le nom de la Maspha de la tribu de Benjamin, voisine de Juda, depuis la grande assemblée du peuple sous Phinées, ou depuis Samuel devait être dans toutes les bouches? Les savants objecteront encore le nom de *Sephata* des monuments égyptiens. Il se lit sous la forme , *Ṣidiputa* ou *Ṣidphoth,* avec Odullam et d'autres villes, paraissant être de la partie sud-ouest du district de Juda, dans le *Voyage d'un Égyptien, au XIVe siècle avant notre ère,* traduit par F. Chabas, Chalon-sur-Saône et Paris, p. 199, 313. C'est le même nom sans doute qui est écrit , *Ṣafta.* sur les listes géographiques de Thothmès III (n. 116) et indiqué à l'entrée de la seconde route suivie quelquefois par les Égyptiens pour gagner Mageddo et le nord de la Syrie. Cf. Max Müller, *Asien und Europa,* Leipzig, 1893, p. 158, et MAGEDDO, col. 553. C'est problablement encore la même ville que (Sésac) nomme *Ṣapatal* ou *Ṣatpatar,* et recense parmi les villes de Juda conquises par lui. Chabas, *loc. cit.,* p. 199. Cette *Ṣephata, Ṣiphta* ou *Ṣidphoth* des monuments égyptiens semble bien identique à la Sephata biblique, dont l'identité avec le Ṣâfiéh actuel est ellemême d'une très grande probabilité. Mais s'il en est ainsi, le nom de Sephata est certainement antérieur à l'exode et à Josué, et est-il encore possible, dans ce cas, de l'identifier avec Maspha? Nous le pensons. Le nom de Maspha pourrait avoir été le nom usité chez les Chananéens et les Hébreux, alors que dès le principe les Égyptiens avaient adopté pour la même ville le nom Ṣephata. L'usage de noms de formes diverses pour désigner une même ville est certainement employé simultanément chez des peuples différents. Cependant quand les Égyptiens eurent occupé, sous le règne de Roboam, la ville appelée Maspha par les Juifs, le nom de Sephata, employé par les maîtres de la ville, devait devenir bientôt le nom universellement accepté et le nom de Maspha devait disparaître. — Dans cette hypothèse nous supposons certaine l'identité de la ville nommée par les documents égyptiens, bien qu'elle ne soit pas encore incontestablement établie. Nous l'admettons néanmoins comme très plausible. *Maspha* d'ailleurs, qui se lit une seule fois dans la Bible, Jos., XIX, 29, pourrait être une variante de Sephata introduite dans l'Écriture seulement par les copistes. Ces hypothèses semblent acceptées ou supposées par de nombreux savants qui, malgré ces raisons, n'ont point cessé de considérer *Tell-Ṣâfiéh* comme identique à Maspha. Voir Victor Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. II, p. 92; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1871, p. 220; Rich. v. Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 64; Id., *Bibel-Atlas,* ibid., 1880, p. 20; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 440; Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Fribourg et Leipzig, 1896, p. 196.

4° *Fouilles exécutées à Tell es-Ṣâfiéh.* — En 1899, la « société anglaise d'exploration de la Palestine » a fait exécuter des fouilles au *Tell-Ṣâfieh,* par les soins du Dr Bliss. La société semble avoir voulu se rendre compte si l'on ne trouverait pas en cet endroit des arguments pouvant justifier de son identité avec Geth des Philistins dont la situation n'a pu être jusqu'ici fixée définitivement. Malgré l'exiguïté du champ laissé aux explorateurs pour pratiquer leurs recherches, à cause de la présence du village musulman et de son cimetière occupant presque tout le sommet de la colline, le Dr Bliss a pu recueillir un grand nombre de débris antiques et a fait plusieurs constatations importantes. Les fouilles ont confirmé le récit de Guillaume de Tyr et attesté l'existence de plusieurs localités successives ou plutôt superposées par le passage des civilisations diverses ayant occupé le tell, depuis les Francs en remontant jusqu'aux Chananéens et aux Amorrhéens, en passant par les Byzantins, les Romains, les Grecs, les Juifs, les Phéniciens et les Égyptiens. Rien cependant n'est venu appuyer la présomption de l'identité avec Geth de Ṣâfiéh ou infirmer son identification avec Sephata ou Maspha. Voir *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1899, p. 188-199, 317-333; 1900, p. 16-29, 77; Note de Clermont-Ganneau, *ibid.,* 1899, p. 354; et dans la *Revue d'archéologie orientale,* t. VII, p. 170; *Revue biblique,* 1899, p. 607, 608; 1900, p. 291; 1902, p. 112-114.

L. HEIDET.

4. **MASPHA**, ville de la tribu de Benjamin. Son nom est transcrit *Codex Vaticanus :* Μασσημά; *Alexandrinus :* Μασφά, Jos., XVIII, 26; Vulgate : *Mesphe;* Μασσηφά, Jud., XX, 2, 3; Jer., XLVII et XLVIII (XL et XLI); I Mach., III, 46, 47; Μασσηφάθ, Jud., XXI, 1, 5, 8; I Reg., VII; IV Reg., XXV, 23; Μασφά, II Par., XVI, 6; II Esd., III, 7, 15. Le nom est traduit σκοπιά, III Reg., XV, 22, récit parallèle à II Par., XVI, 6. La Vulgate transcrit *Masphath* I Reg., VII, et Jer., XL et XLI; partout ailleurs elle écrit constamment *Maspha,* sauf Jos., XVIII, 26. Maspha de

Benjamin est la plus illustre de toutes les villes de ce nom et aussi celle dont la situation est le plus débattue.

I. Situation et identification. — 1° *D'après Eusèbe et saint Jérôme.* — La Bible ne fournit point de renseignements catégoriques. Eusèbe et saint Jérôme semblent ignorer son site et nomment seulement « Maspha, Μασφά et Masfa de Benjamin », sans ajouter aucune indication. *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 282, 283; *De situ et nom. loc. heb.*, t. xxiii, col. 911. Au nom « Massepha de la tribu de Juda », ils ajoutent : « près de laquelle habitait Jephté, près de Cariathiarim où reposa jadis l'arche d'alliance, et où Samuel jugea le peuple et dont Jérémie fait mention. » *Onom.*, p. 280, 289; t. xxiii, col. 911. Les deux auteurs confondent à la fois et à tort Maspha de Galaad résidence de Jephté (voir Maspha 2) et Maspha de Benjamin où ont eu lieu les derniers faits cités, avec Maspha de Juda (voir Maspha 4), et celle-ci avec la Gabaa près de Cariathiarim où séjourna l'arche sainte. Cf. I Reg., vii, 1; II Reg., vi, 3, 4. Le motif de cette dernière confusion est, semble-t-il, dans la brièveté des récits historiques de la Bible. Elle mentionne l'arche à son retour du pays des Philistins établie à Gabaa de Cariathiarim, puis Samuel convoquant le peuple « à Maspha devant le Seigneur » et immolant là des sacrifices; longtemps après, David trouva encore l'arche à Gabaa, d'où il la retira pour la transporter à Jérusalem. Eusèbe paraît avoir conclu de ce récit, comme quinze siècles plus tard d'autres le concluront pour tous les lieux où l'on voit passer l'arche sainte, que Maspha et Gabaa sont un seul et même endroit. L'illustre écrivain ecclésiastique semble avoir oublié que l'arche se transportait en divers lieux pour être rapportée à sa place ordinaire, et son traducteur a négligé de le corriger sur ce point. La Maspha où Samuel jugea le peuple ne peut pas être Maspha de Juda située dans la Séfélah sur la frontière des Philistins, ni aucune des autres situées en Galaad aux extrémités de la terre d'Israël; c'est Maspha, lieu de prières en Israël dès les jours anciens, où les Machabées viendront encore prier, I Mach., iii, 46, et qui est située dans la montagne où Juda avait établi son camp, cf. I Mach., iv, 5, 18, 19, en face ou en avant de Jérusalem, I Mach., iii, 46, au nord de la ville sainte, III Reg., xv, 22, sur le chemin, ou non loin, semble-t-il, qui conduisait de Samarie, Sichem et Silo, à la maison de Dieu ou au Temple, cf. Jer., xli, 6, c'est-à-dire Maspha de Benjamin à laquelle seule conviennent ces diverses indications.

2° *D'après les Francs.* — Maspha n'est pas marquée sur la carte mosaïque de Madaba, mais le nom de *Masphat* se trouve sur un plan de Jérusalem du xiie siècle. Ce lieu est désigné par une église accostée de deux tours, placée à la gauche, ou à l'ouest, du *Mons Gaudii* (Néby Samuel) et au nord-ouest de Jérusalem. Le chemin qui y conduit est opposé au chemin de Bethléhem et désigné par l'inscription : *vicus ad civitatem Masphat.* Voir *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins*, t. xv, 1891, plan 1. J. Ziegler indique également « Mispéh, à la montagne de Cariat-Jarim, près de Siloh » (Néby-Samuel). *Palæstina*, Strasbourg, 1532, f° 39. L'endroit désigné ne semble pas différent de l'actuel *Qoubeibeh*, où se trouvent les restes d'une église construite par les Croisés. *Qoubeibéh* est un tout petit village arabe, situé à 4 kilomètres et demi à l'occident de Néby-Samuel, à l'extrémité de la même montagne, à moins de six kilomètres au nord-nord-est de *Qariat el-'Anab*, la Cariathiarim de la Bible. Comme Eusèbe et saint Jérôme, les Francs du royaume de Jérusalem paraissent avoir identifié la Gabaa de Cariathiarim et même cette localité avec Maspha. Le dominicain Burchard, en 1283, indique en effet Cariathiarim entre Jérusalem et Lachis, sur la route de Lydda, à 4 lieues et demie de Jérusalem. « Lachis, ville des Gabaonites, est, selon lui, à peu près à l'occident (*pene ad occidentem*) de Cariathiarim. » *Descriptio Terræ Sanctæ*, 2e édit., Laurent, Leipzig, 1873, p. 77. La localité dont parle l'auteur de cette description ne peut être que *Qoubeibéh*, située à 12 kilomètres et demi au nord-ouest de Jérusalem (distance équivalente à celle déterminée par lui, dont les lieues valent environ 3 kilomètres), sur une ancienne voie allant de la ville sainte à Lydda par *Beit-Likia* et *Gimzou. Beit-Likia*, située elle-même à 8 kilomètres à l'ouest de Qoubeibéh, inclinant un peu au nord, est certainement la « Lachis des Gabaonites » dont parle le moine du xiie siècle. On peut conjecturer de ces documents que Cariathiarim pour les Croisés est le village même de Qoubeibéh, et son église est Maspha près de Cariathiarim. Cette Maspha-Cariathiarim des Croisés est-elle la Maspha-Gabaa des Pères du ive siècle? Les Francs du moyen âge paraissent du moins l'avoir cru. Avaient-ils des motifs pour cela? Ils ne nous les font pas connaître, mais il faut observer que la Bible inscrit Maspha de Benjamin, Jos., xviii, 25, 26, entre Béroth et Caphara, et *Qoubeibéh* est située entre el-Biréh et el-Gîb d'une part, deux localités identifiées avec Béroth, et *Kafira*, certainement la Caphara biblique, d'autre part, distante de 3 kilomètres seulement à l'ouest de *Qoubeibéh*. Il n'est aucunement impossible qu'Eusèbe et saint Jérôme aient fait allusion à la même localité, en nommant « Maspha près de Cariathiarim », sans pour cela y annexer celle-ci. Dans ce cas, toutefois, ce n'est pas à la tribu de Juda, dont la limite ne semble pas pouvoir remonter si au nord, qu'il fallait rattacher la Maspha « où Samuel jugea le peuple et dont parle Jérémie », mais à la tribu de Benjamin. Quoi qu'il en soit, l'église de Masphat de la carte du xiie siècle publiée par Röhricht, figure sans doute l'église médiévale de *Qoubeibéh* dont il a été parlé; c'est la même église à laquelle doit faire allusion Pierre Diacre, écrivain du xiiie siècle, s'il parle d'une œuvre contemporaine, « élevée à l'endroit appelé Cariathiarim où résida l'arche du Seigneur. » *De locis sanctis*, t. clxxiii, col. 1123. Dans l'église des Croisés de *Qoubeibéh* se voient enclavés dans la nef septentrionale, un pavement ancien et les dernières assises d'une construction antérieure, de 18 mètres de longueur et de 8 à 9 de largeur; c'était sans doute l'emplacement tenu par les fondateurs de l'église pour l'aire sacrée « où avait reposé l'arche sainte » ou pour les restes de la maison d'Abinadab qui l'avait abritée. Cf. I Reg., vii, 1 et II Reg., vi, 3-4. Depuis le xvie siècle, il est vrai, quelques pèlerins ignorant les documents ont cru reconnaître dans l'église de Croisés « la maison de Cléophas transformée en église », dont parlent saint Jérôme et les anciens; et dans Qoubeibéh l'Emmaüs de l'Évangile; mais bien que l'église ait été relevée naguère et consacrée sous ce vocable, c'est une erreur. Eusèbe, saint Jérôme et tous les anciens n'ont pas connu d'autre Emmaüs que celui appelé de leur temps Nicopolis, aujourd'hui *'Amoâs*; s'ils ont jamais désigné (ce que nous n'osons pas formellement affirmer) le site de *Qoubeibéh*, c'est pour y montrer « Maspha près de Cariathiarim, où fut jadis l'arche du Seigneur, où Samuel jugea le peuple et dont fait mention Jérémie ». Quant aux Croisés, ils ont localisé Emmaüs à 60 stades de Jérusalem, à Qariath el-'Anab, et Qoubeibéh, selon toute apparence, fut pour eux la Masphat de Cariathiarim « où résida l'arche du Seigneur » et l'église y a été élevée pour honorer cet emplacement. Cf. t. i, Emmaüs 2, col. 1758-1762.

4° *D'après Surius et quelques autres.* — Un siècle après Ziegler, le récollet Bernardin Surius, résident du Saint-Sépulcre de 1644-1647, assigne une situation différente à Maspha : « Au sortir de la sainte Cité, dit cet auteur, je pris la route de Nazareth... Nous arrivâmes sur le soir à la ville de Masphath, située dix milles d'Italie de Hiérusalem, bastie sur une colline fort fertile; elle estoit jadis belle et grande comme témoignent ses ruines antiques : en y entrant on passe au long de

la mosquée des Turcs, sous laquelle sourd une fontaine riche d'eau fraische, grand soulas pour les pèlerins... Cette place est à présent nommée des Turcs Elbir. » *Le pieux pèlerin ou voyage de Jérusalem,* l. III, c. II, Bruxelles, 1666, p. 547-548. La localité ainsi désignée est l'actuelle *el-Biréh,* située à 14 kilomètres au nord de Jérusalem, sur la route de la ville sainte à Naplouse, à 3 kilomètres en deçà de *Beitîn* (Béthel) et où l'on voit deux grandes piscines antiques. Surius ne dit pas sur quoi est fondée sa localisation; mais les identifications personnelles et savantes étaient trop rares en son temps, pour ne pas y voir l'expression d'une ancienne tradition. Bien que n'en ayant pas alors de preuve positive, j'avais cru pouvoir, en 1894, en formuler cependant la conjecture : le nom de Machmas, présenté dans la description de Burchard (1283) et après lui dans une multitude d'autres, comme le nom antique et biblique d'*el-Biréh,* m'avait paru ou l'écho faussé d'une vieille tradition ou une lecture erronée d'un copiste. Cette conjecture me paraît aujourd'hui un fait presque certain. Parmi les copies de la carte de la Terre Sainte de Marin Sanuto (1306) il en est une conservée à la bibliothèque de Florence et publiée par Röhricht, dans la *Revue de la Société allemande de Palestine,* t. XXI, Leipzig, 1898, carte 6, où on lit, entre Jérusalem et Letana (pour Lebana) : *Masphath vel Bira.* D'autres copies, il est vrai, ont *Magmas Maginas* et *Machmas.* Röhricht se demande, *ibid.,* p. 105, s'il ne faudrait pas lire *Magedo.* Je ne le pense pas, car Sanut lui-même, dans son texte et sur ses cartes, indique Mageddo à Sububa, au côté occidental de la plaine d'Esdrelon. *Maginas,* qui ne répond à aucun nom biblique ou historique, est une erreur évidente. Machmas dont le nom est constamment demeuré attaché à un village situé à 7 kilomètres et demi à l'est-sud-est d'*el-Biréh* n'a pas pu être confondu avec cette dernière localité. Le nom de Maspha paraît donc le seul qu'ont pu nommer la tradition et les anciens cartographes comme le nom antique de *Bira* ou *el-Biréh.* Il suffit du reste de voir le nom de Masphath écrit avec les caractères en usage au XIIIe et au XIVe siècle pour comprendre combien il était facile à un scribe peu au courant de la géographie biblique, de prendre ce nom pour un autre. On peut se demander en outre si l'auteur du plan de Jérusalem cité plus haut, où l'église de Masphat est représentée à l'ouest de *Mons Gaudii* ou Saint-Samuel, n'aurait pas eu l'intention de désigner lui aussi *el-Biréh.* Ces plans et ces cartes non seulement n'ont pas la prétention d'une stricte précision, mais souvent ils indiquent les localités dans des situations plus ou moins fausses, là où une place reste libre, pourvu qu'elle ne soit pas trop éloignée de la place réelle que devraient occuper ces localités. Cette supposition est d'autant plus plausible pour Masphat et sa route, qu'ils se trouvent symétriquement en face de Bethléhem et de sa route, lesquels sont dans la réalité au sud de Jérusalem comme *el-Biréh* et le chemin y conduisant sont au nord. Quoi qu'il en soit, l'affirmation de Surius peut être défendue encore par des raisons non sans valeur. *El-Biréh,* t. I, fig. 493, col. 1623, situé en face de Jérusalem, au point le plus élevé de la région après *Néby-Samuel,* domine tout le pays et a pu très bien porter le nom de Maspha; il se trouve sur la route de Samarie, Sichem et Silo à Jérusalem où le récit de Jérémie, XLI, 6, semble placer Maspha; il est au nord de Rama (*er-Râm*) et non loin de Béthel, comme semblent indiquer Maspha, III Reg., XV, 22; II Par., XVI, 7, et Jud., XIX-XXI; enfin de tous les endroits choisis dans l'ancien territoire de Benjamin pour y localiser Maspha, *el-Biréh* est le seul se trouvant dans des conditions hydrographiques permettant la tenue des immenses réunions mentionnées dans l'histoire de Maspha. Voir L. Heidet, *Maspha et les villes de Benjamin, Gabaa, Gabaon et Béroth,* dans la *Revue biblique,* t. III, 1894, p. 321-356, 450; t. IV, 1895, p. 97; *Revue d'Orient,* 2e année, 1898, p. 295-300; A. M. Luncz, *Jérusalem,* revue hébraïque trimestrielle, t. VI, 1902, p. 53-56; *La Palestine, guide historique et pratique,* Paris, 1904, p. 317-321. Quelques-uns, pour confirmer cette opinion, ont fait remarquer qu'une source jaillissant à moins d'un kilomètre, à l'ouest-nord-ouest d'*el-Biréh,* porte le nom de *'Aïn-Misbah,* ce nom, qui, suivant eux, ne serait pas différent de celui de « fontaine de Mispah », c'est-à-dire « de Maspha », confirmerait la tradition dont nous avons parlé. — La grande difficulté opposée à l'assertion de Surius, c'est le nom d'*el-Biréh,* qui suivant un grand nombre, ne serait pas différent de Béroth. Si cette identification était établie d'une manière péremptoire, il faudrait nécessairement rejeter l'assertion de Surius, considérer l'indication de la carte de Marin Sanut comme une erreur incontestable et chercher Maspha ailleurs, dans une situation répondant toutefois aux données bibliques, comme l'ont fait l'abbé Raboisson et le lieutenant-colonel Conder. Pour eux, indéniables sont les données bibliques indiquant Maspha au nord de Rama, non loin de la frontière d'Éphraïm, sur la route de Sichem à Jérusalem, et ces conditions ils les trouvent précisément réalisées par le *tell en-Naṣbeh,* encore appelé simplement *Tell-Naṣbéh.* Cette colline, dont le sommet est couvert de ruines, se ramifie, au sud, à la montagne d'*el-Biréh* dont elle est distante de 2 kilomètres seulement, et commande le chemin de Jérusalem à Naplouse qui passe, à sa base, par un étroit défilé. L'abbé Raboisson a vu descendre, en mars 1897, le lendemain d'un jour de pluies torrentielles, ce qu'il aurait pu voir alors partout ailleurs, des ruisseaux nombreux tombant en cascade. En réalité, au pied du tell, au sud-est, est un puits étroit et profond, au fond duquel sourd un mince filet d'eau, appelé par les uns *'aïn 'Atâra,* et par les autres *'aïn Djedy,* la « source du chevreau », qui fréquemment tarit en été. Plus au sud se voient les restes d'une ancienne piscine de peu d'étendue. Le principal argument avancé en faveur du tell est fondé sur le nom de *Naṣbéh,* simple modification, d'après ces auteurs, du nom de Maspha. Le P. Hugues Vincent trouve l'homophonie parfaite et absolument concluante dans la question. Raboisson, *Les Mizpéh,* in-8°, Paris, 1897; Conder, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1898, p. 169, 251; H. Vincent, dans la *Revue biblique,* 1898, p. 630; 1899, p. 315-316; 1901, p. 151; 1902, p. 458. Pour les paysans de la contrée, *Naṣbeh* comme *Misbah,* dont l'homophonie est cependant plus parfaite et plus concluante, sont des noms purement arabes, d'origine récente, dont la similitude avec Maspha est purement fortuite. *Aïn Misbah,* la « fontaine où l'on se baigne », de *sabah,* « nager, » vulgairement « se baigner », est ainsi désignée d'un petit bassin circulaire où sont recueillies les eaux de la source. *Tell en-Naṣbéh,* « la colline de la Borne, » ainsi nommé d'une stèle ou d'un monceau de grandes pierres établi là pour marquer la limite du territoire d'*el-Biréh,* était encore appelé, vers 1850, *'Atâra'*; une petite ruine, d'origine relativement moderne, que l'on voit au sud de la colline, a conservé, ce nom dans celui de *khirbet-'Atâra',* ainsi que la source. D'ailleurs la langue des paysans judéens, différente de celle des massorètes, n'a jamais eu de propension à la transformation de פ en *P* et en *B.* Toutefois, s'il fallait renoncer à localiser Maspha à *el-Biréh* et si *Tell en-Naṣbéh* n'était pas une des anciennes *'Ataroth,* c'est à ce lieu qu'il faudrait tout d'abord rapporter les indications bibliques énumérées à propos de l'assertion de Surius.

4° *Opinions diverses des modernes.* — Les explorateurs du XIXe siècle ont identifié Maspha de Benjamin avec plusieurs autres localités, sans s'accorder dans le choix. Pour le rabbin Schwarz (1833-1865), Maspha est identique à Rama ou Ramathaïm-Sophim, ville de Sa-

muel, identique elle-même au moderne *Néby-Samuîl.* Le nom du prophète attaché à cet endroit et son ombeau qu'on y garde sont, prétend cet auteur, l'attestation de l'identité de *Néby-Samuîl* et de Rama; et les assemblées nombreuses tenues à Maspha indiquent que celle-ci n'était pas différente de Rama, la résidence du prophéte. Le nom de Maspha est d'ailleurs le synonyme de Rama-Sophim, « la hauteur de ceux qui font la garde, » et nul endroit ne peut plus justement revendiquer ce titre que *Néby-Samuîl,* le sommet le plus élevé des alentours de Jérusalem, d'où le regard embrasse tout le pays. *Tebuoth ha-Aréz,* nouvelle édit., Jérusalem, 1900, p. 152 et 492. Robinson, pour des raisons infirmés par les documents positifs de l'histoire. — On doit apprécier de la même manière une autre identification quelquefois proposée : celle de *Tell el-Fûl.* Voir t. III, fig. 2, col. 7. Cette colline est située à droite sur le chemin de Jérusalem à el-Biréh et à Naplouse, à 5 kilomètres de distance au nord de Jérusalem et à 3 au sud d'*er-Râm* (Rama); elle domine toutes les collines des alentours et avait à son sommet une tour dont les ruines accusent l'importance. *Tell el-Fûl,* a-t-on prétendu encore, est identique à Nob où résidait l'arche sainte jusqu'à l'avènement de David, et par conséquent à Maspha, et d'après le prophète Isaïe, x, 32, il faut chercher Nob à *Tell el-Fûl.* Cf. *Survey of Western Palestine,*

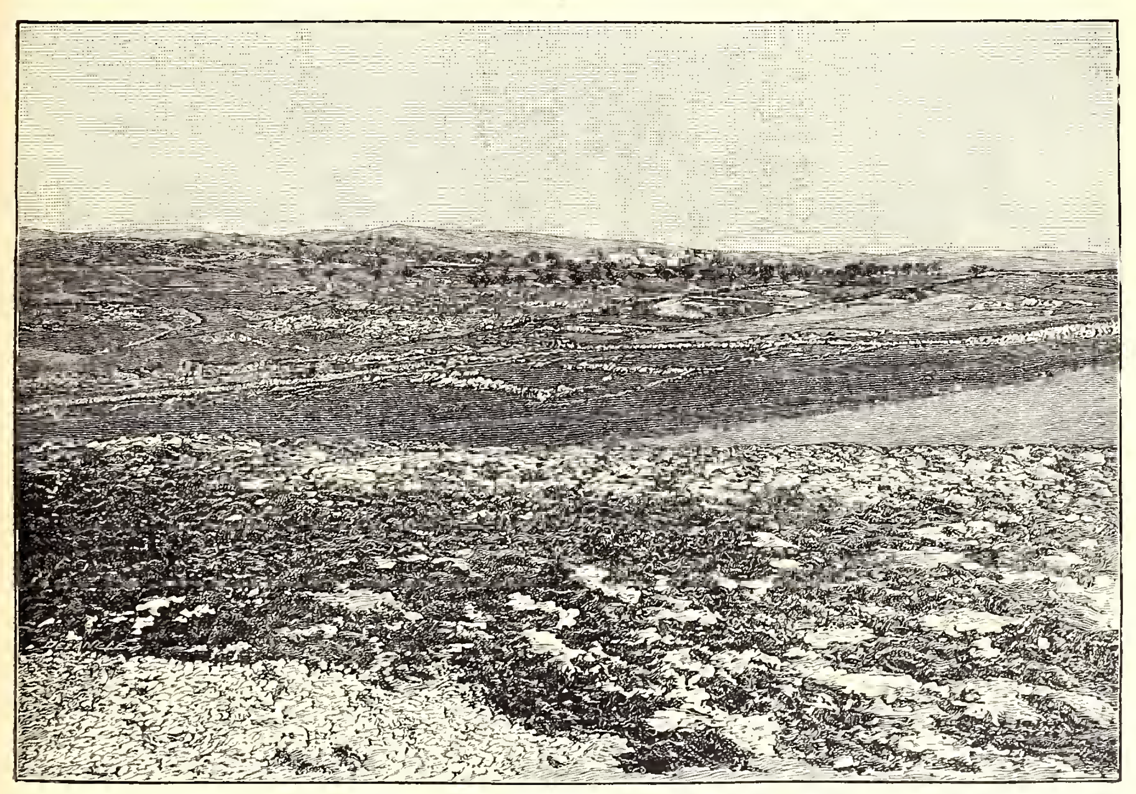


228. — *Néby-Samuîl.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

analogues, propose le même endroit. *Biblical Researches,* Boston, 1841, t. II, p. 139-149. L'autorité du docte Américain a rallié à cette opinion l'adhésion d'un grand nombre de géographes. Cf. Gratz, *Schauplatz der heiligen Schriften,* Ratisbonne, nouv. édit., p. 350; Van de Velde, *Map of Holy Land,* Gotha, 1865; H. Kiepert, *Neue Handkarte von Palästina,* Berlin, 1876; Bourquemont, S. J., *Maspha de Benjamin,* dans les *Études religieuses,* avril 1864, p. 35; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1871, p. 220; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 127; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 144; Riess, *Bibel-Altlas,* Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 20; Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Fribourg et Leipzig, 1896, p. 167-168. La première raison sur laquelle est fondée cette identification, l'identité de Ramathaïm et de Maspha, est très contestable et presque généralement rejetée. Voir Ramatha et Ramathaïm-Sophim. La seule raison réelle est le site de Néby-Samuîl, auquel convient admirablement le nom de Maspha. Mais les arguments de cette nature sont souvent plus spécieux que solides et fréquemment *Memoirs,* t. III, p. 149, Conder, *Primer of Bible Geography,* Londres, p. 90; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 127-128. Quel que soit le site de Nob, l'identité de ce lieu avec Maspha n'est guère soutenable (voir Nob) et l'emplacement de cette ville ne peut tirer à conséquence pour celui de Maspha. *Tell el-Fûl* est d'ailleurs plus souvent identifié avec Gabaa. Voir Gabaa, t. III, p. 6-10.

Victor Guérin a identifié Maspha de Benjamin avec le village actuel de *Ša'afâṭ* (fig. 229). « Ce village, dit-il, est situé sur un plateau élevé d'où l'on domine parfaitement la coupole et les minarets de Jérusalem. Sa population toute musulmane est de deux cents habitants environ. Les maisons y sont pour la plupart assez anciennes et voûtées. On y voit les restes d'une église du moyen âge avec voûtes et fenêtres ogivales. Quelques belles pierres, de toute apparence antiques, avaient été employées concurremment avec d'autres matériaux de moindre appareil, dans la construction de cette petite église. Prés de là gisent les débris d'un bâtiment désigné par les habitants sous le nom de *Deir el-Mahrouq,* « le couvent incendié. » Dans le voisinage de ce point

est un puits appelé *bir ed-Deir* et dans le voisinage de ce puits est un *birket* long de douze pas sur six de large. Bien que creusé dans le roc, il avait été revêtu intérieurement d'un enduit assez épais dont une partie existe encore. L'opinion la plus probable est que le village de *Cha'afath* a remplacé et rappelle par son nom la célèbre et antique ville de Maspha de Benjamin, que d'autres voyageurs, mais à tort, selon moi, ont identifiée avec *Néby-Samuîl. Maspha,* en hébreu, signifie « un lieu d'où l'on voit, un observatoire élevé », en grec σκοπιά. Il dérive de la racine צפה, « observer, faire sentinelle. » Remarquons que le nom arabe de (*ša'faṭ*), شعفط, dérive pareillement de la racine شاف (*šâf*) qui veut dire « voir » avaient la même signification; mais *Cha'afath* seul est la Maspha de la Bible. *Judée,* t. I, p. 395-402. L'auteur s'est efforcé d'établir ailleurs que ni *Néby-Samuîl,* ni *Tell el-Fûl* ne pouvaient être Maspha. *Judée,* t. I, p. 362-384, et *Samarie,* t. I, p. 188-197. — L'identification préposée par V. Guérin a été longtemps acceptée par un grand nombre de palestinologues. Voir Riess, *Biblische Geographie,* in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 64; Dalfi, *Viaggio biblico in Oriente,* in-8°, Turin, 1875, t. IV, p. 6-9; G. Gatt, *Mispa in Stamme Benjamin,* dans la revue *Die heilige Land,* Cologne, 1879, p. 119-126, 154-160, 184-194. — Stanley a cru identique à Maspha le *Scopus* de Josèphe, identique lui-même, selon F. de



220. — *Ša'afat.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

et que شعفاط (*ša'fâṭ*) signifie « sommet, lieu d'où l'on domine au loin ». Il y a donc entre les deux appellations hébraïques et arabes un rapport frappant et incontestable... Le lieu de la rencontre du conquérant macédonien (Alexandre) et du grand-prêtre Yaddus est appelé par Josèphe Σαφά, nom qui a une singulière ressemblance avec la dénomination actuelle *Cha'afath* et paraît être lui-même une corruption de la forme antique *Mitspha,* en grec Μασφά, d'où, par le retranchement du commencement, Σαφά. Cela est si vrai que Josèphe interprète ce dernier mot par le terme grec σκοπή, « *specula,* observatoire. » Or, dans les Septante, le nom de *Mitspah* est quelquefois rendu par celui de σκοπιά, identique avec σκοπή (par exemple, III Reg., XV, 22). Les trois noms de Mitspah ou Maspha, Safa et Cha'afath expriment donc la même idée et sont dérivés de la même racine. » Cependant, suivant l'illustre explorateur, il ne résulte pas de là que le plateau de Cha'afat soit le lieu de la rencontre d'Alexandre et du grand-prêtre des Juifs, ni le Σκοπός ou *Scopus* dont parle l'historien juif et où plus tard Cestius Gallus et Titus assirent leur camp. Les deux endroits étaient voisins, leurs noms Saulcy, à *Cha'fat.* Stanley, *Sinaï and Palestine,* in-8°, Londres, 1871, p. 226; de Saulcy, *Voyage autour de la Mer Morte et dans les terres bibliques,* in-8°, Paris, 1883, t. I, p. 112-115.

Les contradicteurs plus récents de cette identification ne nient pas la similitude de son et de signification entre Maspha et *Cha'afat,* ils ne contestent pas non plus que plusieurs des indications bibliques ne puissent s'appliquer au site de cette localité; ils font seulement observer, entre autres choses, que le récit de III Reg., XV, 22, ne permet guère de chercher Maspha au sud de Rama et que la tenue de l'assemblée dont il est parlé I Mach., III, 46, à moins de 4 kilomètres de Jérusalem, dont la citadelle était alors aux mains des ennemis puissants et acharnés des Juifs fidèles, n'est guère vraisemblable ni même possible. Quant aux rapports d'analogie et de consonance dans les noms, ils n'impliquent pas nécessairement une relation de dérivation et la communauté d'origine n'entraine pas l'identité numérique et individuelle. — Nonobstant ces difficultés, le plus grand nombre des palestinologues continuent à défendre soit l'identification de Schwarz et de Robinson

avec *Néby-Samuîl*, soit celle de Victor Guérin avec *Cha'afat* et à les considérer comme les plus probables.

II. Histoire. — Maspha fut assignée par Josué à la tribu de Benjamin. Jos., xviii, 26. Ce fut l'endroit où s'assembla sous le grand-prêtre Phinées tout le peuple d'Israël, pour juger l'affaire de Gabaa, où la femme du lévite avait péri victime des odieuses brutalités des habitants. Quatre cent mille hommes, d'après le texte sacré, étaient présents. Les Benjamites furent sommés d'avoir à livrer les coupables, dont on voulait tirer un châtiment exemplaire. Toute la tribu refusa. La guerre fut déclarée et il fut décidé dans la même assemblée que l'on exterminerait ceux qui refuseraient leur concours. A Maspha aussi les Israélites s'engagèrent par serment à ne pas donner leurs filles en mariage aux Benjamites. Jud., xx, 1, 3; xxi, 5, 8. Ce dernier fait, qui ne dut avoir lieu qu'à la fin de la guerre, indique que le camp avait dû demeurer à Maspha tout le temps que durèrent les négociations et la lutte. — Après la défaite des Israélites à Aphec et la mort du grand-prêtre Héli, Samuel convoqua une assemblée générale du peuple à Maspha, pour prier le Seigneur en faveur d'Israël. Le peuple puisa de l'eau pour la répandre devant Dieu, jeûna un jour et confessa ses infidélités. Samuel commença dès lors à exercer sa judicature. Les Philistins, apprenant la réunion de Maspha, se levèrent contre les Israélites. Ceux-ci effrayés conjurèrent Samuel de supplier le Seigneur de les délivrer de la main des Philistins. Samuel offrit en holocauste un jeune agneau. Le sacrifice n'était pas achevé et déjà les Philistins engageaient l'action avec l'armée d'Israël. « Mais le Seigneur tonna avec un grand éclat ce jour-là contre les Philistins et les épouvanta, et ils furent taillés en pièces. » Les Israélites demeurés à Maspha s'élancèrent de la ville à la poursuite de l'ennemi et en achevèrent la défaite en les poursuivant jusque sous Bethcar. En souvenir de la victoire, Samuel érigea une stèle entre Maspha et Sen. I Reg., vii, 5-12. Les Israélites, après la victoire de Maspha, rentrèrent en possession de leurs anciennes frontières et Samuel choisit cette localité pour l'une des trois où chaque année il venait juger Israël, x, 13, 16. — La dernière assemblée plénière tenue par Samuel le fut aussi à Maspha. C'était pour procéder à l'élection d'un roi, comme le peuple l'avait demandé. Le sort désigna Saül. I Reg., x, 17-25. — Deux cent cinq ans environ après cette élection, Baasa, roi d'Israël, s'était emparé de Rama de Benjamin, située à 10 kilomètres seulement au nord de Jérusalem, la capitale de Juda, et l'avait fortifiée pour empêcher qui que ce soit de passer d'Israël en Juda et de Juda en Israël. Le roi de Juda Asa, ne se trouvant pas en mesure de repousser son voisin, sollicita l'intervention des Syriens de Damas. Le roi de cette ville, Bénadad, fit attaquer au nord le royaume d'Israël par ses généraux. Pour défendre sa frontière, Baasa dut porter ses forces de ce côté et fut ainsi contraint de vider Rama et le territoire de Juda envahi. Asa attendait cette diversion pour reprendre sa terre, il appela tout son peuple à son aide, prit les matériaux réunis par Baasa à Rama, et à dessein de prévenir de nouveaux empiétements de la part de son voisin, il alla fortifier, à 3 kilomètres à l'est de Rama, Gabaa de Benjamin, qui commande le passage de Machmas, et Maspha, sans doute située au nord de Rama et qui pouvait garder la grande route qui venait d'Israël en Juda. III Reg., xv, 17-22; II Par., xvi, 1-6. — Après la destruction de Jérusalem et du royaume de Juda par les Chaldéens, vers 588 av. J.-C., le Juif Godolias fut établi, par le roi de Babylone, gouverneur du pays; Maspha fut choisie pour être le siège de son administration. Le prophète Jérémie, laissé libre, vint s'établir près de Godolias et un grand nombre de Juifs qui s'étaient enfuis dans les contrées des alentours revinrent les joindre. Le peuple aurait pu se reconstituer autour de Maspha, si la jalousie méchante de Baalis, roi des Ammonites, n'était venue faire avorter ce mouvement de restauration. L'Ammonite avait soudoyé Ismahel, fils de Nathanias, pour assassiner Godolias. Celui-ci averti ne voulut pas croire à une pareille trahison. Ismahel, qui était du sang royal de Juda, étant venu à Maspha avec un cortège de dix hommes et plusieurs grands de l'ancienne cour, fut invité à un festin. Pendant le repas, il se jeta avec ses complices sur Godolias et le tua. Il massacra ensuite tous les Juifs, les Chaldéens et les guerriers qui étaient réunis à Maspha autour de Godolias. Le lendemain de ce forfait, un groupe de quatre-vingts hommes partis de Sichem, Silo et Samarie et se rendant à la maison de Dieu où ils allaient offrir des dons, arrivaient à Maspha. Ils ignoraient ce qui s'était passé la veille. Ismahel sortit de la ville à leur rencontre et, feignant de s'affliger avec eux, il les invita à venir chez Godolias. Lorsqu'ils furent arrivés au milieu de la ville, Ismahel et ses satellites les massacrèrent, épargnant seulement dix d'entre ces hommes, qui promettaient de mettre à leur disposition des trésors et des provisions cachées. Les cadavres furent jetés dans la piscine creusée par le roi Asa, quand il fortifia la ville contre Baasa. Les débris du peuple, les filles de la maison royale et tout le monde demeuré à Maspha et confié aux soins de Godolias par Nabuzardan, chef de l'armée babylonienne, furent réduits captifs par Ismahel qui se proposait de les livrer aux Ammonites. Johanan, fils de Carée, apprenant ces indignités, prit avec lui tous les hommes qu'il avait à sa disposition et avec les officiers de l'armée marcha contre Ismahel. Il le rencontra près des grandes eaux de Gabaon. Ismahel, avec huit de ses hommes seulement qui purent s'échapper, s'enfuit au pays d'Ammon, et Johanan ramena toute la foule qui avait été arrachée à Maspha. Cependant, redoutant la colère des Chaldéens, et malgré les objurgations de Jérémie, Johanan, avec tout le peuple qu'il avait ramené à Maspha, prit la route de l'Égypte et entraîna le prophète à sa suite. Jer., xli-xlii. — Maspha repeuplée, après le retour des Juifs de Babylone, contribua pour une part importante à la restauration des murs de Jérusalem entreprise par Néhémie. Jason le Méronatithe de Maspha, avec Melchias de Gabaon, construisit, près de la porte Ancienne, « le trône du gouverneur d'au delà l'Euphrate, » c'est-à-dire « le tribunal du gouverneur ». II Esd., iii, 7. La porte de la Fontaine fut réédifiée par Sellum, fils de Cholhoza, chef du district de Maspha. Il l'acheva, la couvrit, en établit les battants, les serrures et les verrous; le même bâtit [à côté] le mur de la piscine de Siloé près du jardin du roi, jusqu'aux degrés descendant de la cité de David. *Ibid.*, 15. Azer, fils de Josué, prince de Maspha, contruisit la seconde muraille près de la montée de l'arsenal, à l'angle, *Ibid.*, 19. — Mathathias étant mort, son fils Judas Machabée prit le commandement de la petite armée qui devait combattre pour arracher la Judée et son peuple à la tyrannie des Gréco-Syriens infidèles. Avant d'entrer en campagne, il voulut se préparer à la guerre et y disposer les siens par un acte solennel de religion. La ville sainte étant au pouvoir de l'ennemi, Judas, pour son dessein, choisit Maspha, « parce qu'elle fut anciennement un lieu de prière en Israël. » Là, en face de Jérusalem et de son temple profané, Juda et ses guerriers consacrèrent un jour au jeûne, puis revêtus du cilice, la tête couverte de cendre, les habits déchirés, tenant en leurs mains les livres de la Loi et exposant devant eux les vêtements sacerdotaux, les prémices et les dîmes, présentant les Nazaréens dont le temps était achevé, ils élevèrent la voix et invoquèrent le ciel : « Que pouvons-nous faire, s'écrièrent-ils, de ces hommes, où devons-nous les conduire? Votre sanctuaire est foulé aux pieds et souillé; vos prêtres sont dans le deuil et dans l'abjection et les nations se sont réunies contre nous pour achever notre

perte : vous connaissez leur dessein. Comment pourrons-nous nous maintenir devant eux, si vous ne nous assistez, ô notre Dieu ? » Les trompettes retentirent alors avec éclat. Juda organisa sa petite armée, distribua les grades et les offices, remplit encore le précepte de la loi ordonnant d'inviter à se retirer ceux qui venaient de bâtir une maison neuve, de prendre une épouse, de planter des vignes, ou qui étaient trop peureux, et il leva le camp, pour se transporter avec ses hommes de Maspha au sud d'Emmaüs où il dressa son camp, attendant l'heure du combat (vers 168 av. J.-C.). I Mach., III, 46-57. Il n'est plus fait mention dès lors de Maspha ni dans la Bible, ni dans l'histoire. L. HEIDET.

5. MASPHA, ville appelée « Maspha de Galaad », à cause de sa situation dans cette région. Son nom est transcrit Μασσηφά par les Septante. Jud., XI, 11 et 34, et traduit ailleurs par le nom commun σκοπιά. La Vulgate garde partout le nom propre de *Maspha*. Plusieurs fois le nom de Maspha semble plutôt désigner une contrée qu'une ville. Ainsi, Jud., XI, 29, Maspha de Galaad paraît assimilé au pays de Galaad et au territoire de Manassé que parcourut Jephté pour y lever des hommes afin de marcher contre les Ammonites; c'est du pays aussi que la ville de Ramoth semble être appelée Ramoth de Maspha (*Râmaṭ ham- Mispêh*). Jos., XIII, 26. Il est difficile de dire si le territoire a été ainsi appelé directement à cause du monument élevé par Jacob et avant l'établissement de la ville ou seulement après et à cause de celle-ci; l'existence n'en est pas moins certaine et paraît attestée, Jud., XI, 34, quand il est dit que Jephté retourna à Maspha, dans sa maison. Dans la Vulgate Maspha, écrit Masphé, est séparé de Ramoth et ainsi présenté comme une ville distincte; c'est une erreur.

1° *Situation et identification.* — La position de Maspha est indiquée seulement d'une manière générale en Galaad, mais son nom dit assez qu'elle le doit à la proximité du monument dressé par Jacob. Il résulte de là qu'elle ne dut commencer à se former qu'après le passage de Jacob, et ses premiers habitants durent être attirés par la présence du sanctuaire. Cependant, d'après certains critiques, Maspha fut appelée ainsi à cause de sa situation. Des exégètes regardent comme identiques Maspha de Galaad et Ramoth-Maspha ou Ramath de Galaad et identifient Ramoth avec le *Salt* actuel, ils attribuent par conséquent le même site à Maspha, qu'ils placent ainsi au sud du *Nahar-Zerqâ*. l'ancien Jaboc. Cf. Jos. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* nouvelle édit., Jérusalem, 1900, p. 269-270; Rich. von Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 64, 79, et *Bibel-Atlas, ibid.*, 1882, p. 20.

La Bible indiquant le monument de Jacob au nord du fleuve Jaboc et avant Mahanaïm empêche d'attribuer une autre situation à Maspha. S'il fallait localiser Ramoth au sud du *Zerqâ,* il faudrait conclure que Maspha et Ramath sont deux villes distinctes. La plupart des exégètes soutiennent d'ailleurs avec raison cette distinction. Voir RAMOTH-MASPHA et RAMOTH EN GALAAD. — *Soûf* est la localité qui depuis longtemps a le plus souvent été proposée pour être identifiée avec Maspha. C'est un grand village bâti sur une colline rocheuse s'avançant en promontoire des hautes montagnes du *'Adjloûn,* au-dessus de la vallée de *Djéraš.* Il est à cinq kilomètres au nord-est de la ville de ce nom, à six kilomètres vers l'est de *'Adjloûn* et à vingt-cinq kilomètres au sud d'*el-Ḥoṣon.* La population du village est d'environ huit cents habitants dont un tiers sont chrétiens, parmi lesquels quelques-uns catholiques. Une fontaine abondante jaillit sous le village, à l'est, pour former le cours du *Nahar-Djérâš.* Les collines des alentours étaient naguère ombragées par des bois de grands chênes et d'autres essences; depuis quelques années des plantations de vigne et de figuiers prennent leur place. Soûf ou Sûf peut paraître un nom dérivé de Maspha, par l'élimination du préfixe *M* et de la voyelle finale; il semble procéder, du reste, de la même racine et peut avoir une signification analogue. Le nom de Σεδεῆς ou Sévée, donné par Josèphe, *Ant. jud.*, V, VII, 12, au lieu de Maspha à la patrie de Jephté, n'est pas de nature à infirmer cette identification. La situation du village au nord du *Zerqâ* l'ancien Jaboc, presque au commencement, du côté de l'est, des montagnes de Galaad, au sud-est de *Maḥnéh* identifiée avec Mahanaïm, n'est pas en dehors des données de la Bible.

Longtemps les palestinologues ont admis cette indentification comme probable, surtout à défaut d'une autre plus certaine. Cf. Armstrong, Conder et Wilson, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 127; Conder, *Heth and Moab,* Londres, 1889, p. 181; Oliphant, *Land of Galaad,* in-8°, Édimbourg et Londres, 1880, p. 209-218; Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Fribourg et Leipzig, 1896, p. 261-262. — Cependant Selah Merill, laissant Soûf, a placé Maspha au *Qala't er-Rabad,* immense château, en grande partie conservé, à deux kilomètres à l'ouest du village de *'Adjloûn* et à cinq vers le sud-est de *Maḥnéh.* Dressé au sommet d'une colline de mille mètres d'altitude au-dessus de la mer Méditerranée, dominant la large et profonde vallée de *'Adjloûn* et d'où le regard embrasse non seulement l'ancien pays de Galaad dans presque toute son étendue, mais se porte encore au delà de la vallée du Jourdan sur la Judée, la Samarie et la Galilée, nulle forteresse, nul endroit ne justifierait mieux le nom de Maspha. Seulement le Rabad est un édifice tout entier de la fin du XIIe siècle, où l'on ne retrouve aucune trace d'antiquité, trop au cœur des montagnes de Galaad pour répondre au récit de la Bible. Aussi cette opinion a-t-elle recueilli peu d'adhérents. S. Merrill, *East of Jordan,* p. 365-374; cf. Buhl, *Geographie, loc. cit.*, p. 262; — Le Dr Gotl. Schumacher travaillant, en 1896, au levé de la carte du sud de 'Adjloûn, a cru reconnaître le nom de Maspha dans celui de *Miṣibta* qui lui était désigné par le mudir de 'Adjloûn comme celui d'une ruine antique et considérable se trouvant entre Soûf et Djéraš. *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palätina Vereins,* 1899, p. 1-2. Wellhausen y vit le nom de *maṣṣêbah,* mais non celui de Maspha *ibid.* p. 41. L'année suivante, le Dr Schumacher abandonnait la première identification, parce que le lieu lui paraissait trop en contre-bas pour avoir pu mériter le nom de *Miṣpéh;* il lui préférait le *Djébel Menârah* ou « le mont Minaret », situé directement au sud de *Djéraš,* non loin de *Miṣibṭad* dont le nom est l'analogue de *Miṣpéh.* De son sommet, élevé de plus de mille mètres au-dessus de la mer Méditerranée, le regard embrasse un panorama beaucoup plus étendu que du haut du *Qal'at er-Rabad.* A l'ouest et au nord-ouest s'aperçoivent les hauteurs de *Djébel Nablûs* et des monts de Safed; à l'est au delà des collines les hauts plateaux du *Ḥaurân* et du *Ḥamâd,* les pointes coniques du *Djébel ed-Druz,* et au sud l'œil peut suivre le cours sinueux de la *Zerqâ* tout entière et au delà contemple toute la partie septentrionale des monts de la *Belqâ. Ibid.*, p. 66. En poursuivant ses travaux pour l'achèvement de la carte du sud de 'Adjloûn, M. Schumacher a rencontré au nord-est de *Djéraš,* dans une région encore en partie boisée, un *Tell-Maṣfah* qui domine toutes les hauteurs des alentours. On y voit des dolmens et plusieurs autels antiques taillés dans le rocher. Les habitants du pays considèrent le tell comme un *ma'bed,* « sanctuaire » ou « lieu de culte ». Des Bédouins m'ont indiqué l'endroit à quatre ou cinq heures au sud d'el-Ḥoṣon du 'Adjloûn, mais je n'ai pu le visiter. Le nom de *Maṣfah,* absolument identique au nom de la célèbre localité biblique, dans la région même où nous amène le récit sacré, ne permet pas de douter qu'il ne se soit maintenu à la même place dès les temps les plus reculés.

2° *Histoire.* — Maspha, au temps les plus reculés, à cause sans doute de ses souvenirs et peut-être aussi à cause de son importance, semble avoir été en quelque sorte la capitale du pays de Galaad et le lieu des grandes réunions du peuple de la Transjordane. Quand les Ammonites envahirent la contrée occupée par les Israélites, le peuple de Galaad vint camper à Maspha, et c'est là que les chefs se réunirent pour délibérer sur ce qu'il y avait à faire. Jud., x, 17. Ayant appelé Jephté pour lui proposer de se mettre à la tête de l'armée, c'est à Maspha qu'il posa ses conditions et reçut la promesse d'être établi le chef du peuple. Jud., xi, 11. Dès ce moment le nouveau juge d'Israël paraît s'être fixé à Maspha. Il entre en pourparlers avec le roi des Ammonites pour lui faire évacuer le pays. Celui-ci s'y étant refusé, Jephté, rempli de l'esprit de Dieu, parcourt la contrée pour lever une armée. Maspha parait avoir été le lieu de ralliement, car c'est de là que Jephté se mit en marche pour aller attaquer les Ammonites. Jud., xi, 29. Après sa victoire complète sur l'ennemi, Jephté reprit le chemin de Maspha où était sa demeure. Jud., xi, 34. On sait comment la fille de Jephté ignorant le vœu imprudent de son père sortit de la ville avec ses compagnes, pour aller à sa rencontre, et changea en un jour de deuil un jour de triomphe. Jud,, xi, 34-40. « Jephté le Galaadite jugea Israël six ans, mourut et fut enseveli en sa ville de Galaad, » ajoute son historien. Jud., xii, 7. En disant *sa ville,* il semble désigner la même localité où Jephté avait *sa maison*, bien que le texte l'appelle Galaad. Il faut probablement lire, il mourut en sa ville *en* Galaad. La préposition ב, *be,* « en, » a pu facilement disparaître par la négligence d'un copiste. Au temps du roi d'Israël Jéroboam II (824-783 ou 783-743), Maspha, devenue un centre d'idolâtrie et de crimes, est menacée par le prophète Osée des vengeances du Seigneur. Ose., v, 1 (hébreu); vi, 8. Cf. Maspha 1, col. 833; Galaad 5, t. iii, col. 47. Maspha a été ruinée et son nom s'est conservé seulement dans quelques familles d'Arabes bédouins. Maspha semble avoir appartenu à la tribu de Gad, comme l'indiquent Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 283, 285. En en faisant une ville lévitique, ils paraissent la confondre avec Ramoth de Galaad.

L. Heidet.

6. **MASPHA,** ville de Moab où David persécuté par Saül conduisit ses parents pour les mettre à l'abri des colères du roi. I Reg., xxii, 3-4 : « Et David partit de là (Odollam), dit le récit sacré, pour Maspha qui est en Moab, et il dit au roi de Moab : Que mon père et ma mère, je vous prie, demeurent avec vous, jusqu'à ce que je sache ce que Dieu fera à mon égard. Et il les laissa auprès du roi de Moab et ils demeurèrent avec lui, tout le temps qu'il demeura dans la forteresse. » Certains exégètes ont trouvé ces dernières paroles équivoques et ont cru pouvoir traduire : ils demeurèrent avec David tout le temps qu'il demeura dans la forteresse d'Odollam. Cf. Vigouroux, *La Sainte Bible polyglotte,* t. ii, p. 405, note 4. L'interprétation qui paraît indiquée par la phrase elle-même et le contexte est la suivante : Et il les laissa auprès du roi de Moab, tout le temps que David dut demeurer dans la forteresse, c'est-à-dire à Odollam ou dans un lieu d'un accès difficile pour échapper à Saül. C'est l'interprétation la plus généralement adoptée. — Quelle que soit d'ailleurs la signification de la fin du passage, la ville où David mena ses parents, d'après ses paroles, paraît être celle même où résidait le roi de Moab, probablement sa capitale. De là plusieurs interprètes ont cru que Maspha et Moab n'étaient pas différentes de Kir Moab, aujourd'hui le Kérak, la plus forte des villes de l'ancien pays de Moab, à l'est de la mer Morte et située sur une montagne élevée d'où le regard embrasse tout le pays, la mer Morte dans presque toute son étendue et jusqu'aux montagnes de Juda. Voir Kir Moab, t. iii, col. 1895-1907. Maspha serait ici l'équivalent de *qîr* ou de Kérak, « forteresse, donjon. » Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1179 ; J. Schwarz, *Tebouoth ha-Arez,* nouv. édit., Jérusalem, 1900, p. 254. L'hypothèse n'est pas invraisemblable, mais peut s'appliquer, de la même manière à toute autre ville importante où le roi Moab aurait eu sa résidence, comme Rabboth-Moab, Ar ou Ar-Moab, aujourd'hui *Rabba* ou quelque autre. Cf. Ar, Ar-Moab, t. i, col. 814-817. Des critiques modernes attribuent le nom de Maspha de Moab à une erreur du copiste : il faudrait lire selon eux *Miṣrephoth de Maon,* T. K. Cheyne, *Encyclopædia biblica,* Londres, art. *Hareth,* t. ii, 1901, col. 1963, mais cette hypothèse est tout à fait gratuite. L. Heidet.

7. **MASPHA,** lieu élevé du désert de Juda d'où Josaphat, avec son armée, vit toute couverte de leurs cadavres la région où s'étaient entre-égorgés ses ennemis, les Ammonites, les Moabites et les Iduméens. II Par., xx, 24. Le texte hébreu a : *ham-Miṣpêh le-midbar,* le *maspha* ou « l'observatoire du désert »; les Septante ont traduit l'expression par le nom commun ἡ σκοπιά et la Vulgate de même par *Specula.* Les autres versions font de même. Il ne semble pas d'ailleurs qu'il ait existé une ville de ce nom dans le désert; il pourrait s'y rencontrer cependant une tour, ou une maison de garde. L'endroit se trouvait au sud ou au sud-est du désert de Thecué d'où venait le roi Josaphat et à l'ouest de la mer Morte, mais il n'a pu être jusqu'ici déterminé d'une manière précise. Voir Josaphat, t. iii, col. 1649.

L. Heidet.

MASPHATH, orthographe, dans la Vulgate, du nom de lieu qu'elle écrit ailleurs *Maspha, Masphe* ou même *Masepha* et *Mesphe.* Voir ces divers noms. La forme Masphath se trouve dans le premier livre des Rois et dans Jérémie et désigne toujours Maspha de Benjamin. I Reg., vii, 5, 6, 7, 11, 12, 16; Jer., xl, 6, 8, 10, 12, 13, 15; xli, 1, 3, 6, 10, 14, 16. Dans I Sam. (I Reg.), vii, 5, 6 et 7, le texte hébreu porte *ham-Miṣpâṭâh,* avec le *hé* locatif, ce qui a amené le traducteur à écrire *Masphath,* et il a conservé cette orthographe pour l'uniformité, aux ỳ. 11, 12, 16 du même chapitre, quoique le texte original ait dans ces passages *ham-Miṣpêh.* Il a fait de même, pour les mêmes raisons, dans Jérémie, où on lit en hébreu, xl, 6, 8, 10, 12, 13; xli, 1, *ham-Miṣpâṭâh,* et xl, 15; xli, 3, 6, 10, 14, 16, *ham-Miṣpêh.*

MASPHÉ, orthographe, dans la Vulgate, du nom de lieu écrit ailleurs ordinairement Maspha. Dans Josué, xi, 8, *campus Masphe* est le territoire appelé *terra Maspha* au ỳ. 3 du même chapitre. Voir Maspha 2, col. 834. — Jos., xiii, 26, la ville nommée *Masphe* est Maspha de Galaad. Voir Maspha 5, col. 849.

MASRÉCA (hébreu : *Maśrêqah;* Septante : Μασσεκκά, Μασεκκά), ville inconnue, située probablement en Idumée. Elle est nommée dans la liste des rois d'Idumée, où nous lisons qu'Adad, fils de Badad, étant mort, Semla de Masréca régna à sa place. Gen., xxxvi, 36; I Par., i, 47. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.*, 1862, p. 280, 281, disent que c'est une ville d'Idumée, dans la Gébalène, c'est-à-dire dans la partie septentrionale de l'Idumée. On peut interpréter le nom de Masréca par « vignobles ».

MASSA (hébreu : *Maśśa',* « élévation »), nom d'un fils d'Ismaël, et, d'après divers interprètes, d'un pays.

1. **MASSA** (Septante : Μασσῆ), le septième des fils d'Ismaël. Gen., xxv, 14; I Par., i, 30. On a rapproché son nom de celui de la tribu arabe des Μασανοί, Ptolémée, v, 19, 2, qui habitaient le désert d'Arabie, du côté de la Babylonie, et des *Masæi,* Pline, *H. N.,* vi, 30, tribu no-

made de la Mésopotamie, et l'on admet aujourd'hui que cette tribu est celle qui est mentionnée dans les inscriptions cunéiformes. Voir Arabie, t. i, col. 863. Les *Ma-as-'a-ai* sont énumérés dans une liste de peuples apportant leur tribut à Théglathphalasar II, roi de Ninive, immédiatement avant les gens de Théma et de Saba. *Western Asiatic Inscriptions,* t. iii, pl. 10, col. 7, lig. 38; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtforschung,* 1878, p. 262; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 301. On retrouve aussi leur nom sous la forme *Maš-'a- ai,* dans une tablette du temps du roi Assurbanipal. *Western Asiatic Inscriptions,* t. iv, pl. 56, 1. Il y est raconté qu'un certain Akamaru, fils d'Ammétâ, de la tribu des *Maš-'a-ai,* a fait une razzia chez les Nebaioth et qu'il en a tué tous les hommes, excepté un seul qui est allé porter au roi la nouvelle. Frd. Delitzsch, *Paradies,* p. 302; G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 296-298; A. Smith, *Keilschrifttexte Asurbanipals*, t. ii, p. 36-38. La tribu de Massa a donc très probablement habité l'Arabie septentrionale. Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* t. ii, 1890, p. 441, identifie Massa avec Messa et Mes. Voir Mes et Messa.

2. MASSA, nom du pays dont Lamuel aurait été roi, d'après un certain nombre d'exégètes modernes. Prov., xxxi, 1. Voir Lamuel, col. 62. Les Septante, Prov., xxiv, 69, ont traduit le mot *massa'* par χρηματισμός, « réponse divine, oracle, » et la Vulgate par *visio.* Hitzig, dans Zeller, *Theologische Jahrbücher,* 1844, p. 269-305, crut reconnaître des noms propres là où les versions anciennes avaient vu des noms communs et au lieu de traduire : « Paroles de Lamuel, roi. Vision, » il traduisit : « Paroles de Lamuel, roi de Massa. » Son opinion a trouvé beaucoup d'adhérents. Voir Kaulen, *Lamuel,* dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. vii, 1891, col. 1372. D'après cette explication, Lamuel était un roi de la tribu arabe de Massa, dont il est parlé dans Massa 1, ou d'un autre pays inconnu, mais on ne peut rien affirmer avec certitude. Voir Cr. H. Toy, *Commentary on the Proverbs,* in-8°, Édimbourg, 1899, p. 538-539. Plusieurs commentateurs croient qu'Agur, l'auteur des Proverbes, xxx, 1-33, était également de Massa. Voir Agur, t. i, col. 288.

MASSAH (hébreu : *Massâh,* traduit dans les Septante par Πειρασμός, Πεῖρα, et dans la Vulgate par *Tentatio*), nom donné à une localité sise à Raphidim, où les Israélites « tentèrent (*nassôt,* mirent à l'épreuve) Jéhovah, en disant : Jéhovah est-il au milieu de nous ou n'y est-il pas? » Elle fut aussi appelée Meribah (*jurgium*), « à cause de la querelle ou révolte (*rib*) des enfants d'Israël qui s'en étaient pris à Dieu et avaient murmuré contre lui, parce qu'ils souffraient du manque d'eau. » Exod., xvii, 7. Cet événement est rappelé dans Deut., vi, 16; ix, 22; xxxiii, 8; Ps. xcv, 8 (texte hébreu). Cf. aussi Heb., iii, 8, qui cite le Psaume. *Massâh* se lit dans tous ces passages; *Meribâh,* en parallélisme avec *Massâh,* seulement dans Deut., xxxiii, 8, et Ps. xcv, 8. La Vulgate traduit toujours le premier nom par *Tentatio,* tandis que le second, omis dans Exod., xvii, 7, est rendu par *Contradictio,* Deut., xxxiii, 8, et par *Irritatio,* Ps. xciv, 8 (*Exacerbatio* dans Heb., iii, 8). Sur un autre *Meribâh* ou *Mê Meribâh,* voir Eaux de contradiction, t. ii, col. 1523.

Le récit de l'Exode suppose que les Hébreux s'attendaient à trouver des sources à Raphidim. Quand on y fut arrivé, l'eau sur laquelle on avait compté manqua. Les Israélites, qui pendant les trois jours précédents n'en avaient eu que la quantité nécessaire pour étancher leur soif, éclatèrent en murmures. Exod., xvii, 2-4. Dieu ordonna alors à Moïse de frapper le rocher d'Horeb et il en jaillit de l'eau en abondance. *Horêb* signifie « sécheresse, lieu aride et sans eau ». Jud., vi, 37, etc. Les savants anglais de l'*Ordnance Survey* qui ont exploré le Sinaï en 1868 distinguent le lieu de ce nom, dont il est question dans ce récit, du mont Horeb où Moïse avait eu la vision du buisson ardent. Quant au rocher dont parle l'Exode, les voyageurs au Sinaï se sont préoccupés de bonne heure de le retrouver. Les moines grecs du couvent de Sainte-Catherine croient le posséder dans leur voisinage et ils le montrent aux pèlerins qui l'ont souvent décrit. Mais cette identification est inadmissible, parce que ce rocher se trouve dans l'ouadi *el-Ledja,* et que l'événement raconté dans les Livres Saints se passa dans l'ouadi *Feiran* (Pharan), comme l'atteste une tradition antique que nous rencontrons dans Eusèbe et dans saint Jérôme, au ive siècle, *Onomastic.,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 310, 311, et comme il résulte du texte même de l'Exode où nous lisons, xvii, 1, que le miracle eut lieu à Raphidim. Or, Raphidim était dans le désert de Pharan. Voir Raphidim.

Une tradition locale identifie Massah avec une des fontaines de l'ouadi *Feiran.* « Une des légendes les plus plausibles et les plus intéressantes relatives à l'Exode, dit M. H. S. Palmer, *Sinai,* in-16, Londres (1878), p. 78-79, est celle qui se rattache à un lieu de l'ouadi *Feiran* appelé *Hésy el-Khattatin,* ou la Source cachée des écrivains. C'est, d'après les Bédouins, l'endroit où Moïse frappa le rocher pour donner de l'eau à son peuple souffrant de la soif. Il faut remarquer ici que les Bédouins désignent souvent Moïse sous le nom d'écrivain du livre de la Loi. La coutume ancienne, qui date, croyons-nous, de temps immémorial et qui consiste en ce que chaque passant dépose une petite pierre, dans les lieux célèbres par quelque légende, pour marquer qu'il n'oublie ni le lieu ni la tradition qui y est attachée, cette coutume est encore observée par les Bédouins quand ils passent à *Hésy el-Khattatin.* Toutes les pierres et les rochers du voisinage qui s'y prêtent sont couverts de monceaux de petits cailloux ainsi déposés. » Les Arabes prétendent imiter ainsi l'exemple des Israélites. Voir aussi Ed. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* 1871, t. i, p. 159. Si l'identification n'est pas pour cela certaine, elle ne manque pas néanmoins de quelque probabilité.

F. Vigouroux.

MASSÊBAH, nom hébreu (*maṣṣêbâh*) d'un cippe, stèle ou pierre dressée, de *nâṣab,* « être droit, debout. » Il se dit spécialement d'un cippe idolâtrique. Voir Idole, i, 16°, t. iii, col. 819.

MASSL Franz Xaver, prêtre catholique allemand, né le 8 décembre 1800 à Straubing, mort le 3 mars 1852 à Passau. Il étudia la théologie à Ratisbonne, où il fut ordonné prêtre en 1825. Après avoir rempli des fonctions ecclésiastiques dans diverses paroisses, il devint en 1846 curé de Passau. On a de lui, outre de nombreux volumes de sermons, une *Erklärung der heiligen Schriften Neuen Testaments nach den berühmten und bewährten ältern und neuen Schriftauslegern,* 3 in-8°, Sraubing, 1831-1850. Les cinq premiers volumes ont eu trois éditions. Massl a pris pour base de son commentaire, qui est surtout pratique et pieux, Le Maistre de Sacy. Voir Reusch, dans *Allgemeine Deutsche Biographie,* t. xx, 1884, p. 568.

MASSORE, ensemble de travaux des docteurs juifs, portant sur la lettre même du texte hébreu de la Bible. — Le mot massore, *massôrâh,* vient probablement de *mâsâr,* « transmettre oralement; » il signifie alors « tradition ». Quelques-uns le tirent de *'âsâr,* « lier, » d'où le mot *mâsorêt,* employé par Ézéchiel, xx, 37, avec le sens de « lien ». D'après cette étymologie, la massore serait le lien qui fixe l'immutabilité du texte. Cf. Bacher, dans *The Jewish Quarterly Review,* t. iii, 1891, p. 785-790. Le premier sens est plus généralement accepté. Le mot *massôrâh,* ou *masôrâh,* n'en est pas moins de for-

mation hybride, de sorte que c'est surtout à l'usage qu'il convient d'en demander l'origine et le sens. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 328.

I. Les massorètes. — 1° *Leur époque.* — Au XIIe siècle, Abenesra divisait en cinq classes les docteurs juifs qui, jusqu'à son temps, avaient travaillé sur la Bible. Il distinguait successivement : 1° les docteurs de la grande Synagogue et les scribes, jusqu'à l'an 70; 2° les docteurs de la Mischna; 3° les docteurs de la Gémara ou commentaire de la Mischna; 4° les docteurs de la massore; 5° enfin les grammairiens. Cf. P. Morin, *Exercitationes biblicæ*, II, 12, 7, Paris, 1669, p. 411. Les docteurs juifs commencèrent en effet par s'occuper de la Bible au point de vue de la doctrine et de l'histoire. C'est seulement quand ils eurent fini de consigner par écrit les traditions et les explications des anciens à ce sujet, qu'ils passèrent à un autre ordre d'études. Le Talmud étant terminé vers le milieu du Ve siècle, les massorètes se mirent à l'œuvre et achevèrent leur tâche vers le début du VIIIe siècle. Toutefois ces limites comportent une assez grande latitude; car il est certain que l'œuvre des massorètes englobe des travaux dus aux docteurs qui les avaient précédés, et qu'à son tour elle fut remaniée et peut-être complétée par les docteurs de la période grammaticale.

2° *Leurs écoles.* — La tradition attribue la massore aux docteurs des écoles de Tibériade. Bien que contestée par quelques-uns, cette indication traditionnelle est communément acceptée. Après l'achèvement du Talmud et à l'époque de la plus grande prospérité des écoles de Babylone, celles de Palestine et très particulièrement celles de Tibériade consacrèrent tous leurs efforts à la conservation littérale des textes sacrés. Ce sont ces dernières qui exécutèrent la presque totalité du travail massorétique, sans pourtant que les noms des auteurs successifs aient été conservés. Ils ne sont connus que sous le nom général de *ba'âlê masorâh* ou *massorêṭ*, « maîtres de la massore. »

3° *Leur langue.* — A l'époque massorétique, deux langues étaient en usage dans les écoles palestiniennes. La première était le néo-hébreu, provenant de l'hébreu biblique, enrichi de mots nouveaux, de dérivés des anciens radicaux, de conjugaisons plus nombreuses et d'une syntaxe plus complexe, pour permettre à la langue sacrée de se plier à l'expression d'idées abstraites et didactiques et de donner satisfaction aux exigences intellectuelles d'écoles en contact avec le monde grec. L'autre langue était l'araméen, se divisant en trois dialectes : le judéen ou chaldéen de la Bible, qui se retrouve dans les Targums d'Onkélos et de Jonathan; le galiléen, en usage dans les parties araméennes du Talmud de Jérusalem, et le babylonien, en usage dans les parties araméennes du Talmud de Babylone. Le dialecte galiléen est le seul des trois qui soit habituellement employé dans la massore. Cf. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig, 1894, p. 33-40. Le néo-hébreu sert à la rédaction d'un certain nombre de notes, spécialement de celles qui se rapportent au nombre des lettres, etc.; l'araméen sert à énumérer les keri et les chetib, etc. Dans certaines notes, les deux langues sont mélangées; dans d'autres, les abréviations sont telles qu'on ne peut discerner en quelle langue elles sont écrites. Il est probable que le mélange du néo-hébreu et de l'araméen dans les mêmes notes accuse des révisions ou des additions postérieures à la rédaction primitive. Cf. Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1903, p. 532-539.

II. Les sources de la massore. — Comme son nom l'indique, la massore est avant tout traditionnelle. Les massorètes s'appliquent particulièrement à fixer les observations littérales que les docteurs se sont transmises oralement dans la suite des temps. Voilà pourquoi certains rabbins ont fait remonter la massore jusqu'à Esdras, ce qui ne peut être vrai que dans un sens très restreint. Il est indubitable qu'avant l'introduction des signes diacritiques dans les textes hébraïques, les docteurs devaient faire connaître à leurs disciples les principes qui réglaient la lecture de ces textes. Cet enseignement oral doit même remonter jusqu'aux plus anciens temps de l'histoire des Hébreux. Mais il ne constituait pas la massore, il en préparait seulement les éléments. Cet enseignement se développa peu à peu. Il ne prit d'extension sérieuse que quand, sous l'influence pharisaïque, on commença à attacher une importance, trop souvent excessive, à la lettre même du texte sacré. Des signes particuliers furent introduits dans la transcription des textes. La « petite corne », κεραία, *apex*, dont parle Notre-Seigneur à propos de la Loi, Matth., V, 18; Luc., XVI, 17, ne désigne probablement que le jambage recourbé de certaines lettres, et non un signe diacritique. Mais dès l'époque de la Mischna, quelques signes existaient déjà. Il n'en est fait pourtant que de très rares mentions. *Pesachim*, IX, 2, sur Num., IX, 10, et *Sota*, V, 5, sur Job, XIII, 15. Sur Gen., XIX, 35, saint Jérôme, *Quæst. hebraic. in Gen.*, t. XXIII, col. 966, dit que les Juifs mettent un point au-dessus pour marquer que la chose est incroyable. La massore indique en effet un point sur la *vav* du mot *ûbequmâh*, « et elle se leva. » Le Talmud mentionne les points placés au-dessus de quinze mots, pour rappeler certaines explications mystérieuses qui se transmettaient oralement, la forme majuscule donnée à certaines lettres, et la forme minuscule donnée à d'autres, ainsi que plusieurs autres détails qu'on retrouve dans l'œuvre des massorètes. Ces derniers, en beaucoup de cas, n'ont donc fait que reproduire des indications fournies par une tradition antérieure, remontant à une époque plus ou moins lointaine. Il faut en dire autant du *keri* et du *chethîb*, qui n'est que la constatation de leçons adoptées par les anciens docteurs. Enfin la notation des voyelles, qui constitue la partie la plus importante de leur œuvre, reposait naturellement sur la prononciation traditionnelle de l'hébreu, comme on peut s'en rendre compte en comparant leur texte à points-voyelles avec la reproduction de ce texte en lettres grecques, qui se trouve dans les Hexaples d'Origène, et çà et là dans les transcriptions des Pères. Ce qu'on doit aux massorètes, c'est donc surtout la consignation par écrit de remarques qui avaient été faites antérieurement sur la lettre du texte sacré, et auxquelles ils ont dû parfois ajouter les leurs.

III. L'œuvre massorétique. — 1° *Sa disposition graphique.* — Avant l'invention de l'imprimerie, les annotations massorétiques ne pouvaient pas trouver place en marge des manuscrits bibliques. Elles étaient consignées sur des feuillets détachés, qui s'enrichissaient continuellement d'additions et finirent bientôt par réclamer plus de place que le texte lui-même. Plus tard, pour faciliter la diffusion de l'œuvre massorétique, les rabbins en écrivirent les remarques les plus importantes sur les feuillets mêmes des Bibles manuscrites. Ces annotations occupaient les marges du texte et l'espace laissé libre en haut et en bas du feuillet. Mais de cette disposition résultait une très grande confusion. On peut voir, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 551, la reproduction d'un feuillet massorétique tiré d'un manuscrit du IXe siècle, qui est conservé au British Museum. La première Bible massorétique fut imprimée à Venise par Bomberg, avec la collaboration du juif Jacob Ben Chayim, sous le titre de *Biblia magna Rabbinica*, 1525. Ce qu'on y a conservé de la compilation massorétique a été disposé dans un ordre adopté depuis dans les publications postérieures. On distingue en conséquence la massore en deux parties, l'une textuelle et l'autre finale. Cette dernière est disposée par ordre alphabétique à la fin de chaque livre. Elle se compose de remarques qui, à raison de leur étendue, n'auraient pu trouver place dans les marges du texte. La

massore textuelle se divise elle-même en petite et en grande. La petite massore est écrite dans les marges intérieures des colonnes du texte, à droite et à la hauteur du mot qu'elle vise. Ce mot est généralement indiqué par un petit cercle placé au-dessus de lui; si la remarque se rapporte à deux mots, le petit cercle est entre ces deux mots. La grande massore est disposée en haut de la page, en bas, et dans la marge latérale, si celle-ci est restée libre. Chaque note de la grande massore est séparée par deux points. La grande massore contient ce que n'aurait pu dire la petite. Cette dernière est représentée par des abréviations dont il faut avoir la clef. En voici quelques exemples : ל pour לית, terme araméen correspondant à l'hébreu *lo' yêš*, « n'étant plus » ailleurs, ou ἅπαξ λεγόμενον; חס pour l'hébreu *ḥâsêr*, « défectif; » מל pour *mâlê'*, « plein; » ב, ג, ד, etc., lettres marquant le nombre de fois, deux, trois, quatre, etc., que le mot se trouve dans la Bible; סימן, « signe, » indiquant que les mots visés sont l'objet d'une note de la grande massore, etc. Le texte biblique apparaît ainsi entouré de toutes parts par celui de la massore. C'est probablement ce qui a suggéré l'idée de regarder celle-ci comme le « lien » qui enserre le texte, et même de l'appeler *siyâg lat-ṭôrâh'* « haie autour de la Loi, » bien que la *mâsorét* désignée ainsi par R. Akiba, *Aboth*, III, 13, soit la tradition halachite, voir MIDRASCH, et non celle des massorètes.

2° *Notes sur les versets.* — Le verset ou *pâsûq*, du chaldéen *pesaq*, « couper, » est déjà mentionné dans la Mischna. Les massorètes en marquèrent la fin par deux points : appelés, *sof pâsûq*, « fin du verset. » La division du texte par chapitres leur est postérieure. Voir CHAPITRES DE LA BIBLE, t. II, col. 559. Mais longtemps avant eux le texte du Pentateuque avait été partagé en 154 sections, pour les lectures du sabbat pendant trois ans. Consacrant un usage différent, qui tendait déjà à prévaloir de leur temps, ils ramenèrent le nombre des sections à 54, de manière que le Pentateuque pût être lu en une année. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 455, note 101. Chaque section ou *pârâšâh* est ouverte, *peṭûḥâh*, ou fermée, *seṭûmâh*, suivant que, pour commencer, elle laisse inachevée ou ouverte la dernière ligne de la section précédente, ou bien n'en est séparée que par un petit espace sur la même ligne. La section est elle-même subdivisée en un plus ou moins grand nombre de sections plus courtes. Les massorètes notèrent le commencement des sections ouvertes par פפפ, et celui des sections fermées par סםס; les lettres פ ou ס marquèrent les subdivisions. Quand on ajouta à la lecture de la Loi celle des prophètes, la section prophétique fut nommée *haftârâh*, de *fâṭâr*, « congédier, » parce qu'après cette lecture on congédiait l'assemblée. Les massorètes indiquèrent ces sections prophétiques, non dans le texte même, comme pour la Loi, mais au-dessous du texte. Ces diverses indications sont reproduites dans nos Bibles hébraïques; celles qui concernent les prophètes sont rejetées à la fin. — Les massorètes comptèrent les versets de chaque livre et inscrivirent le total à la fin du livre en lettres numérales et au moyen d'un mot dont les lettres reproduisaient le total indiqué. Ils notèrent le verset qui tient le milieu de chaque livre, Gen., XXVII, 40; Exod., XXII, 28; Lev., XV, 7; Num., XVII, 5; Deut., XVII, 10, etc. Le total des versets est de 23206. Un verset, Jer., XXI, 7, a 42 mots et 160 lettres; trois versets ont chacun 80 lettres; 28 versets ou seulement 25 ont une première moitié dont le sens demeure imparfait; dans quatre versets, Gen., XVIII, 5; XXIV, 55; Num., XII, 14; Ps. XXXVI, 7, il y a un *vav* qui a été ajouté par la faute des scribes et dont il ne faut pas tenir compte; la Loi n'a que deux versets commençant par la lettre ס, Gen., XXXII, 14; Num., XXIX, 33, etc. Dans nos Bibles imprimées, le dernier verset d'Isaïe, des Lamentations, de Malachie et de l'Écclésiaste, est suivi de la répétition au moins partielle du verset précédent. C'est une attention des massorètes en faveur du lecteur. Comme ce dernier verset exprime une idée désagréable, ils reproduisent le verset précédent, qui est de nature à laisser meilleure impression.

3° *Notes sur les mots.* — Les massorètes indiquent les cas où les mots sont écrits sous forme pleine ou sous forme défective, c'est-à-dire avec le ו et le י quiescents et le ה paragogique, ou sans les quiescentes א, ו, י, et sans ה final. Ils comptent combien de fois tel mot se lit au commencement, au milieu ou à la fin d'un verset, combien de fois il se lit dans toute la Bible. Ils signalent 15 mots surmontés de points, parce que ces mots sont censés cacher des mystères. Les plus importantes remarques concernant les mots sont celles qui sont indiquées avec les formules *qerî*, « ce qui doit être lu, » et *keṭîb*, « ce qui est écrit. » Voir KERI, t. III, col. 1889. Il y a treize passages où il reste un vide dans le texte, avec la note : « Est lu, mais n'est pas écrit; » d'autres qui ont la note : « Est écrit, mais n'est pas lu; » quelques-uns où le keri indique qu'on doit, soit séparer un mot en deux, soit en réunir deux en un. En dix endroits, un mot jugé obscène par les massorètes doit être remplacé par un autre. Enfin le kéri porte fréquemment sur des additions, des suppressions ou des changements de lettres. La distinction du kéri et du chéthib est inconnue à Josèphe, à Philon et à saint Jérôme. Les anciennes versions ne la connaissent pas non plus; elles reproduisent le texte que leurs auteurs ont eu sous les yeux, et qui se trouve conforme tantôt au keri et tantôt au chéthib. D'autres part, les Juifs orientaux n'ont pas les mêmes kéri et les mêmes chéthib que les Juifs occidentaux. Ce sont donc les massorètes qui ont noté ces variantes, dont beaucoup sont sans importance. Il n'est pas à croire qu'ils les aient introduites arbitrairement, sinon pour les mots qu'ils ont jugés obscènes. Plusieurs de ces variantes sont déjà signalées dans le Talmud. Les massorètes ont dû comparer les manuscrits qu'ils avaient en main et marquer les variantes qui leur paraissaient justifiées. Ils ont été bien inspirés en laissant en marge ces variantes. Ordinairement, ils mettent sur le chéthib les voyelles qui conviennent au kéri, afin que le lecteur soit plus sûrement averti.

4° *Notes sur les lettres.* — Certaines lettres prennent une forme majuscule, qui est conservée dans nos Bibles imprimées. La première lettre de la Genèse est un grand ב = 2, pour rappeler que l'œuvre de la création comprend deux choses, le ciel et la terre. Le mot *hiṭ-gallâḥ*, « sera rasé, » Lev., XIII, 33, porte un grand ג = 3, pour marquer que trois sortes d'hommes doivent être rasés : les nazaréens, les impurs et les lévites. Le nom d'Adam, 1 Par., I, 1, est écrit avec un grand א = 1, pour signifier qu'Adam est le premier homme, etc. Il y a trente-trois passages où une lettre est plus petite que les autres, en signe de mépris ou de diminution. Des lettres sont suspendues au-dessus des autres, le נ de *menaššéh*, Jud., XVIII, 13, le ע de *rešâ'îm*, Job, XXXVIII, 13, 15, et de *miyyâ'ar*, Ps. LXXX, 14. Un נ est renversé dans neuf endroits : Num., X, 35; XI, 1; Ps. CVII, 23-28, etc., pour marquer que les ennemis d'Israël doivent être renversés de même. Deux lettres pouvant s'écrire différemment, suivant qu'elles sont dans le corps du mot ou à la fin, מ et ם, נ et ן, les massorètes indiquent les cas où la forme de ces lettres est irrégulière. Ils ont compté combien de fois chaque lettre occupe le commencement, le milieu ou la fin d'un mot, combien de fois elle se trouve dans chaque livre et dans toute la Bible, le total des lettres qui composent le Livre sacré, etc. Mais ces calculs aboutirent à des résultats divergents, selon les manuscrits. Au mot גחון, *gâḥôn*, Lev., XI, 42, le ו est majuscule, parce que c'est la lettre qui tient le milieu parmi toutes celles du Pentateuque. Le ע du mot

mîyyâ'ar, Ps. LXXX, 14, est suspendu, parce que c'est la lettre qui tient le milieu parmi toutes celles des Psaumes. — On trouve un résumé de tous ces remarques massorétiques á la fin des Bibles hébraïques. Voir spécialement dans celle de Van der Hooght et Hahn, Leipzig, 1867.

5° *Les points-voyelles.* — Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 504-508.

6° *Les accents.* — Ils ont existé de bonne heure, pour faire distinguer par l'intonation de la voix des mots qui se vocalisaient de même, mais qui avaient des sens différents. Saint Jérome, *Quæst. hebraic, in Gen.,* II, 23, t. XXIII, col. 942, dit que c'est au moyen de l'accent qu'on peut distinguer *'iššâh,* « femme, » de *îššâ',* « il prend. » Les massorétes ont ingénieusement complété et combiné le systéme des accents, pour marquer la syllabe tonique, unir ou disjoindre les mots, ponctuer les phrases et même servir de notation musicale pour la lecture correcte des textes sacrés dans les réunions des synagogues. En vingt-huit passages, les massorétes interrompent un verset par un petit cercle appelé *pisqâ',* « pause, » pour indiquer un changement de ton dans la lecture. Cf. Num., XXV, 19; Deut., II, 8; Jos., IV, 1; VIII, 24; Jud., II, 1; I Reg., XIV, 36; XVI, 2, 12; XVII, 37; XXI, 10; XXIII, 11; II Reg., V, 19; VI, 20; VII, 4; XII, 13; XVII, 14; XVIII, 2; XXI, 1, 6; XXIV, 10, 11, 23; III Reg., XIII, 20, etc.

IV. VALEUR DE LA MASSORE. — Les massorétes ont rendu de réels et importants services á la critique textuelle de la Bible, en fixant nettement l'état du texte á leur époque et en le protégeant contre les corruptions ultérieures. Grâce á eux, nous possédons la Bible hébraïque en l'état oú elle se trouvait au Ve siècle aprés J.-C., et même bien antérieurement, puisque les massorétes s'appuient surtout sur les travaux des docteurs qui les avaient précédés. Le scrupule qui les a empêchés de corriger quoi que ce soit dans le texte lui-même et leur a inspiré de mettre en marge leurs annotations constitue une garantie de plus en faveur de la valeur objective de leur œuvre. Ils ont encore eu le mérite de fixer la prononciation de l'hébreu, et d'en faciliter l'intelligence par leur ponctuation. Il est assez probable que la prononciation réglée par leurs points-voyelles et leurs accents diffère de celle des anciens Hébreux. Elle n'en a pas moins sa trés grande utilité. Il n'est pas indifférent de remarquer que la secte des Caraïtes, qui rejette en bloc toutes les traditions rabbiniques, voir CARAÏTES, t. II, col. 243, adopte cependant les points-voyelles et la prononciation massorétique de l'hébreu. Ce fait tendrait á prouver l'ancienneté de la vocalisation fixée par les massorétes. La peine que se sont donnée ces derniers pour noter les irrégularités verbales, les variantes et tout ce qui intéresse la lettre du texte, n'a pas été non plus sans résultat, puisqu'elle a servi á mieux expliquer le texte lui-même. Quand la massore sera mieux connue et mieux étudiée dans le détail, elle fournira sans nul doute des ressources plus précieuses encore pour l'intelligence des textes sacrés. A ces divers titres, les massorétes méritent reconnaissance. Il importe peu dés lors qu'une partie de leurs efforts aient été consacrés á des puérilités et á des préoccupations plus ou moins étranges. La notation de lettres soi-disant mystérieuses sent déjá la kabbale. Voir KABBALE, t. III, col. 1881. Le remplacement de mots qu'ils regardent comme obscénes serait une impertinence envers les auteurs sacrés, si le changement des temps n'imposait parfois au langage certaines modifications. Quant au compte et á la forme des lettres, aux lettres médianes, et á ces mille détails d'ordre tout conventionnel, ce sont choses inutiles, dans la plupart des cas. Un respect exagéré pour la lettre de la Bible a pu inspirer ces recherches, mais ne leur a communiqué aucune utilité pratique. — Sur la Massore, voir Elias-Lévita, *Massoret ham-Massoret,* ou « Clet de la Massore »; cf. t. II, col. 1669; Chr. D. Ginsburg a publié *The Massoret-ha-Massoreth of Elias Levita,* Londres, 1867 (texte hébreu avec traduction anglaise); J. Buxtorf, *Tiberias sive commentarius Masorethicus quo primum explicatur quid Masora sit, tum historia Masoretharum ex Hebræorum annalibus excutitur... secundo clavis Masoræ traditur,* Bâle, 1700, publié d'abord á la fin du IVe vol. de la *Biblia maxima Rabbinica,* Bâle, 1620; Cappel, *Critica sacra,* III, 15; V, 12, Paris, 1650, p. 170-372; Morin, *Exercitationes biblicæ,* II, 12, Paris 1669, p. 383; Walton, *Biblia polyglotta,* Londres, 1654, dont les *Prolegomena,* IV, traitent de la massore, dans le *Sacræ Scripturæ Cursus completus* de Migne, Paris, 1839, t. I, col. 265-290, et ensuite de la kabbale, col. 290-296; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 131-159; A. Gilly, *Précis d'introduction à l'Écriture Sainte,* 3 in-12, Nimes, 1867, t. I, p. 148-150; Cornely, *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros,* 4 in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 258-262; Harris, *The rise and development of the Massorah,* dans *The Jewish Quarterly Review,* I, 1889, p. 128-142, 223-257; Blau, *Masoretische Untersuchungen,* Strasbourg, 1891, et *Massoretic studies,* dans *The Jewish Quart. Review,* VIII, 1896, p. 343-359; IX, 1897, p. 122-144, 471-490; Ginsburg, *The Massorah compiled from manuscripts,* Londres, 1880-1885, et *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible,* Londres, 1897; Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore,* dans la *Revue biblique,* 1902, p. 551-563; 1903, p. 529-549.

H. LESÈTRE.

MASSORÈTE, nom donné aux savants juifs qui ont compilé la Massore. Voir MASSORE, I, col. 855.

MASSUE, morceau de bois qui va en grossissant á l'une de ses extrémités, et dont on se sert pour frapper, assommer, briser, enfoncer, etc. La massue s'appelle en hébreu *tôtaḥ,* le *tartaḫu* assyrien, que les versions rendent par σφῦρα, *malleus,* « marteau. » Pour l'hippopotame, « le *tôtâḥ* n'est qu'un brin de paille. » Job, XLI, 20. Contre un tel animal, on léve plutôt une massue qu'un marteau. La massue est le ῥόπαλον des Grecs, *Iliad.,* XI, 559, *Odys.,* IX, 319; Sophocle, *Trachin.,* 512, etc., et la *clava* des Latins. Cicéron, *Verr.,* II, 4, 43; *De senect.,* 16; Silius Italicus, VIII, 524, etc. La κορύνη était la massue de guerre. *Iliad.,* VII, 141; Hérodote, I, 59. Les Assyriens qui suivaient l'armée de Xerxés portaient des massues de bois hérissées de nœuds de fer. Hérodote, VII, 63. Il est possible que leurs devanciers aient déjà connu cette arme et que, par conséquent, les Hébreux l'aient vue aux mains de leurs ennemis. — Les Septante ont traduit par ῥόπαλον l'hébreu *mêfiṣ,* Prov., XXV, 18, qui désigne le marteau de guerre et peut s'entendre parfaitement d'une sorte de massue armée de fer. Le *šēbèṭ* ou bâton était aussi employé comme arme et devait prendre alors une forme approchant de celle de la massue. Voir BATON, t. I, col. 1513. Cf. Is., X, 24; XIV, 5; XXVIII, 27.

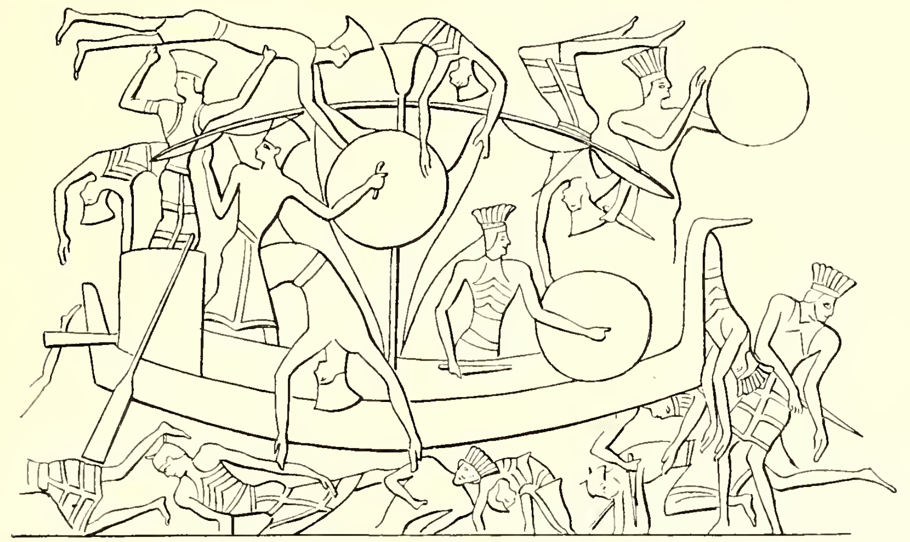
H. LESÈTRE.

MASTELYN Marc, commentateur belge, chanoine régulier, né á Bruxelles vers 1599, mort aux Sept-Fons le 23 décembre 1652. Il embrassa la vie religieuse á Groenendael prés de Bruxelles et suivit á Louvain les cours de théologie, qu'il fut ensuite chargé de professer dans son monastére ainsi que la philosophie. Il fut prieur du monastére de Sept-Fontaines. Il compléta et publia un travail sur les Psaumes commencé par Jean de Bercht, un de ses confréres: *Elucidatorium in Psalmos Davidicos,* in-4°, Anvers, 1634. — Voir Pagnot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas,* t. IX, p. 360; A. Goevaerts, dans *Biographie nationale de Belgique,* t. XIV, 1897, p. 6-11.

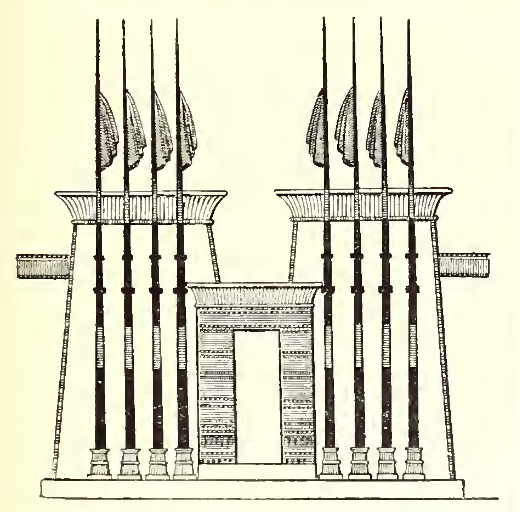
D. HEURTEBIZE.

MAT (hébreu : *ḥibêl,* de *ḥébél,* « cordage, » *tôrén;* Septante : ἱστός; Vulgate : *malus*), pièce de bois dressée sur un navire pour supporter la voilure. — Dans les Proverbes, XXIII, 34, seul passage où se lise le mot *ḥibêl,* l'ivrogne est comparé à l'homme couché sur le sommet d'un mât. Il est terriblement ballotté quand la mer est tant soit peu agitée, à cause de l'amplitude que la hauteur du mât donne aux moindres mouvements du navire. Sur un navire de guerre philistin (fig. 230), on voit des combattants qui chancellent au haut des mâts, un entre autres qui tombe d'une espèce de hune construite au sommet du mât principal. — Isaïe, XXXIII, 23, compare l'Assyrie à un navire désemparé, dans lequel les cordages ne serrent plus le pied du mât pour tendre les voiles. Ézéchiel, XXVII, 5, décrit aussi la cité de Tyr sous la figure d'un vaisseau dont le mât a été fait avec un cèdre du Liban. Voir NAVIRE. — Dans un autre passage d'Isaïe, XXX, 17, le mât, *tôrén,* est un signal dressé sur le haut d'une montagne. Le prophète annonce à Israël qu'en punition de ses infidélités, il en sera réduit à fuir même devant des ennemis peu nombreux, jusqu'à ce qu'il reste isolé comme un mât au sommet de la montagne et un étendard sur la colline. Voir ÉTENDARD, t. II, col. 2000. Ce mât n'est pas un mât de navire, mais une haute pièce de bois dressée sur un lieu élevé pour y servir de signal. Israël, châtié par Dieu, restera au milieu des peuples comme le témoignage visible de la justice divine qui punit les rebelles. En Égypte, sur la façade des temples, on employait des mâts analogues, formés de poutres entées l'une dans l'autre et consolidés par des agrafes, pour soutenir des banderoles décoratives (fig. 231). Cf. Maspero, *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1887, p. 70.

H. LESÊTRE.



230. — Mât d'un navire de guerre philistin. Tombeau de Ramsès III à Médinet-Habou. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* pl. 220.



231. — Mâts d'ornement à banderoles en Égypte. D'après Maspero, *Archéologie égyptienne,* 1887, fig. 76, p. 71.

MATHAN (hébreu : *Mattân,* « don »), nom d'un prêtre de Baal et de deux Israélites. C'est une abréviation de Mathanias. Voir MATHANIAS.

1. MATHAN (Septante : Μαθάν, Ματθάν), prêtre de Baal qui desservait le temple de ce dieu à Jérusalem sous le règne d'Athalie. Il est possible qu'il fût phénicien et non d'origine juive, le nom de Mathan était usité en Phénicie et à Carthage. Gesenius, *Thesaurus,* p. 929. Athalie l'avait sans doute amené avec elle dans la capitale de la Judée. Il fut tué après la reine, devant l'autel même de Baal, lorsque Joas eut été proclamé roi par le grand-prêtre Joïada. IV Reg., XII, 18; II Par., XXIII, 17.

2. MATHAN (Septante : Νάθαν), père de Saphatias, contemporain de Jérémie. Jér., XXXVIII, 1; Voir SAPHATIAS, fils de Mathan.

3. MATHAN (Ματθάν), fils d'Éléazar, père de Jacob et grand-père de saint Joseph, époux de la Sainte Vierge, dans la généalogie de saint Matthieu, I, 15. La place correspondante dans la généalogie de saint Luc, III, 29, est occupée par Mathat, ce qui a fait croire à un certain nombre de commentateurs que Mathan et Mathat sont un seul et même personnage, mais on ne saurait l'établir. D'après Nicéphore, *H. E.,* II, III, t. CXLV, col. 760, Mathan aurait été prêtre, ce qui est en contradiction avec la généalogie évangélique, et père d'Anne, qui devint la mère de la Sainte Vierge.

MATHANAÏ (hébreu : *Matnaï*), nom de trois Israélites qui vécurent après la captivité. Leur nom hébreu est probablement une contraction de Mathanias. Voir MATHANIAS.

1. MATHANAÏ (Septante : Μετθανία; *Sinaiticus* : Μαθανιά), un des fils d'Hasom qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya du temps d'Esdras. I Esd., x, 33.

2. MATHANAÏ (Septante : Ματθαναΐ), un des fils de Bani qui s'était marié avec une étrangère et qui la répudia après le retour de la captivité. I Esd., x, 37.

3. MATHANAI (Septante : Ματθαναΐ), prêtre, descendant de Joïarib, qui vivait du temps du grand-prêtre Joacim, fils de Josué. II Esd., xii, 19.

MATHANIA, MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâhû*, et, par abréviation : *Mattanyâh*, « don de Yah ou Jéhovah »), nom de onze Israélites. La Vulgate l'a rendu tantôt par *Mathania*, tantôt par *Mathanias*, une fois par *Mathaniaü*. I Par., xxv, 4. Les noms de Mathan et de Mathanaï ne sont probablement qu'une contraction de Mathanias.

1. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh;* Septante : Βατθανίας; *Alexandrinus* : Μεθθανίας), nom que portait le roi de Juda Sédécias avant qu'il fût élevé sur le trône. IV Reg., xxiv, 17. Voir SÉDÉCIAS.

2. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh*; Septante : Ματθανίας), lévite, fils de Micha, descendant d'Asaph, qui vivait après la captivité à Jérusalem. I Par., ix, 15. Il habitait Jérusalem et était le chef des lévites chargés de prier et de louer Dieu dans le Temple, II Esd., xi, 17, par le chant des hymnes, c'est-à-dire chef des chantres. II Esd., xii, 8. Il est sans doute aussi le même qui était chargé, avec quelques autres, de la garde des portes du saint lieu, II Esd., xii, 25, car c'était une des fonctions que remplissaient les chantres. I Par., xv, 18, 21.

3. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâhû;* Septante : Ματθανίας), lévite, un des quatorze fils d'Heman, qui vivait du temps de David. Il fut le chef de la neuvième classe de musiciens, comprenant ses fils et ses frères, composée de douze personnes. I Par., xxv, 4, 16. Au ℣. 4, la Vulgate écrit son nom *Mathaniaü*.

4. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh;* Septante : Ματθανίας), lévite, de la famille d'Asaph, ancêtre de Jahaziel, fils de Zacharie, qui prédit au roi Josaphat la victoire sur les Moabites. II Par., xx, 14.

5. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâhû;* Septante : Ματθανίας), lévite de la famille d'Asaph, qui prit part à la purification du Temple de Jérusalem sous le règne d'Ézéchias. II Par., xxix, 13.

6. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh;* Septante : Ματθανία), un des fils d'Élam qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya du temps d'Esdras. I Esd., x, 26. Voir ÉLAM 4, t. ii, col. 1630.

7. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh;* Septante : Ματθαναΐ), un des fils de Zéthua qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé par Esdras à la répudier. II Esd., x, 27.

8. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh;* Septante : Ματθανία), un des fils de Phahath-Moab, qui vivait du temps d'Esdras. Il dut renvoyer une femme étrangère avec laquelle il s'était marié. I Esd., x, 30.

9. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh;* Septante : Ματθανία), un des nombreux fils de Bani qui avaient épousé des femmes étrangères et qui furent forcés par Esdras à les renvoyer. I Esd., x, 37. Voir BANI 1, t. i, col. 1429.

10. MATHANIAS (hébreu : *Matanyâh;* Septante : Ματθανίας), père de Zaccur et ancêtre de Hanan gardien des greniers sous Néhémie. II Esd., xiii, 13.

11. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh;* Septante Ματθανία), prêtre, fils de Michaïa, ancêtre de Zacharie qui vivait du temps de Néhémie et jouait de la trompette. II Esd., xiii, 34 (hébreu, 35). D'après plusieurs interprètes, ce Mathanias, qui avait pour père Michaïa et comptait un Asaph parmi ses aïeux, n'est pas différent de Mathanias 2, lévite descendant d'Asaph et fils de Micha. Micha peut s'écrire en effet Michaïa et, malgré la différence d'orthographe, Micha et Michaïa peuvent être la même personne. Mais le texte sacré fait du fils de Micha un lévite et du fils de Michaïa un prêtre. Cette différence notable suffit pour distinguer Mathanias le prêtre du Mathanias lévite.

MATHANIAÜ, orthographe, dans la Vulgate, du nom de Mathanias, fils d'Héman. I Par., xxv, 4. Voir MATHANIAS 3.

MATHANITE (hébreu : *ham-Mitnî*; Septante : ὁ Ματθανί), surnom patronymique ou ethnique de Josaphat, un des vaillants soldats de David. I Par., xi, 43. Voir JOSAPHAT 5, t. iii, col. 1650. Ce surnom pouvait désigner la famille ou plus probablement la patrie de Josaphat, mais on ne trouve rien dans l'Ancien Testament qui puisse nous éclairer à ce sujet.

MATHAT (Ματθάτ), nom de deux personnages qui figurent dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Luc, iii, 23 (grec, 24), 29.

1. MATHAT, fils de Lévi et père d'Héli qui fut le père de saint Joseph, époux de la Sainte Vierge. Luc., iii, 23 (grec, 24). Voir GÉNÉALOGIE 2, t. iii, col. 166.

2. MATHAT, fils de Lévi et père de Jorim, ancêtre de Notre-Seigneur qui vivait avant la captivité de Babylone. Luc., iii, 29.

MATHATHA (hébreu : *Mattattâh;* Septante : Ματθαθά), nom de deux Israélites. C'est probablement une abréviation de Mathathias. Voir MATHATHIAS.

1. MATHATHA, un des fils d'Hasom qui vivait du temps d'Esdras et avait pris une femme étrangère qu'il dut renvoyer. I Esd., x, 33.

2. MATHATHA, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, iii, 31. Il était fils de Nathan et petit-fils de David.

MATHATHIAS, nom de dix personnages. Il est écrit avec quelques légères variantes en hébreu et dans le grec de l'Ancien et du Nouveau Testament. La Vulgate a uniformément Mathathias. Il signifie « don de Yah ou Jéhovah », et correspond au grec, Θεόδωρος, Θεοδώρητος, Θεοδόσιος, Θεόδοτος. Voir aussi MATHAN, MATHANAÏ, MATHANIAS, MATHAT, MATHATHA, MATTHIEU, MATTHIAS.

1. MATHATHIAS (hébreu : *Mattityâh;* Septante : Ματταθίας), lévite, fils aîné de Sellum, descendant de Coré, qui vivait à Jérusalem et était chargé de la préparation des gâteaux qu'on faisait frire dans la poêle pour les offrandes religieuses. I Par., ix, 31.

2. MATHATHIAS (hébreu : *Maṭṭiṭyâhû;* Septante : Ματθαθία, Ματθαθίας; *Sinaiticus :* Μετταθίας), lévite qui vivait du temps de David et fut un des musiciens placés sous la direction d'Asaph. Il jouait devant l'arche du *kinnôr* (*be-kinnôrôṭ 'al haš-šemînîṭ*). I Par., xv, 18, 21; xvi, 5. Dans ce dernier passage, le texte hébreu écrit son nom *Maṭṭiṭyâh* et le grec, Ματταθίας. S'il est le même, comme on ne peut guère en douter, que le Mathathias (hébreu : *Maṭṭiṭyâhû;* Septante : Ματθαθίας; *Alexandrinus :* Ματταθίας), nommé I Par., xxv, 3, il était le sixième fils d'Edithan, l'un des trois chefs de chœur de David, et avait été d'abord sous sa direction; lorsqu'on distribua les musiciens en classes qu'on tira au sort, il fut à la tête de la quatorzième division, composée de ses fils et de ses frères et comprenant douze personnes. I Par., xxv, 21.

3. MATHATHIAS (hébreu : *Maṭṭiṭyâh;* Septante; Ματθανίας), un des fils de Nébo qui avait épousé une femme étrangère et la répudia du temps d'Esdras. I Esd., x, 43.

4. MATHATHIAS (hébreu : *Maṭṭiṭyâh*; Septante : Ματθαθίας), le premier des six personnages qui se tinrent à la droite d'Esdras pendant que celui-ci fit au peuple la lecture de la Loi. Mathathias était peut-être un prêtre ou du moins un homme notable. II Esd., viii, 4.

5. MATHATHIAS (grec : Ματταθίας), prêtre de la famille de Joarib (voir Joïarib 1, t. iii, col. 1596), père des cinq frères Machabées qui affranchirent les Juifs du joug des Séleucides. Il descendait d'Asmon ou Hasmon, par Simon, son grand-père, et Jean, son père. I Mach., ii, 2-5; xiv, 29. Voir col. 480. C'était un prêtre plein de zèle pour l'observation de la Loi. Il était déjà avancé en âge lorsque Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie (175-164 avant J.-C.), le premier des persécuteurs de la religion, voulut imposer de force aux Juifs les pratiques polythéistes des Hellènes. Voir t. i, col. 697. Mathathias, accablé de douleur, s'était retiré de Jérusalem et réfugié avec ses fils à Modin. Voir Modin. La persécution alla l'y chercher. Des envoyés d'Antiochus s'y rendirent afin de forcer les habitants à sacrifier aux faux dieux. Ils pressèrent le vieillard d'obéir aux ordres du roi, en lui faisant les plus magnifiques promesses. « Quand toutes les nations obéiraient au roi Antiochus, répondit-il, ... moi et mes fils et mes frères, nous obéirons à la loi de nos pères... Nous n'écouterons pas les paroles du roi Antiochus, et nous ne sacrifierons pas en transgressant les commandements de notre Loi. » I Mach., ii, 19-22. Et comme un Juif infidèle s'apprêtait à sacrifier aux idoles, Mathathias, saisi de douleur, se précipita sur lui et le tua sur l'autel. Il frappa en même temps l'envoyé d'Antiochus et détruisit l'autel idolâtrique. Ce fut là le commencement de la guerre sainte. « Que quiconque a le zèle de la Loi, me suive! » s'écria l'héroïque vieillard, et lui et ses fils s'enfuirent sur les montagnes. I Mach., ii, 27-28. Les Juifs fidèles, les Assidéens (t. i, col. 1131) les y rejoignirent en grand nombre et ainsi se forma une petite armée, à qui le saint vieillard inspira son ardeur. Ils allèrent tous ainsi détruire les autels païens et circoncire les enfants incirconcis d'Israël. Après avoir ainsi enflammé les cœurs, sentant sa fin approcher, Mathathias exhorta ses fils à donner leur vie pour rester fidèles à la Loi et il désigna son fils Judas comme général de l'armée sainte. Le mouvement qu'il avait inauguré ne devait plus s'arrêter jusqu'au complet triomphe. Il mourut en 167 et fut enseveli à Modin, pleuré par tous les Juifs fidèles. I Mach., ii, 70. Ses cinq fils furent dignes d'un tel père : fidèles à ses recommandations, ils versèrent tous leur sang pour la cause sacrée de la religion et de la patrie. Voir Machabées, col. 479. F. Vigouroux.

6. MATHATHIAS (grec : Ματθαθίας), fils d'Absalom, I Mach., xi, 70, et frère de Jonathas. I Mach., xiii, 11. Voir Jonathas, 4, t. iii, col. 1624. Lorsque Jonathas Machabée livra bataille à l'armée syrienne de Démétrius, dans la plaine d'Azor (voir Asor 1, i, 3°, t. i, col. 1107), ses troupes s'enfuirent d'abord et la bataille eût été perdue si Mathathias et Juda, fils de Calphi, deux de ses principaux officiers, n'avaient tenu bon avec lui. Leur résistance donna aux fuyards le temps de reprendre courage et de se rallier à leur chef, qui remporta une victoire éclatante. I Mach., xi, 67-74.

7. MATHATHIAS (grec : Ματθαθίας), fils de Simon Machabée. Ptolémée, fils d'Abobi, gendre de Simon, et l'un de ses officiers, fit périr traîtreusement Mathathias, avec le grand-prêtre Simon lui-même et son autre fils Judas, dans la forteresse de Doch (t. ii, col. 1454), où il venait de leur donner un grand festin. I Mach., xvi, 11-17.

8. MATHATHIAS (grec : Ματθαθίας), nom d'un des trois ambassadeurs que Nicanor, général du roi de Syrie Démétrius Ier, envoya à Judas Machabée pour traiter de la paix, qui fut en effet conclue. II Mach., xiv, 19. La Vulgate a abrégé le nom de cet ambassadeur en Mathias.

9. MATHATHIAS (grec : Ματθαθίας), fils d'Amos et père de Joseph le père de Janné, dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Luc, iii, 25.

10. MATHATHIAS (grec : Ματθαθίας), fils de Séméi et père de Mahath, dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Luc, iii, 26.

MATHIAS. Voir Matthias.

MATHIAS (Jacques de), luthérien danois, docteur en théologie, mort en 1586 a publié : *Grammatica, Rhetorica, Dialecta sacra, seu de tropis Sacræ Scripturæ vel Introductio ad Scripturam*, in-4°, Copenhague, 1589; *Prælectiones in Ecclesiasten et Joelen*, in-4°, Bâle, 1589; *Prælectiones in Hoseam*, in-4°, Bâle, 1590. — Voir Walch, *Bibliotheca theol.*, t. ii, p. 498; t. iv, p. 568, 573. B. Heurtebize.

MATHISIUS, MATTHYS, Gérard, théologien catholique, né dans le duché de Gueldres vers 1523, mort à Cologne le 10 avril 1572 ou plus probablement le 11 avril 1574. Il fit ses études à Cologne et professa dans cette ville où, en 1545, il fut chargé d'enseigner le grec. Quelques années plus tard, en 1552, il devenait doyen de la faculté des Arts et, le 12 novembre 1557, il était nommé régent du collège Montanum, charge qu'il exerça jusqu'à sa mort. Il avait été en outre recteur de l'Université du 20 décembre 1562 au 24 mars 1564 et fut chanoine de la collégiale des Saints-Apôtres, puis de la cathédrale de Cologne. Parmi ses écrits, on remarque : *In Epistolam B. Pauli ad Romanos commentaria nunc recens conscripta ac edita*, in-12, Cologne, 1562. — Voir Valère André, *Biblioth. Belgica*, p. 279; Pagnot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas*, t. viii, p. 302. B. Heurtebize.

MATHUSAEL (hébreu : *Meṭûšâ'êl;* Septante : Μαθουσάλα), patriarche antédiluvien, le quatrième descendant de Caïn, fils de Maviaël et père de Lamech. Gen., iv, 18. Son nom a une forme archaïque; le premier élément, *meṭû*, ne se retrouve que dans un autre nom propre de la même époque, celui de Mathusalem. D'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 830, il se décompose en מְתוּ, forme construite de מַת, « homme, » en שָׁ, abréviation de אֲשֶׁר

indiquant le génitif, et אֵל, « Dieu : » « homme de Dieu. » F. Mühlau et W. Volck, *Gesenius' Handwörterbuch*, 8e édit., 1878, préfèrent dériver *šâ'êl* de *šâ'al*, « homme de prière » ou « de demande ».

MATHUSALA, MATHUSALÉ, MATHUSALEM (hébreu : *Metûšêlah*, « homme du trait, du dard » [?]; Septante : Μαθουσάλα), fils d'Hénoch et père de Lamech, le huitième des patriarches antédiluviens de la branche de Seth. Son père Hénoch l'engendra à 65 ans; il eut lui-même son fils Lamech à 187 ans; après quoi il vécut encore 782 ans et mourut, après avoir engendré des fils et des filles, à l'âge de 969 ans : c'est la vie la plus longue dont il soit parlé dans l'Écriture, d'où l'expression proverbiale : « vieux comme Mathusalem. » Gen., v, 21-27. Voir LONGÉVITÉ, col. 355. — Des critiques modernes prétendent que Mathusala et Mathusaël dont le nom se ressemble et qui ont l'un et l'autre un fils appelé Lamech sont une seule et même personne, mais les noms de Mathusala et de Mathusaël ne sont pas identiques et les deux Lamech sont différents. Voir LAMECH 2, col. 42.

MATIN (hébreu : *bôqér;* Septante : πρωΐ, πρωΐα; Vulgate : *mane, diluculo*), partie de la journée qui en comprend les premières heures, et spécialement le temps qui succède immédiatement à l'aurore. Voir AURORE, t. I, col. 1265. Ce qui appartient au matin s'appelle dans les versions : ἑωθινός, πρωϊνός, *matutinus*. — 1° Dans le récit de la création, il est répété plusieurs fois que « il y eut soir, il y eut matin, ce fut un jour ». Gen., I, 5, 8, 13, 19, 23, 31. Les Hébreux comptaient les jours d'un coucher de soleil à un autre, sans doute parce qu'ayant des mois lunaires, dont ils déterminaient le commencement par une méthode tout empirique, ils trouvaient naturel que le jour commençât comme le mois, le soir, à l'apparition de la lune. Mais cette manière de limiter le jour n'était pas générale; les Égyptiens et les Babyloniens le faisaient commencer au matin. Dans le texte de la Genèse, les mots « soir » et « matin » doivent donc être considérés comme les limites d'une durée déterminée : il y eut soir, après la journée écoulée, il y eut matin, après la nuit écoulée, et ce fut un jour. Dans Daniel, VIII, 14, 26, au contraire, l'expression « soir matin », désigne un jour tout entier, comme le νυχθήμερον des Grecs, II Cor., XI, 25, compté à la manière des Hébreux. Le prophète se sert sans doute de cette expression composée parce que, dans ce passage, il est question du sacrifice perpétuel, et que les mots *'éréb*, « soir, » *bôqér*, « matin, » rappellent le sacrifice qui se faisait à ces deux moments de la journée. Cf. Rosenmüller, *Daniel*, Leipzig, 1832, p. 267; Fabre d'Envieu, *Le livre du prophete Daniel*, Paris, 1891, t. II, 2e part., p. 817. Il est à remarquer cependant que, quand il s'agissait de manger l'agneau pascal, la manne, les victimes des sacrifices, Exod., II, 10; XVI, 19; Lev., VII, 15, la journée s'étendait « jusqu'au matin », parce que ces actes se faisaient plus communément le jour que la nuit, et qu'il fallait laisser une certaine latitude pour les terminer. — 2° Le matin était consacré par l'offrande de sacrifices dans le Temple, chaque jour, Exod., XXIX, 38, 39; Num., XXVIII, 4, et spécialement pendant les fêtes de la Pâque, Num., XXVIII, 23, et durant les grandes solennités. Voir SACRIFICES. C'est aussi le matin que l'on offrait l'encens, que l'on préparait les lampes du sanctuaire, Exod., XXX, 7, que l'on mettait du bois sur l'autel des holocaustes, Lev., VI. 5, etc. Le matin était considéré comme le temps propice pour la prière. Ps. V, 4, 5; LXXXVIII (LXXXVII), 14; CXLIII (CXLII), 8; CXIX (CXVIII), 148; Is., XXVI, 9; Eccli., XXXIX, 6; Sap., XVI, 28, etc. Chaque matin, les Juifs récitaient le *schema*, prière composée de trois passages de la Bible : Deut., VI, 4-9; XI, 13-21; Num., XV, 37-41. Cette prière devait se dire dès le lever du jour, dès qu'on pouvait distinguer entre le bleu et le blanc. *Berachoth*, I, 1, 2. — 3° On n'avait pas coutume de manger ni de boire dès le matin, ou du moins on ne le faisait que très légèrement. La matinée appartenait au travail et à l'accomplissement des différents devoirs d'état. C'était, pour le prince, l'heure de rendre la justice. Jer., XXI, 12. Aussi des princes mangeant le matin, et consacrant ainsi à de grossières jouissances les moments les plus précieux de la journée, faisaient le malheur de leur pays. Eccle., X, 16. Boire et s'enivrer le matin était une marque de décadence morale. Is., V, 11. Les Juifs ne prenaient rien avant l'heure de la prière publique, qui était la troisième heure ou neuf heures du matin. *Berachoth*, f. 28, 2. C'est pourquoi quand, à la Pentecôte, on accuse les disciples d'être ivres, saint Pierre se contente, pour les défendre, de dire qu'on n'est encore qu'à la troisième heure. Act., II, 15. — 4° Ce fut le matin, dès la pointe du jour, que Notre-Seigneur fut jugé officiellement et condamné par le sanhédrin, Matth., XXVII, 1; Marc., XV, 1, et que, deux jours après, il ressuscita. Marc., XVI, 2, 9; Luc., XXIV, 1; Joa., XX, 1. — 5° L'étoile du matin est la planète Vénus, la plus brillante de toutes et qui est surtout remarquable lorsqu'elle précède le lever du soleil. Eccli., L, 6; Apoc., II, 28; XXII, 16. La nuée du matin est, en Orient, une nuée qui disparaît vite à la chaleur des rayons solaires. Ose., VI, 4; XIII, 3; Am., IV, 13. Sur la pluie du matin, Joel., II, 23, qui est dans l'hébreu la pluie « de la première saison », voir PLUIE. — 6° L'expression « du matin au soir » marque tantôt la continuité d'une action qui se prolonge toute une journée, Exod., XVIII, 13, 14; Ps. CXXX (CXXIX), 6; I Mach., IX, 13; X, 80; Act., XXVIII, 23, etc., tantôt, au contraire, la rapidité de ce qui ne dure qu'un jour. Job, IV, 20; Is., XXXVIII, 12; Eccli., XVIII, 26, etc. Le mot *hiškîm*, « se lever matin, » très souvent employé dans l'Ancien Testament, marque, suivant les cas, l'empressement avec lequel on fait une chose, dès le point du jour, la considérant comme la première à mériter l'attention, Gen., XIX, 27; XXI, 14; Exod., VIII, 20; Num., XIV, 40; Deut., XVI, 7; Jos., VII, 16; II Reg., XV, 2; Job, XXIV, 14; Prov., I, 28; VIII, 17; Jer., VII, 25, etc., ou la diligence particulière qu'on apporte à exécuter un acte important. II Par., XXXVI, 15; Jer., VII, 13; Soph., III, 7, etc. Pendant les jours qui précédèrent sa mort, le Sauveur enseignait dans le Temple, et le peuple s'empressait dès le matin, ὤρθριζεν, *manicabat*, pour venir l'écouter. Luc., XXI, 38. Le verbe ὀρθρίζειν correspond à l'hébreu *hiškîm*, se lever matin, s'empresser. Quant au verbe *manicare*, qui vient de *mane*, « matin, » il n'existe pas dans le latin classique et étonnait saint Augustin, qui le trouvait dans une ancienne traduction de Jud., IX, 32, et lui préférait *maturare*. *Quæst. in Heptat.*, VII, 46, t. XXXIV, col. 808. Il se lit dans saint Pierre Chrysologue, *Serm.*, 82, t. LII, col. 431, et ensuite assez souvent dans le latin du moyen âge. H. LESÊTRE.

MATRED (hébreu : *Matrêd*, « poussant en avant [?], » Septante : Ματραίθ, Ματράδ), fille de Mézaab et mère de Méétabel, laquelle devint la femme d'Adar ou Adad, roi d'Édom. Gen., XXXVI, 39; I Par., I, 50. Voir ADAD 2, t. I, col. 165.

MATSOR (hébreu : *Mâṣôr*), nom de l'Égypte, d'après un grand nombre de commentateurs modernes, dans IV Reg., XIX, 24; Is., XIX, 6; XXXVII, 25; Mich., VII, 12. Les anciennes versions ont pris à tort *Mâṣôr* pour un nom commun dans ces passages et lui ont donné le sens de « forteresse, fortification » (Septante περιοχή; Vulgate : [*civitas*] *munita*), signification qu'a, en effet, ce mot, Ps. XXXI (XXX), 22 (*in civitate munita*) : LX (LIX), 11 ; Hab., II, 1; II Par., VIII, 5, ou bien elles l'ont traduit d'une façon plus ou moins analogue. Ainsi la Vul-

gate, au lieu de « canaux d'Égypte », traduit *aquæ clausæ,* IV Reg., xix, 24, c'est-à-dire « eaux gardées, défendues »; *rivi aggerum,* Is., xix, 6; xxxvii, 25, pour « ruisseaux d'Égypte garnis de remblais, de retranchements »; *civitates munitæ,* Mich., vii, 12, « villes fortifiées » pour « villes d'Égypte ». On peut admettre d'ailleurs que le nom propre de *Mâṣôr* vient de ce que la route d'Asie en Égypte était défendue par des forteresses (égyptien : *mtr, mṣr*). Cf. Diodore de Sicile, i, 31: Ἡ Αἴγυπτος πανταχόθεν φυσικῶς ἰσχύρωται. Les anciens Égyptiens n'ont jamais désigné leur pays par ce nom, mais les Assyriens l'appelaient aussi *Muṣur, Muṣru, Miṣr* (*Miṣri,* généralement dans les lettres de Tell el-Amarna). Les consonnes du nom de *Mâṣôr* sont les mêmes que celles de *Miṣraïm,* ce qui a fait penser à quelques-uns que *Mâṣôr* est la forme simple de *Miṣraïm,* mais ce point est douteux.

MATTHÄI (Christian Friedrich von), philologue allemand, né à Gröst (Thuringe) le 4 mars 1744, mort à Moscou le 14 (26) septembre 1811. Après avoir reçu sa première éducation à l'école de Sainte-Croix (*Kreuzschule*) à Dresde, il étudia depuis 1763 à l'université de Leipzig et devint en 1772, à Moscou, professeur extraordinaire de littérature ancienne. Dans un voyage en Saxe, une maladie mit obstacle à son retour en Russie. En 1785 on lui conféra, dans sa patrie, la place de recteur à la *Landesschule* de Misnie et en 1789, le titre de professeur de langue grecque à l'université de Wittenberg. Nommé en 1805 conseiller aulique de Russie, il retourna à Moscou, où il reprit ses fonctions de professeur de littérature classique. — Au xviiie siècle les trésors littéraires des bibliothèques de Russie étaient encore peu connus et peu exploités; Matthäi en tira grand profit pour ses nombreuses publications, dont il enrichit tant la littérature grecque profane que la littérature sacrée du Nouveau Testament. Ses œuvres principales relatives à la science biblique sont : 1° Βίκτορος πρεσβυτέρου Ἀντιοχαίας καὶ ἄλλων τινῶν ἁγίων πατέρων ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον; *ex codicibus Mosquensibus* in-8°, *edidit,* Moscou, 1775. — 2° *Sanctorum Apostolorum septem Epistolæ catholicæ; ad codices manuscript. Mosquenses primum a se examinatos recensuit et inedita scholia græca adjecit, versionem latinam vulgatam codici diligentissime scripto conformavit,* in-8°, Riga, 1782. — 3° *Actus Apostolorum, græce et latine; textum ad codices manuscript. Mosquenses... recensuit,* etc. (comme le précédent), in-8°, Riga, 1782. — 4° *D. Pauli Epistolæ ad Romanos, ad Titum et ad Philemonem, græce et latine; varias lectiones ex codicibus manuscript. Mosquens. numquam antea examinatis, scholia græca, maximam partem inedita, et animadversiones criticas adjecit,* in-8°, Riga, 1782. — 5° *D. Pauli Epistolæ ad Hebræos et ad Colossenses, græce et latine; varias lectiones,* etc. (comme le précédent), in-8°, Riga, 1784. — 6° *D. Pauli Epistolæ I^a et II^a ad Corinthios, græce et latine; varias lectiones,* etc., in-8°, Riga, 1787. — 7° *D. Pauli Epistolæ ad Galatas, ad Ephesios et ad Philippenses, græce et latine; varias lectiones,* etc., in-8°, Riga, 1789. — 8° *D. Pauli Epistolæ ad Thessalonicenses et ad Timotheum, græce et latine; varias lectiones,* etc., *et animadversiones criticas adjecit, ac denuo recensuit; cum notitia codicum reliquorum omnium, codicum speciminibus et appendice,* in-8°, Riga, 1785. — 9° *Johannis Apocalypsis, græce et latine; ex codicibus numquam antea examinatis edidit et animadversiones criticas adjecit,* in-8°, Riga, 1786. — 10° *Evangelium secundum Joannem, græce et latine; ex codicibus,* etc. (comme le précédent), in-8°, Riga, 1786. — 11° *Evangelium secundum Lucam, græce et latine,* etc., in-8°, Riga, 1786. — 12° *Evangelium secundum Marcum, græce et latine,* etc., in-8°, Riga, 1787. — 13° *Evangelium secundum Matthæum, græce et latine,* etc., *cum aliquot codicum speciminibus et indice codicum omnium, qui in quattuor Evangeliis primo sunt adhibiti,* in-8°, Riga, 1788. — 14° *Tredecim Epistolarum Pauli codex græcus cum versione latina vetere vulgo antehieronymiana, olim Bœrnerianus, nunc bibliothecæ electoralis Dresdensis, summa fide et diligentia transcriptus et editus; cum tabulis ære expressis; accessit ex eodem codice fragmentum Marci* M, in-4°, Misnie, 1791. — 15° Euthymii Zigabeni *Commentarius in quattuor Evangelia, græce et latine. — Textum græcum numquam editum ad fidem duorum codic. membranaceorum bibliothecarum SS. Synodi Mosquensis auctoris ætate scriptorum diligenter recensuit et repetita versione latina Joannis Hentenii suisque adjectis animadversionibus edidit,* 3 in-8°, Leipzig, 1792. — 16° *Animadversiones ad Origenis Hexapla, ex codice B SS. Synodi Mosquensis Num.* xxxi *in-folio excerptæ.* Dans le *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur,* IV. Theil, Leipzig, 1779. — 17° *Variæ lectiones ad LXX, lectiones Aquilæ, Symmachi, Theodotionis et editionis quintæ et sextæ ad Canticum canticorum,* dans le même ouvrage, XVI. Theil, Leipzig, 1785. — 18° *Ueber die sogenannten Recensionen, welche Bengel, Semler und Griesbach in dem griechischen Text des Neuen Testamentes wollen entdeckt haben,* in-8°, Ronneberg et Zwickau, 1804. Matthäi considérait les manuscrits qu'il éditait comme le texte primitif du Nouveau Testament. Il y avait, en effet, une concordance presque complète dans ces documents. Quant aux différences peu considérables, Matthäi les attribuait aux essais de correction d'Origène, de saint Jean Chrysostome et d'autres Pères et commentateurs. C'était une erreur; car les documents dont il se servait, d'ailleurs très importants, provenaient pour la plupart du mont Athos et ne contenaient que le texte byzantin. L'erreur fut relevée par Griesbach, Eichhorn, Semler et autres. Les éditions de Matthäi n'en conservent pas moins une valeur durable à cause des matériaux qu'il y a réunis. — Voir Meusel, *Das gelehrte Teutschland,* Lemgo, 1797, t. v, p. 68-72; *Allgemeine deutsche Biographie,* t. xx, p. 606; O. von Gebhardt, dans Herzog, *Realencyclopädie,* 3e édit., t. ii, p. 757; A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Test.,* 1e et 2e édit., Leipzig, 1894, p. 397; F. S. Freukle, *Einleitung in das Neue Test.,* Fribourg, 1897, p. 456; Hermann Freiherr von Soden, *Die Schriften des Neuen Test.,* t. i, part. i, Berlin, 1902, p. 5.

E. Michels.

MATTHANA (hébreu : *Maṭṭânâh,* « don; » Septante : Μανθαναείν), cinquante-troisième station des Israélites se rendant d'Égypte en Palestine. Elle est mentionnée seulement dans les Nombres, xxi, 18-19, entre Béer (le Puits) et Nahaliel. Voir Béer 2, t. i, col. 1548. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 274, 275, disent que Matthana s'appelait de leur temps Maschana et était situé sur l'Arnon, à douze milles (dix-huit kilomètres) à l'est de Médaba. Que Matthanah ait été à l'est de Médaba et à douze milles de cette ville, c'est assez difficile à admettre, parce qu'il en résulterait que les Israélites, pour se rendre dans la Terre Promise, auraient fait à l'est un long détour qu'on aurait de la peine à expliquer. Aussi Hengstenberg, *Die Geschichte Bileam's,* in-8°, Berlin, 1842, p. 240, note, croit-il qu'il faut lire « au sud ». Voir aussi Keil, *Pentateuch,* t. iii, 1867, p. 147. Quoi qu'il en soit, le site précis de Matthanah est inconnu. Tout ce que l'on peut dire, c'est que cette localité était sur la route de l'Arnon aux plateaux de Moab, au nord de l'Arnon et à l'orient de la mer Morte. Le campement de Matthana n'est pas mentionné dans le catalogue de Num., xxxiii, 45. Des critiques modernes pensent qu'il ne doit pas y figurer, en effet, parce que *Maṭṭanâh* est un nom commun, qui a été pris à tort pour un nom propre, et que les mots :

Mim-midbâr Mattânâh, doivent être considérés comme formant la finale du chant du Puits (voir ce chant, Béer 2, t. i, col. 1548), et signifient : « (Puits,) don du désert. » Voir G. B. Gray, *A critical and exegetical commentary on the Numbers,* in-12, Édimbourg, 1903, p. 290. Cette interprétation est en contradiction avec les versions anciennes. Le Targum d'Onkélos et la version arabe font seuls exception. Walton, *Polyglott.,* t. i, p. 638-639; t. iv, p. 280-281.

MATTHIÆ Christian, théologien danois protestant, né vers 1584 à Meldorp dads le Holstein, mort à Utrecht le 20 ou 21 janvier 1655. Après avoir exercé diverses fonctions, il fut nommé professeur de théologie à Altdorf d'où il revint en 1622 à Meldorp comme surintendant des églises de la province. Il obtint, en outre, une chaire à l'université de Sora. En 1639, il vint en Hollande et habita successivement les villes de Leyde, La Haye et Utrecht. On remarque parmi ses ouvrages : *Methodica Sacræ Scripturæ loca vindicandi ratio, in triade locorum, videlicet Zach., xii, 10 de Messiæ divinitate et officio; Johan., xx, 28 de Thomæ apostoli fide et confessione; I Johan., ii, 1, 2, de Christo advocato et propitiatore nostro,* in-4°, Nuremberg, 1618; *Historia patriarcharum in qua illorum ortus, progressus atque egressus methodo nova et artificiosa describuntur,* in-4°, Lubeck, 1642; *Analysis logica in Matthæum evangelistam,* in-4°, Amsterdam, 1652; *Commentarius in Psalmos pænitentiales,* in-4°, Hambourg, 1692; *Antilogiæ Biblicæ sive conciliationes dictorum sacrorum Bibliorum,* in-4°, Hambourg, 1700. — Voir Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas,* t. xi, p. 28; Walch, *Biblioth. theologica,* t. iii, p. 88; t. iv, p. 635, 837.
B. Heurtebize.

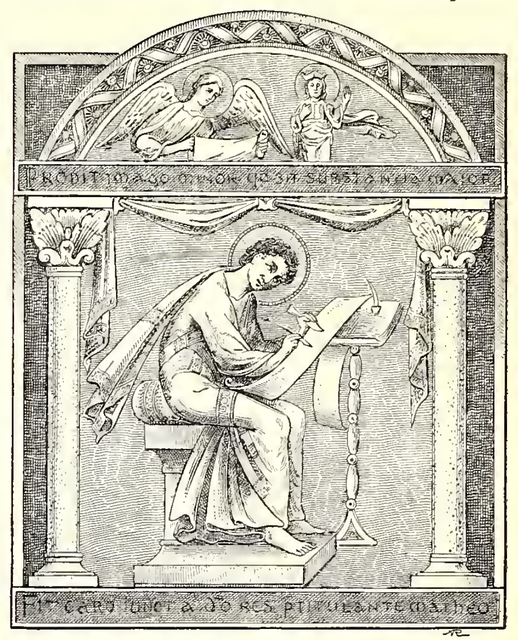
MATTHIAS, nom d'un ambassadeur syrien et d'un apôtre.

1. MATTHIAS, ambassadeur de Nicanor. II Mach., xiv, 19. Son nom est écrit en grec Mathathias. Voir Mathathias 8, col. 866.

2. MATTHIAS (grec : Ματθίας), apôtre qui fut substitué à Judas Iscariote. — Le nom de Matthias paraît contracté du nom hébreu *Mattanyâh,* qui signifie « don de Jéhovah », et qui revient plusieurs fois dans l'Ancien Testament. IV Reg., xxiv, 17; I Par., ix, 15; II Par., xx, 14; I Esd., x, 26, 27, 30, 37; II Esd., xi, 17, 22; xii, 8, 25, 35; xiii, 13. Matthias était un des soixante-douze disciples. Eusèbe, *H. E.,* i, 12, t. xx, col. 117. Quand saint Pierre proposa de remplacer Judas, après l'ascension de Notre-Seigneur, il demanda que l'élu fût un de ces hommes qui n'avaient cessé d'accompagner les Apôtres durant la vie publique du Seigneur Jésus, depuis le baptême de Jean-Baptiste jusqu'à l'ascension, et qui pût être avec eux le témoin de sa résurrection. Il fallait, en effet, qu'il fût capable de remplir parfaitement la mission dont l'infidèle s'était rendu indigne. Deux disciples furent mis en avant comme répondant exactement aux conditions exigées, Joseph Barsabas, surnommé le Juste, et Matthias. Rien ne permet de porter un jugement sur la valeur relative des deux personnages, malgré le surnom de Juste attribué au premier, et la seconde place assignée à Matthias dans le récit. Les Apôtres auraient pu choisir eux-mêmes entre les deux candidats. Ils préférèrent s'adresser directement à Dieu, afin qu'il désignât lui-même son élu au moyen du sort. De cette manière, l'appel du remplaçant de Judas serait aussi directement divin que celui des onze autres membres du collège apostolique. Le sort désigna Matthias, qui aussitôt fut mis au nombre des Apôtres. Act., i, 21-26. — On n'a que de vagues renseignements sur le ministère ultérieur de saint Matthias. Héracléon, au rapport de Clément d'Alexandrie, *Strom.,* iv, 9, t. viii, col. 1281, prétend qu'il mourut de mort naturelle, ainsi que saint Philippe, saint Matthieu et saint Thomas. Nicéphore, *H. E.,* ii, 40, t. cxlv, col. 862, paraît plus digne de foi, quand il dit que saint Matthias prêcha l'Évangile en Éthiopie et y subit le martyre. D'après une autre tradition, il aurait prêché la foi en Judée et y aurait été lapidé par les Juifs. *Acta sanctorum,* 24 februarii t. iii, 1668, p. 444-445.
H. Lesêtre.

3. MATTHIAS (ÉVANGILE APOCRYPHE DE). Voir Évangiles apocryphes, ii, 4°, t. ii, col. 2117.

MATTHIEU (SAINT), apôtre et évangéliste (fig. 232). I. Nom. — 1° *Orthographe.* — Le nom de saint Matthieu est écrit en grec de deux façons. Dans les plus anciens manuscrits onciaux ℵ, B, D, on lit Μαθθαῖος, et cette forme a été adoptée par Lachmann, Tischendorf, Trégelles, Westcott et Hort, etc. Dans les onciaux plus récents C, E, K, L, etc., et dans les cursifs, on trouve Ματθαῖος, lecture qui a été conservée par Griesbach et en général dans les éditions du texte reçu. Cette diversité d'orthographe suppose une origine différente du nom. Schmiedel, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms,* 8e édit., Gœttingue, 1894, et Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* Gœttingue, 1896, § 3, n. 1, préfèrent la forme Ματθαῖος. Suivant ce dernier, la leçon Μαθθαῖος serait le résultat de l'assimilation du τ de Ματθαῖος avec le θ, par le même principe que Βάκχος est devenu Βάχχος, Ἀτθίς Ἀθθίς, Σαπφώ Σαφφώ. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie,* p. 418, croit que Μαθθαῖος était l'orthographe primitive, mais que, conformément à la règle générale de l'adoucissement dans la prononciation grecque, les deux aspirées θθ étant trop dures, on a changé la première en une sourde τ. S'il en est ainsi, la forme Ματθαῖος serait conforme à la prononciation et la forme primitive Μαθθαῖος conforme à l'étymologie. La leçon Μαθθαῖος est la transcription grecque d'une forme hébraïque ou araméenne. Celle-ci serait מַתַּי, מַתִּי, מַתְּיָה ou מַתָּאי. Ces formes diverses auraient été transcrites en grec avec la finale αῖος, conformément



232. — Saint Matthieu.
D'après Cahier, *Caractéristiques des saints,* t. i, p. 395.

à de nombreux exemples analogues qu'on trouve dans l'Ancien Testament. מַתַּי a en sa faveur les noms hébreux en ־ַי transcrits en αῖος comme Μαρδοχαῖος, Σαββαθαῖος, Βηβαῖος, etc. מַתִּי ressemblerait aux noms de peuples terminés en י et devenus, par exemple, Ἰουδαῖος, Χαναναῖος, etc. מַתְיָה semble moins probable, car les noms en יָה ont ordinairement une transcription grecque en ια, ιας; ainsi מַתַּנְיָה est devenu Ματθανίας. La forme araméenne מַתַּאי, qu'on trouve dans le Talmud, traité *Sanhédrin*, 43, Laible-Dalmann, *Jesus Christus im Talmud*, p. 15*, serait analogue à זַכַּאי, Ζακχαῖος. Cf. Dalmann, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 40-41.

2° *Étymologie.* — Quelle qu'ait été la lecture du nom de Matthieu, on en a proposé diverses étymologies. Gesenius, *Thesaurus*, Leipzig, 1839, t. II, p. 929, et Fürst, *Hebr.-chald. Handwörterbuch*, 3e édit., Leipzig, 1876, t. I, p. 806, pensent que מַתַּי, qui est une abréviation de מַתַּתְיָה, a le même sens que מַתִּתְיָה, Ματταθίας, contracté parfois en Ματθίας, et signifie « don de Jéhovah ». On aboutit à la même signification en rapprochant מַתַּי de מַתְּנַי et de מַתַּנְיָה. Les critiques, qui comparent מַתַּי aux autres noms propres de même terminaison et de signification passive, le traduisent par « donné, gratifié ». Cf. S. Jérôme, *Liber de nominibus hebraicis*, t. XXIII, col. 842. Ewald, Hitzig, Nöldeke, etc., font dériver מַתַּי de אֲמִתַּי et traduisent « le fidèle ». Ils supposent que le א initial est tombé sous l'influence de la langue araméenne. Enfin Grimm, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, 1870, p. 723-729; *Lexicon græco-latinum in libros N. T.*, 1879, a fait venir ce nom de מְתִים, pluriel du singulier inusité מַת, de telle sorte qu'il signifierait « le viril ». מַתַּי serait alors un adjectif semblable à חַגַּי, Ἀγγαῖος, venant de חַג, « fête. » Voir t. I, col. 266.

II. Son identité avec Lévi. — La première fois que saint Matthieu est nommé dans l'Évangile, Matth., IX, 9, c'est au sujet de sa vocation. Or dans les passages parallèles de saint Marc, II, 14, et de saint Luc, V, 27, il est appelé Lévi. Cette différence de nom a donné occasion au problème, depuis longtemps discuté, de la distinction des personnages nommés Matthieu et Lévi ou de leur identité. Au rapport de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, t. VIII, col. 1281, le valentinien Héracléon distinguait Matthieu de Lévi et les citait tous deux au nombre de ceux qui n'avaient pas confessé Jésus-Christ devant les tribunaux. Clément, en reproduisant les paroles d'Héracléon, approuve seulement la distinction faite par cet hérétique entre ceux qui ont confessé la foi par la pratique de toute leur vie et ceux qui l'ont confessée devant les juges. Il ne porte pas de jugement sur les exemples donnés par Héracléon. D'ailleurs, dans une note sur les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXII, t. I, col. 1118, Cotelier pense qu'Héracléon a écrit Λευΐς pour Λεβὶ ou Λεββαῖος. Origène, *Cont. Celsum*, I, 62, t. XI, col. 773, distingue le publicain Matthieu d'un autre publicain nommé Λεβής, qui a suivi Jésus, mais n'a pas été apôtre, sinon suivant certains exemplaires de l'Évangile de Marc. Par ces derniers mots, Origène faisait allusion sans doute aux manuscrits du second Évangile qui, comme le *Codex Bezæ*, D, les manuscrits *a, b, c, d, e, ff, i, q, r* de l'ancienne Vulgate avaient, III, 18, Lebbée, au lieu de Thaddée. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C.*, Oxford, 1891, t. I, fasc. 2, p. 201. Origène confondait donc Lévi avec Lebbée. Presque tous les mêmes manuscrits avec les cursifs grecs, 13, 69, 124, et le manuscrit G de la Vulgate (*Sangermanensis*) du IXe siècle, avaient, Marc., II, 14, au lieu de Lévi, fils d'Alphée, Jacques, fils d'Alphée. Wordsworth et White, *op. cit.*, p. 201. Saint Chrysostome, *In Matth.*, hom. XXXII, n. 3, t. LVII, col. 381, croyait que Jacques, fils d'Alphée, comme Matthieu, avait été, lui aussi, publicain. Cette opinion aurait été aussi adoptée par Photius, dans Possin, *Catena Patrum græcorum*, Marc., II, 14, et exprimée dans une des deux listes d'apôtres publiées par Cotelier, *Constit. apost.*, II, LXIII, t. I, col. 755. Certains manuscrits grecs de Théodoret, *In Num.*, q. XVI, t. LXXX, col. 368, présentent la leçon Θαδδαῖος ὁ καὶ Λεβί, tandis que d'autres disent Θαδδαῖος ὁ καὶ Λεββαῖος. Cf. *Acta sanctorum*, septembris t. VI, p. 200. On ne peut pas citer comme représentant la pensée d'Origène, la préface de son commentaire sur l'Épître aux Romains, t. XIV, col. 836, car elle est de Rufin qui a traduit en latin ce commentaire. Quoi qu'il en soit de la confusion de Lévi avec Lebbée et conséquemment de sa distinction d'avec Matthieu par Origène, il semble difficile de ne pas admettre l'identité de Lévi et de Matthieu. En effet, les trois récits évangéliques de la vocation du publicain se ressemblent pour le fond et pour le style et ne diffèrent qu'au sujet du nom, Matthieu ou Lévi. En outre, ils sont placés dans le même ensemble de l'histoire de Jésus. Ils sont précédés tous trois du même miracle, la guérison du paralytique de Capharnaüm et suivis du repas offert par le publicain à Jésus et à ses disciples avec les mêmes circonstances du blâme des pharisiens et de la réponse du Maître. Ils rapportent donc évidemment le même fait. Les différents noms du héros ne s'opposent pas à l'identité de la personne, car plusieurs autres personnages évangéliques ont porté deux noms, non seulement un nom hébreu et un nom grec ou latin, mais même deux noms hébreux, par exemple Joseph et Barsabas, voir t. I, col. 1470, Joseph et Barnabas, *ibid.*, col. 1461, et même trois, comme Jude, Lebbée et Thaddée, voir col. 143 et t. III, col. 1802. L'analogie avec Simon, surnommé Céphas, Joseph, surnommé Barnabas, permet de conclure que Lévi était le nom juif du publicain, et Matthieu le surnom qu'il reçut comme chrétien. L'auteur du premier Évangile le laisse entendre, en disant Μαθθαῖον λεγόμενον, IX, 9. Cette façon de parler signifie : « l'homme connu sous le nom de... » Cf. Matth., I, 16; X, 2; XXVII, 17, 22; Eph., II, 11. Elle indique ici que le publicain était connu dans l'Église sous le nom de Matthieu au moment où écrivait l'auteur qui l'employait. Donc plus probablement il se nommait Lévi à l'époque de sa vocation, Marc., II, 14; Luc., V, 27, 29; plus tard, il fut appelé Matthieu et ce dernier nom fut transporté par le premier évangéliste dans le récit de sa vocation. Eusèbe, *Demonst. evang.*, III, 5, t. XXII, col. 216; saint Jérôme, *In Matth.*, IX, 9, t. XXVI, col. 55, 56; saint Chrysostome, *In Matth.*, hom. XXX, n. 1, t. LVII, col. 361-362, y ont reconnu un acte d'humilité de la part du premier évangéliste. Tandis que par respect pour sa personne saint Marc et saint Luc citent son ancien nom de Lévi, lui-même ne craint pas d'avouer sa première profession et de se nommer, Matthieu le publicain.

Resch, *Aussercanonische Paralleltext zu den Evangelien*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1896, t. X, fasc. 4, p. 69, a cherché à identifier saint Matthieu avec Nathanael. Celui-ci, en effet, semble avoir été appelé par Jésus à l'apostolat, Joa., I, 45-51. Or, son nom ne se trouve expressément dans aucune des listes apostoliques. Cependant, si Nathanael a été apôtre, son nom doit être l'un des douze, et précisément Nathanael, « Dieu a donné, » a le même sens étymologique que Matthieu, « don de Jéhovah. » Nathanael est donc la même personne que Matthieu. Cette identification est inadmissible, car la vocation de Nathanael n'a rien de commun avec celle de Matthieu. Aussi Nathanael étant un apôtre, vaut-il mieux l'identifier, comme on le fait plus généralement, avec saint Barthélemy. Voir t. I, col. 1470-1472.

III. Matthieu dans les Évangiles. — 1° Lévi, Juif d'origine comme son nom l'indique, était fils d'Alphée. Marc., II, 14. L'Évangile de Pierre, XIV, 60, dit aussi que Lévi était fils d'Alphée : Λευεὶς ὁ τοῦ 'Αλφαίου. E. Preuschen, *Antilegomena*, Giessen, 1901, p. 18. Cette filiation a été l'occasion de la confusion, signalée plus haut, de Lévi avec Jacques, fils d'Alphée. Mais les deux apôtres ne sont pas parents, et il n'y a pas identité, mais simple homonymie pour leurs pères. Voir t. I, col. 418. Du reste, si Matthieu et Jacques avaient été frères, ils auraient, vraisemblablement, été réunis dans les listes des apôtres comme cela a lieu pour les deux couples de frères, Simon et André, Jacques et Jean, fils de Zébédée. Voir t. I, col. 783. Tatien, au témoignage d'Ischodad, auteur syrien du IXe siècle, aurait rapproché Matthieu le publicain de Jacques Lebbée, fils d'Alphée. Cf. Goussen, *Studia biblica*, t. I, p. 66. Lévi était τελώνης, « publicain, » Luc., V, 27, non pas sans doute un employé romain, ni même un fermier des impôts, גַּבַּי, mais un simple péager, מוֹכֵס, au service d'Hérode ou du fermier des impôts de la ville ou de la contrée. Lévy, *Neuhebr. Wörterbuch*, Leipzig, 1883, t. III, p. 114. Voir Publicain. Il était assis à son bureau de douanier à Capharnaüm même, qui était peut-être aussi le lieu de sa naissance, lorsque Jésus, passant par là, le vit et l'appela à le suivre. Cette vocation n'était pas encore la vocation à l'apostolat, mais le simple appel à la suite de Jésus comme compagnon habituel et disciple permanent. Lévi, dont le caractère paraît en cette occurrence ferme et décidé, se levant et abandonnant tout, ajoute saint Luc, V, 28, suivit Jésus. Matth., IX, 9; Marc., II, 14; Luc., V, 27, 28.

2° Immédiatement après son appel, Matthieu offre à Jésus, chez lui, un repas auquel il invite les péagers de Capharnaüm, et les pharisiens s'indignent de voir Jésus manger avec les publicains. Matth., IX, 10, 11; Marc., II, 15, 16; Luc., V, 29, 30. Ce dernier évangéliste dit expressément que Lévi fit un grand repas dans sa propre demeure. Le récit de Marc a aussi nécessairement ce sens, car en disant que les publicains mangeaient avec Jésus, le narrateur laisse bien entendre que le pronom αὐτοῦ se rapporte à Matthieu et non à Jésus. Il n'y a pas de raison de mettre le premier Évangile en contradiction avec les deux autres, et de prétendre que Jésus lui-même faisait un banquet dans sa propre demeure. Matthieu jouissait donc d'une certaine aisance, puisqu'il célébrait par une fête son adieu à son emploi et son entrée dans la suite de Jésus. Matthieu n'est plus nommé dans l'Évangile que dans les listes des douze Apôtres. Or, tandis que lui-même, par modestie sans doute, ne se donne que le huitième rang, Matth., X, 3, avec la qualification de publicain, saint Marc, III, 18, et saint Luc, VI, 15, le placent au septième sans épithète. Voir t. I, col. 783, 784. Disciple et apôtre, il accompagna Jésus au cours de sa vie publique et de sa passion et fut ainsi le témoin oculaire et auriculaire des faits et des discours de son Maître, qu'il devait plus tard consigner par écrit. Voir t. I, col. 784, 785. Il vit le Seigneur ressuscité apparaître aux onze réunis, et il assista à son ascension.

IV. Matthieu après la mort de Jésus. — 1° Matthieu n'est pas même nommé dans les autres écrits du Nouveau Testament, sinon au livre des Actes, I, 13, dans la liste des apôtres, où il figure au huitième rang. Il prit donc part à l'élection de Matthias comme il avait reçu le Saint-Esprit à la Pentecôte, et il demeura avec les autres apôtres à Jérusalem jusqu'au moment de leur dispersion pour aller prêcher partout l'Évangile. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 25, 34, fixe cette dispersion à l'an 42. Cf. Harnack, *Die Chronologie*, Leipzig, 1897, t. I, p. 243 sq. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 1, t. VIII, col. 405, nous apprend que saint Matthieu menait une vie austère, s'abstenait de viandes et ne mangeait que des fruits, des baies et des légumes. Mais Zahn pense que, pour ce détail, Clément a confondu Matthieu avec Matthias (confusion qui s'est produite souvent, et sans dessein préconçu, dans l'antiquité) et qu'il l'a emprunté à l'Évangile ou aux Traditions de Matthias, qu'il cite plusieurs fois, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1892, t. II, p. 751-761 ; cf. Preuschen, *Antilegomena*, p. 12-13. Eusèbe, en effet, *H. E.*, III, 29, t. XX, col. 277, nous apprend que Matthias enseignait qu'il ne fallait pas manger de viande. Clément ajoute au même endroit que saint Matthieu a prêché l'Évangile aux Juifs pendant quinze ans et qu'ensuite il est allé convertir les païens. Saint Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. I, n. 1, t. VII, col. 844, atteste aussi, au moins indirectement, la prédication de saint Matthieu en Palestine; cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 8, t. XX, col. 449 ; il suppose une prédication orale de saint Matthieu aux Hébreux, quand il affirme qu'il leur a laissé encore, καὶ, par écrit un Évangile dans leur langue maternelle. Eusèbe, *H. E.*, III, 24, col. 265, affirme expressément cet apostolat chez les Hébreux.

2° La plus grande incertitude règne au sujet des régions que saint Matthieu a évangélisées après son départ de la Palestine, et les écrivains ecclésiastiques sont là-dessus en complet désaccord. Rufin, *H. E.*, I, 9, t. XXI, col. 478 ; saint Eucher, *Inst. ad Salon.*, I, 2, t. L, col. 809 ; saint Grégoire le Grand, *In 1 Reg.*, IV, 13, t. LXXIX, col. 243; l'historien Socrate, *H. E.*, I, 19, t. LXVII, col. 125, disent qu'il alla en Éthiopie, et c'est la tradition adoptée par le bréviaire romain. Saint Paulin de Nole, *Poema*, XIX, t. LXI, col. 514, assure qu'il a converti les Parthes. Saint Isidore de Séville, *De ortu et obitu Patrum*, 76, t. LXXXIII, col. 153, le fait venir en Macédoine et mourir chez les Parthes. Siméon Métaphraste, *Vita S. Matth.*, IV, 5, t. CXV, col. 817, rapporte qu'il a évangélisé les Parthes et les Éthiopiens. Nicéphore Calliste, *H. E.*, II, 41, t. CXLV, col. 865, dit qu'il a prêché l'Évangile aux Anthropophages. Ce dernier renseignement ne proviendrait-il pas de la confusion souvent faite entre saint Matthieu et saint Matthias et ne serait-il pas tiré des Actes grecs de saint André et de saint Matthias dans la cité des Anthropophages, qui existent en syriaque sous le nom de saint Matthieu et de saint André ? Les mêmes incertitudes règnent sur le temps, le lieu et la mort du premier évangéliste. Tandis que le gnostique Héracléon, dont le témoignage rapporté par Clément d'Alexandrie a été cité plus haut, range saint Matthieu au nombre des témoins de la foi qui n'ont pas subi le genre de la mort violente pour Jésus-Christ, les autres écrivains anciens qui parlent de son trépas le font martyr dans les lieux divers que, selon eux, il aurait évangélisés. Les détails sur son martyre contenus dans ses Actes apocryphes, voir t. I, col. 163-164, ne sont pas dignes de foi. L'Église latine célèbre sa fête le 21 septembre, et l'Église grecque le 16 novembre. Ses reliques auraient été découvertes à Salerne, en 1080, par saint Alphane. Voir *Acta sanctorum*, septembris t. VI, p. 211-216. Sur les légendes qui le concernent, voir Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunswick, t. II, p. 109-141 ; Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1898, t. II, p. 217-262. On a mis sous le nom de saint Matthieu un *Liber de ortu beatæ Mariæ et infantia Salvatoris*, dont le texte latin est une adaptation du grec publiée au Ve siècle. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 51-112. Généralement on représente l'évangéliste saint Matthieu sous le symbole de l'homme ailé, et l'iconographie chrétienne lui met la lance à la main comme attribut caractéristique. Cf. *Acta sanctorum*, septembris t. VI, p. 194-227.

E. Mangenot.

2. MATTHIEU (ÉVANGILE DE SAINT). — I. Authenticité. — L'authenticité du premier Évangile n'a été con-

testée, dans l'antiquité, que par Fauste le manichéen qui, au témoignage de saint Augustin, *Cont. Faustum manich.*, XVII, 1-4, t. XLII, col. 339-342, prétendait que saint Matthieu n'était pas l'auteur de cet Évangile, car il ne pouvait parler de lui-même à la troisième personne. Les anabaptistes soutinrent plus tard que le juif Matthieu, qui a écrit en hébreu, n'a pas rédigé le premier Évangile qui est écrit en grec. Sixte de Sienne, *Bibliotheca sacra*, l. VII, hær. II, Naples, 1742, p. 980. Beaucoup de critiques modernes depuis Schleiermacher n'accordent plus à saint Matthieu que la composition d'une collection de discours de Notre-Seigneur qui est entrée dans l'Évangile grec dit de saint Matthieu et a été utilisée par saint Marc et saint Luc. Voir t. II, col. 2096-2097. Ils s'appuient sur une affirmation de Papias que nous allons citer et interpréter et sur d'autres arguments qui seront discutés dans la suite de cet article. La tradition ecclésiastique n'a jamais hésité à attribuer à saint Matthieu le premier Évangile canonique qui a été primitivement rédigé en araméen et dont nous ne possédons plus qu'une traduction grecque. Réservant pour plus tard la question de la langue originale de cet Évangile, nous prouverons d'abord que le texte grec a toujours été regardé dans l'Église comme l'œuvre de saint Matthieu.

1° *Existence et connaissance de l'Évangile grec de saint Matthieu à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe.* — Les Pères apostoliques les plus anciens connaissent cet Évangile. Si la première épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens ne contient que de simples allusions au texte grec de saint Matthieu, la *Didaché* a des citations textuelles. Voir t. II, col. 2063-2064. Ainsi, *Didaché*, I, 2-6, Matth., XXII, 37-39; VII, 12; V, 44, 46, 47; VI, 39, 48, 41, 40, 26; *Didaché*, II, 2, 3, Matth., XIX, 18; V, 33; *Didaché*, III, 7, Matth., V, 5; *Didaché*, V, Matth., XV, 19; *Didaché*, VI, 1, Matth., XXIV, 4; *Didaché*, VII, 1, 3, Matth., XXVIII, 19; *Didaché*, VIII, 1, 2, Matth., VI, 16, 5, 9-13; *Didaché*, IX, 5, Matth., VII, 6; *Didaché*, X, 5, 6, Matth., XXIV, 31; XXI, 9, 15; *Didaché*, XI, 7, Matth., XII, 31; *Didaché*, XII, 1, Matth., XXI, 9; *Didaché*, XIII, 1, Matth., X, 10; *Didaché*, XV, 3, 4, Matth., V, 22-26; XVIII, 15-17 (comme citation expresse de l'Évangile); *Didaché*, XVI, 1, 4-7, Matth., XXV, 13; XXIV, 24, 10; X, 22; XXIV, 13, 30, 31; XXVI, 64. Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 2-36. Nous avons déjà signalé, t. II, col. 2064, les emprunts et les allusions faits à l'Évangile de saint Matthieu par l'épître de Barnabé et nous avons dit qu'une de ces citations est donnée comme scripturaire. Saint Ignace d'Antioche et saint Polycarpe connaissent aussi le premier Évangile. Voir t. II, col. 2065. Mais de tous les témoignages des Pères apostoliques le plus précieux, parce qu'il est précis et affirme le premier que Matthieu est l'auteur d'un Évangile, est celui de Papias, évêque d'Hiérapolis et disciple de saint Jean. Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300, nous l'a conservé. Il est court et clair; mais les critiques l'ont obscurci par les interprétations les plus diverses. Citons-le d'abord dans sa teneur originale : Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο (ou συνετάξατο), ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς (ou ἠδύνατο, ἦν δυνατόν) ἕκαστος. Papias disait donc de saint Matthieu qu'il avait écrit en hébreu τὰ λόγια, que chacun interprétait de son mieux. Quelques critiques pensent, les uns sans aucune hésitation, les autres avec vraisemblance seulement, que Papias avait appris ce renseignement, comme celui qui se rapporte à l'Évangile de saint Marc, du prêtre Jean. Ils le concluent du rapprochement des deux données dans Eusèbe. Mais l'historien de l'Église ne le dit pas explicitement et cite seulement les paroles de Papias sur Matthieu; ce pourrait donc fort bien n'être que le dire de Papias. Eusèbe, son traducteur syriaque et tous ceux qui ont cité le texte de Papias ont entendu de l'Évangile même de saint Matthieu les Λόγια que l'évêque d'Hiérapolis assure avoir été rédigés en hébreu par saint Matthieu. Schleiermacher, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1832, p. 735-768, prétendit le premier que par l'expression : τὰ λόγια, Papias ne désignait pas l'Évangile de saint Matthieu, mais bien un livre différent, qui était écrit en hébreu et qui ne contenait que des discours de Notre-Seigneur, λόγια κυριακά. Saint Matthieu aurait donc composé seulement une collection ou un recueil des discours de Jésus, qui est devenu pour de nombreux critiques une des deux sources écrites des synoptiques. Voir t. II, col. 2096-2097. Cette conclusion ressortirait non seulement du sens précis du mot λόγια, qui désigne spécifiquement des paroles, des sentences, des discours, mais encore du contraste établi, dit-on, par Papias entre l'œuvre de Matthieu qui ne comprenait en hébreu que des discours de Jésus, et l'Évangile de saint Marc qui rapportait, lui, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, les paroles et les actes du Christ. Il n'est pas certain que Papias, dont l'ouvrage est perdu, établissait un contraste entre le contenu des deux premiers Évangiles, et encore moins qu'Eusèbe, en juxtaposant les deux renseignements de l'évêque d'Hiérapolis, ait voulu déterminer la différence du contenu des écrits de saint Matthieu et de saint Marc. D'ailleurs, quels que soient les sens divers du mot λόγιον, Papias désignait par les λόγια κυριακά de Matthieu autre chose qu'un recueil de discours du Seigneur. Deux observations suffisent à le montrer. Papias ne dit-il pas d'abord de l'Évangile de Marc, qui rapportait les paroles et les actes du Christ, qu'il reproduisait la prédication de Pierre et non σύνταξιν τῶν κυριακῶν λόγων? En outre, son propre écrit était intitulé : Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσις. Or nous savons par les fragments qui nous en restent que Papias n'expliquait pas seulement des paroles et des sentences du Seigneur, mais qu'il racontait encore des faits de sa vie. L'expression : τὰ λόγια pourrait donc fort bien signifier autre chose qu'un recueil de discours et représenter le contenu d'un récit pareil à celui de l'Évangile actuel de saint Matthieu. Mais il ne faut pas le serrer de trop près et y chercher une indication précise du contenu de l'écrit de Matthieu. Papias désigne celui-ci d'un terme général, suffisamment clair pour ses lecteurs, car son intention, semble-t-il, n'est pas d'indiquer la nature précise du contenu. Il veut plutôt signaler que l'Évangile de saint Matthieu a été primitivement rédigé en hébreu. C'est sur la langue originale de cet écrit qu'il met l'accent; la mention formelle des interprétations orales et multiples des premiers temps le montre bien. Papias parle vraisemblablement, en effet, des traductions grecques que chacun faisait comme il pouvait dans les assemblées liturgiques sous forme de targum oral, tant qu'il n'y eut pas de version de l'Évangile hébreu. Enfin, l'aoriste ἡρμήνευσε semble viser une époque passée et permet de conclure que Papias connaissait déjà une version grecque écrite de l'Évangile de saint Matthieu. Voir t. II, col. 2066. Cf. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 359-360. Les Pères apostoliques à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe connaissaient donc le texte grec du premier Évangile canonique, et Papias savait que cet écrit avait été primitivement rédigé en hébreu par saint Matthieu.

2° *Connaissance et diffusion de l'Évangile grec de saint Matthieu au cours du IIe siècle.* — Cet Évangile se répand par tout le monde chrétien et se trouve aux mains des catholiques et des hérétiques eux-mêmes. — 1. *Chez les catholiques.* — Le *Pasteur* d'Hermas, composé à Rome vers 140, cite plusieurs passages de saint Matthieu. Signalons seulement les citations certaines : Matth., XIX, 17, *Sim.*, V, 1, 5; 3, 2, 5; Matth., XIII, 38, *Sim.*, V, 5, 2; Matth., XXVIII, 18, *Sim.*, V, 6, 4; 7, 3; Matth., XVI, 27; XXI, 22, *Sim.*, VI, 3, 6; Matth., X, 39, *Sim.*, IX, 26, 3. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 531,

534, 538, 540, 542, 548, 622. La *IIa Clementis,* qui est du même temps, cite assez souvent saint Matthieu. Voir t. II, col. 2067. Saint Justin connaît des *Mémoires* des Apôtres et fait de nombreux emprunts au premier Évangile. *Ibid.,* col. 2068. Cet Évangile était un des quatre qui entraient dans la trame du Διὰ τεσσάρων de Tatien. Athénagore, *Legat. pro christ.,* 11, 12, 32, t. VI, col. 912, 913, 964, cite des paroles de Notre-Seigneur qu'on ne retrouve sous cette forme que dans saint Matthieu. Saint Théophile d'Antioche fait de même. *Ad Autol.,* III, 13, 14, t. VI, col. 1140. D'ailleurs saint Jérôme a eu en mains un commentaire de cet apologiste sur l'Évangile de saint Matthieu. *In Matth.,* prol., t. XXVI, col. 20; *Epist.,* CXXI, *ad Algasiam,* 6, t. XXII, col. 1020. Voir t. II, col. 2072. — 2. *Chez les hérétiques.* — A Alexandrie vers l'an 120, Basilide avait écrit une sorte de commentaire sur l'Évangile. Or un passage, rapporté par Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 1, t. VIII, col. 1100, est l'explication de Matth., XIX, 10-12. Voir t. II, col. 2064. Marcion connaissait le premier Évangile, qu'il rejetait. Valentin acceptait les quatre Évangiles; son disciple Marc citait l'Évangile de saint Matthieu. Les ébionites se servaient uniquement de cet Évangile. Les ophites, les séthiens et le docète Carpocrate s'en inspiraient et le citaient. Voir t. II, col. 2070. Le *Protévangile de Jacques,* qui est de la fin du IIe siècle, emprunte à saint Matthieu des récits de l'enfance de Jésus. Voir t. II, col. 2115. Tous ces témoignagnes visent exclusivement l'Évangile grec de saint Matthieu, et comme ils proviennent de toutes les parties du monde chrétien, ils prouvent que ce texte grec était répandu partout au IIe siècle.

3° *Affirmations explicites et constantes que saint Matthieu est l'auteur du premier Évangile.* — Dès la fin du IIe siècle, les Pères et les écrivains ecclésiastiques tout en se servant exclusivement du texte grec du premier Évangile, savent et affirment expressément que saint Matthieu en est l'auteur, quoiqu'il ait primitivement écrit en hébreu. Ainsi saint Irénée, qui parle de l'original hébreu, *Cont. hær.,* III, 1, t. VII, col. 844, ne cite que le texte grec, et il prouve par la tradition ecclésiastique et l'aveu des hérétiques eux-mêmes que ce texte grec est un des quatre Évangiles canoniques, reçus dans toute l'Église. Voir t. II, eol. 2071-2072. En Afrique Tertullien expose les mêmes principes que l'évêque de Lyon. Il appelle saint Matthieu *fidelissimus Evangelii commentator, De carne Christi,* c. XXII, t. II, col. 789. Le fragment de Muratori, d'origine romaine, bien que ne mentionnant dans la partie conservée que les deux derniers Évangiles, connaissait les premiers et les noms de leurs auteurs. Nous pouvons le conclure du nombre des Évangiles canoniques qu'il indique et des notices qu'il fournit sur saint Luc et saint Jean. Clément d'Alexandrie, qui n'admet non plus que quatre Évangiles canoniques, assure que saint Matthieu est l'auteur du premier, qu'ailleurs il cite en grec. Eusèbe, *H. E.,* VI, 14, t. XX, col. 552. Origène est on ne peut plus catégorique : Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῃ ἐκκλεσίᾳ τοῦ Θεοῦ· ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τὸν ποτὲ τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον. Eusèbe, *H. E.,* VI, 25, *ibid.,* col. 581. Eusèbe lui-même, *H. E.,* III, 24, col. 265, dit expressément : Ματθαῖος μὲν παραδοὺς τὸ κατ' αὐτόν εὐαγγέλιον. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* XIV, 15, t. XXXIII, eol. 884, dit aussi : Ματθαῖος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον. Saint Epiphane, *Hær.* XXX, 3, t. XLI, col. 409, affirme de saint Matthieu que ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τήν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα. Saint Jérôme déclare à plusieurs reprises que saint Matthieu est l'auteur du premier Évangile, *De viris illust.,* 3, t. XXIII, col. 613; *Comment. in Matth.,* prol., t. XXVI, col. 18. Cf. S. Chrysostome, *In Matth. Hom.* I, 3, t. LVII, col. 17. Tous les autres Pères sont du même avis; il est inutile de rapporter leurs témoignages, car personne ne nie que telle ait été la tradition unanime de l'Église catholique.

4° *Réponse aux objections des critiques modernes.* — Néanmoins certains critiques du XIXe siècle ont osé soutenir, à l'encontre de la constante et unanime tradition de l'Église, que le texte grec du premier Évangile n'est pas de la main de l'apôtre saint Matthieu. Il faut examiner les raisons qui leur paraissent suffisantes pour contredire l'antiquité. Nous considérerons plus loin la question de la langue originale du premier Évangile. — 1° L'Évangile grec, attribué par la tradition à saint Matthieu, ne peut pas être de cet apôtre, bien que le récit de la vocation du publicain Matthieu, IX, 9-13, soit favorable à l'opinion traditionnelle, parce que l'auteur ne paraît pas avoir été témoin des faits qu'il raconte. Dans son récit, il ne trahit nulle part sa personnalité; il ne se met pas en scène; on ne lit pas un seul « je » ni un seul « nous »; la narration est impersonnelle au même degré que si elle avait été rédigée par un disciple postérieur qui ne connaissait que par ouï-dire les actes et les paroles de Jésus. — Les anciens écrivains ecclésiastiques et les commentateurs avaient remarqué que, dans tout son Évangile aussi bien que dans le récit de sa vocation, saint Matthieu efface le plus possible sa personnalité; ce n'est pas sa personne qu'il met en relief mais bien celle de Jésus. Son souci de disparaître n'a empêché aucun Père de reconnaître son œuvre dans le premier Évangile. On a cependant constaté que le publicain manifestait sa compétence spéciale au sujet des impôts. Seul de tous les Évangélistes, il emploie les termes techniques : τὰ δίδραχμα, XVII, 24 (23); τέλη ἢ κῆνσον, XVII, 25 (24); στατῆρα, XVII, 27 (26); τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου, XXII, 19. — 2° Les récits du premier Évangile sont rédigés avec trop d'art pour provenir d'un apôtre; ils ne racontent pas certains faits importants et ils ne présentent jamais ces détails précis et cireonstanciés qu'y aurait introduits un témoin oculaire. — Saint Matthieu, écrivant dans un but dogmatique (voir plus loin), ne s'est pas proposé de rapporter en détail tous les faits dont il avait été témoin. Il a choisi ceux qui allaient à son but et comme il ne rédige pas une biographie de Jésus, il ne relate que ce qui répond à son dessein et dans la mesure dans laquelle cela y répond. — 3° Jülicher, *Einleitung in das N. T.,* 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 240, remarque avec raison qu'un apôtre pouvait fort bien insérer dans un Évangile des récits qui paraissent aux critiques modernes fortement légendaires, et même une histoire de l'enfance de Jésus s'il l'avait apprise d'autres personnes. Par conséquent, l'histoire de l'enfance et les miracles que les critiques déclarent mythiques ou légendaires, le fussent-ils, ne seraient pas un argument suffisant pour enlever à l'apôtre saint Matthieu la composition du premier Évangile. — Appuyés sur l'unanime tradition de l'Église nous maintenons donc à saint Matthieu l'attribution qu'on lui a toujours faite de l'Évangile grec qui porte son nom, quoique cet Évangile, nous allons le voir, ne soit qu'une traduction de l'original araméen.

II. Langue originale. — 1° *Données patristiques.* — La plupart des écrivains ecclésiastiques, cités plus haut, qui attribuent expressément le premier Évangile à saint Matthieu, ajoutent que l'apôtre a écrit cet Évangile en hébreu, ἑβραΐδι διαλέκτῳ, dit Papias. « Chacun, continue-t-il, l'interprétait comme il pouvait. » Ce premier témoignage d'un Père apostolique a une valeur inattaquable. Ce n'est pas un renseignement littéraire venu on ne sait d'où. Papias décrit une situation qui a existé un certain temps dans les chrétientés de sa patrie et qui a produit dans la vie ecclésiastique une gêne réelle, dont le souvenir était gardé. Durant la jeunesse de Papias, les Églises d'Asie avaient donc un Évangile hébreu, qui était connu comme l'œuvre de saint Matthieu, qui n'existait qu'en

hébreu et qu'on était obligé d'interpréter souvent en grec comme on pouvait, parce qu'on n'en avait pas encore fait une traduction grecque. C'est inutilement que plusieurs critiques ont tenté de diminuer l'autorité du témoignage de Papias. Ils ont remarqué qu'au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300, l'évêque d'Hiérapolis était un petit esprit, σφόδρα τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, et ils ont gratuitement supposé qu'un Ébionite lui aura présenté comme l'œuvre de saint Matthieu l'Évangile apocryphe des Hébreux. Mais si Eusèbe appelle Papias un « petit esprit », c'est uniquement au sujet du millénarisme dont il était imbu. En dehors de cette circonstance, Eusèbe rapporte avec confiance les paroles et les renseignements de Papias, qu'il regarde comme dérivant des traditions primitives. Par conséquent le témoignage du vieil évêque sur l'original hébreu de saint Matthieu a autant de valeur que les autres qu'Eusèbe nous a conservés sur l'Évangile de saint Marc et sur l'apôtre Jean. C'était une tradition qui s'était répandue dans les Églises d'Asie, à l'époque où vivaient encore les disciples immédiats de Jésus et les premiers chrétiens de langue hébraïque. Longtemps même l'Évangile de saint Matthieu y avait été conservé dans sa teneur originale, et chacun le traduisait en grec de son mieux. D'ailleurs, il n'existait alors aucun autre livre hébreu, dont la tradition ecclésiastique ait parlé et qui ait été traduit en grec. Le recueil de discours de Jésus, que les critiques modernes découvrent dans les λόγια de Papias, n'a jamais existé. Sa supposition n'est qu'un moyen récemment inventé pour résoudre la question synoptique. Voir t. II, col. 2097. Mais l'ancien état de choses que signale Papias avait cessé lorsqu'il écrivait. Nous l'avons déjà dit, sa manière de s'exprimer permet de conclure qu'une traduction grecque de l'Évangile hébreu de saint Matthieu existait de son temps dans les Églises d'Asie. Chacun savait alors qu'elle représentait l'écrit original de l'apôtre. Cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 259-260.

Du reste, Papias n'est que le premier chaînon d'une longue tradition patristique. Les partisans modernes de l'originalité du texte grec de saint Matthieu ont prétendu, il est vrai, que les Pères de l'Église avaient répété simplement le renseignement fourni par Papias. Leur témoignage n'ayant pas de valeur propre et indépendante, la tradition ecclésiastique de la rédaction du premier Évangile en hébreu n'avait que l'appui fragile de la parole de l'évêque d'Hiérapolis. De tous les Pères qui parlent de l'original hébreu de saint Matthieu, saint Irénée et Eusèbe de Césarée ont seuls connu l'ouvrage de Papias. On n'en trouve aucune trace dans les écrits d'Origène, et cependant cet écrivain, admet, aussi bien qu'Irénée avant lui et qu'Eusèbe après lui, que l'Évangile de saint Matthieu a été primitivement rédigé en hébreu. D'ailleurs, l'Église d'Alexandrie connaissait ce fait par une autre voie que par l'ouvrage de Papias. On racontait, en effet, que saint Pantène, prêtre et catéchiste de cette Église, était allé avant 180 dans l'Inde, c'est-à-dire vraisemblablement dans l'Arabie Heureuse qui était alors couramment nommée l'Inde, et qu'il y avait trouvé un Évangile écrit dans l'idiome et en caractères hébraïques; les chrétiens du pays le regardaient comme l'Évangile de saint Matthieu et comme un exemplaire écrit de la main même de saint Barthélemy, leur apôtre. Eusèbe, *H. E.*, V, 10, t. XX, col. 456; S. Jérôme, *De viris*, 36, t. XXIII, col. 651. Quel que soit le fondement de cette donnée, il est clair qu'elle est indépendante du témoignage de Papias. Pantène l'ayant apprise la rapporta à Alexandrie. Voir t. I, col. 1471-1472.

Quant à l'Évangile des Hébreux, c'est par pure hypothèse qu'on a prétendu qu'il aurait donné occasion à la tradition patristique d'un original hébreu de saint Matthieu. Montré par quelque judéo-chrétien de Syrie ou de Palestine à Papias, il aurait été involontairement confondu par lui avec l'Évangile de saint Matthieu, et Papias aurait par son erreur inconsciente été le point de départ d'une fausse tradition. Cette hypothèse sans fondement est peu vraisemblable. On ignore quels rapports l'Évangile des Hébreux avait avec celui de saint Matthieu. Clément d'Alexandrie, Origène et Eusèbe, qui l'ont connu, ne signalent pas qu'il était apparenté avec saint Matthieu. Saint Jérôme et saint Épiphane ont cru, il est vrai, que c'était l'Évangile hébreu de cet apôtre. Les critiques sont à son sujet dans le plus complet désaccord. Voir t. III, col. 552-553. Cf. P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 34-38; dom L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles, Paris, 1903, p. 284-295. Il est aujourd'hui difficile de décider s'il n'était qu'une édition, altérée par les Ébionites, de l'Évangile hébreu de saint Matthieu. On peut légitimement penser que l'opinion de sa parenté avec cet Évangile s'est fondée sur l'ancienne tradition que saint Matthieu avait composé son récit évangélique en hébreu pour les Hébreux. Comme les ébionites étaient des judéo-chrétiens de la Palestine, on en a conclu qu'ils avaient dû garder, mais en l'altérant, l'Évangile rédigé primitivement pour leurs ancêtres.

2° *L'Évangile primitif de saint Matthieu était-il hébreu ou araméen?* — P. Schegg, *Evangelium nach Matthäus*, Munich, 1856, t. I, p. 13-15, a soutenu qu'un Évangile qui a été écrit en Judée et pour les Juifs et dont le fond est en rapports si étroits avec l'Ancien Testament n'avait pu être rédigé que dans la langue de l'Ancien Testament, par conséquent en hébreu, mais dans un hébreu présentant déjà les formes spéciales de la langue de la Mischna. Franz Delitzsch, qui d'abord admettait que saint Matthieu avait écrit en araméen, *Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanon. Evang.*, 1853, t. I, p. 7, 45, 49, 50, a prétendu plus tard qu'il s'était servi de la langue hébraïque. *The Hebrew N. T.*, Leipzig, 1883, p. 30. A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1893, t. X, fasc. I, p. 83-108, a supposé aussi à la base des synoptiques un Évangile primitif hébreu. Voir t. II, col. 2097-2098. Mais la majorité des critiques reconnaît que le premier Évangile de saint Matthieu, ou au moins le recueil de discours intitulé Λόγια κυριακά, était composé dans l'idiome parlé en Palestine du temps de Notre-Seigneur, c'est-à-dire en araméen. Cet idiome est appelé, dans le Nouveau Testament, ἑβραῒς διαλέκτος, voir t. III, col. 515; et c'est lui que Papias et les autres Pères désignent par le nom d'hébreu quand ils affirment que saint Matthieu a rédigé son Évangile en hébreu. Cf. A. Meyer, *Jesu Muttersprache*, Leipzig, 1896; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 34-57. Il est resté, d'ailleurs, dans le texte grec de saint Matthieu, quelques mots araméens, tels que ῥακά, V, 22; μαμωνᾶς, VI, 24; ὡσαννά, XXI, 9; κορβανᾶς, XXVII, 6, qui ne sont pas expliqués et qui ont été conservés du texte primitif. A. Brun, *L'Évangile araméen de l'apôtre Matthieu*, Montauban, 1901.

3° *La version grecque de l'Évangile araméen de saint Matthieu.* — Le texte original du premier Évangile est perdu depuis longtemps. On suppose que destiné à l'Église chrétienne de Palestine, il a disparu avec elle ou qu'il s'est conservé, plus ou moins altéré, chez les sectes hérétiques des Ébionites et des Nazaréens sous le nom d'*Évangile selon les Hébreux*. Cette dernière hypothèse s'appuie en particulier sur les témoignages de saint Jérôme et de saint Épiphane; mais il n'est pas démontré que l'Évangile selon les Hébreux était le texte aramaïque de saint Matthieu, et il est même peu vraisemblable que ce texte ait encore existé au IVe siècle, fût-ce sous une forme altérée. Sa disparition rapide s'explique par l'impossibilité de son emploi dans les Églises chrétiennes hellénistes et par l'existence d'une version grecque dès la plus haute antiquité.

Aussi loin que nous puissions remonter, en effet, nous constatons la connaissance et l'emploi de cette version grecque. Les plus anciennes citations du premier Évangile par les Pères sont grecques et se rapportent au texte grec de saint Matthieu, et Papias nous laisse entendre qu'au moment où il écrivait les Églises d'Asie avaient déjà une version grecque de l'Évangile de saint Matthieu. Les Pères postérieurs à Papias ont cité le texte grec seul comme l'œuvre de l'apôtre, et les plus anciennes versions, sauf peut-être la version syriaque découverte et publiée par Cureton, ont été faites sur le texte grec. L'auteur de cette traduction grecque est inconnu. Eusèbe, *Quæst. ad Marinum,* II, t. XXII, col. 941, et saint Jérôme, *De vir. ill.*, 3, t. XXIII, col. 613, ignorent son nom ou n'ont point sur lui de renseignement certain. C'est par pure conjecture que certains noms ont été plus tard proposés. Plusieurs manuscrits grecs minuscules, avec Théophylacte, *In Matth.*, prol., t. CXXIII, col. 145, désignent saint Jean; on a mis en avant saint Barthélemy, parce que Pantène avait trouvé en Arabie un manuscrit de saint Matthieu écrit par cet apôtre de l'Éthiopie; la *Synopsis Scripturæ Sacræ,* attribuée à saint Athanase, t. XXVIII, col. 432, a pensé à Jacques le Mineur, frère du Seigneur.

Nonobstant le témoignage constant et unanime de l'antiquité, beaucoup de critiques modernes estiment que le texte grec de saint Matthieu est, non pas une traduction de l'araméen, mais l'original lui-même. C'est aujourd'hui l'opinion dominante. Sur quels arguments s'appuie-t-elle? Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 4e édit., 1847, t. II, p. 30 sq., s'est efforcé de démontrer à grand renfort d'érudition qu'au Ier siècle de notre ère la langue grecque était d'un usage universel en Palestine, et que presque tous les Juifs pouvaient la comprendre, la lire et la parler. Or l'Évangile de saint Matthieu, destiné aux chrétiens de la Palestine, était naturellement rédigé en grec, dans cette langue qui était à la portée, non seulement des destinataires immédiats de son récit, mais encore de tous les chrétiens qui parlaient grec. Mais la thèse de Hug n'est pas démontrée et, quelle qu'ait été l'introduction de l'hellénisme dans le monde palestinien, voir t. III, col. 575-579, il est avéré que la langue grecque n'était ni connue ni parlée par la masse du peuple sous les Hérodes, voir t. III, col. 314-315; cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Vclkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. II, p. 63-66, et que les Juifs de Palestine se distinguaient de leurs coreligionnaires de la dispersion, parlant grec, en les nommant hellénistes et en se réservant le titre d'hébreux. Voir t. III, col. 582. Cf. R. Simon, *Histoire critique du texte du N. T.,* Rotterdam, 1689, p. 47-71.

Aussi les critiques n'insistent-ils plus sur cette considération et préfèrent-ils étudier les caractères propres du texte grec pour y reconnaître ceux d'un ouvrage original et non pas d'une traduction. Ils font valoir : 1° la langue et le style du premier Évangile. Le grec de saint Matthieu est coulant, clair, moins chargé d'hébraïsmes que celui de saint Marc. On y remarque l'emploi du génitif absolu et la subordination régulière des membres de phrase par l'opposition de μὲν et de δέ. Le style est partout le même, et les mêmes mots : τότε, καὶ ἰδού, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, etc., sont constamment répétés. Il y a enfin des jeux de mots grecs, tels que βαττολογεῖν et πολυλογία, VI, 7; ἀφανίζουσι et ὅπως φανῶσι, VI, 16; κακοὺς κακῶς ἀπολέσει, XXI, 41; κόψονται καὶ ὄψονται, XXIV, 30, etc. Toutes ces observations ne se concilient pas aisément avec le travail d'un traducteur et révèlent une œuvre originale. — Si le style du texte grec actuel est coulant, clair et présente les formes propres de la phrase grecque, c'est simplement parce que le traducteur inconnu savait bien cette langue et ne s'est pas borné à rendre littéralement l'original araméen. D'ailleurs, ce style simple, uniforme et peu soigné, s'adapte aisément à une traduction. Les aramaïsmes n'y manquent pas. On nous concède qu'ils trahissent un écrivain grec d'origine juive. Peut-être, s'ils existaient seuls, ne dépasseraient-ils pas cette conclusion. Mais, la tradition ecclésiastique nous apprenant l'existence d'un original araméen, ils la confirment suffisamment, loin de la contredire. Enfin, les jeux de mots sont rares et exceptionnels, et chacun sait qu'ils peuvent se produire par hasard ou intentionnellement dans une traduction. La version latine a très bien rendu : κακοὺς κακῶς ἀπολέσει, XXI, 41, par *malos male perdet.* On pourrait encore y signaler des assonances particulières, telles que *orationes orantes,* XXIII, 14; *excolantes culicem,* XXIII, 24; *molentes in mola,* XXIV, 41; *cum venerit, invenerit,* XXIV, 46, qui n'ont pas d'équivalentes dans le texte grec, sans qu'il en résulte logiquement que le texte latin représente l'original de saint Matthieu. — 2° Les citations de l'Ancien Testament en saint Matthieu sont faites, tantôt d'après le texte hébreu, par exemple, XXVII, 9, tantôt d'après les Septante, par exemple, XXI, 16, tantôt enfin d'une manière un peu divergente de ces deux textes ou en les citant successivement comme XIII, 35. Cette diversité de recours aux livres de l'ancienne alliance et la manière dont plusieurs citations sont interprétées indiquent assurément un écrivain au courant de la littérature hébraïque; elles ne supposent pas nécessairement un auteur écrivant en hébreu ou en araméen. — Cette diversité, constatée déjà par saint Jérôme, dans les citations bibliques du premier Évangile, ne prouve ni pour ni contre la langue originale, employée par saint Matthieu. On a, en effet, calculé le nombre de ces citations, qui est de quarante-cinq environ, et on a remarqué qu'elles se répartissent en deux groupes : le plus grand nombre se rencontre dans les discours mêmes de Jésus; onze seulement ont été employées par l'évangéliste lui-même pour rapprocher un fait de la vie du Sauveur d'une prophétie messianique. Or les unes et les autres suivent le texte hébreu et le texte grec de l'Ancien Testament tour à tour. On ne peut donc tirer de ce fait aucune conclusion certaine pour ou contre la langue originale du premier Évangile, car un écrivain araméen pouvait employer la version des Septante, connue de son temps en Palestine, comme un helléniste recourir à l'original hébreu. Cf. Anger, *Ratio qua loci V. T. in Evangelio Matthæi laudantur,* 1861; Massebiau, *Examen des citations de l'A. T. dans l'Évangile selon saint Matthieu,* 1885. — Pour expliquer l'apparente originalité du texte grec, il n'est pas nécessaire de supposer, avec Bengel et quelques autres critiques, que saint Matthieu, après avoir écrit d'abord son Évangile en hébreu, l'aurait publié plus tard en grec. L'historien juif Josèphe, il est vrai, a composé sa *Guerre juive* dans sa langue paternelle, puis il l'a traduite en grec pour les Romains. Mais un procédé semblable est moins naturel de la part d'un apôtre, et il est plus vraisemblable que la traduction grecque du premier Évangile est d'une autre main que celle de saint Matthieu.

III. PLAN ET ANALYSE. — Bien que les indications chronologiques soient nombreuses dans le récit de saint Matthieu, les critiques admettent généralement aujourd'hui que, sauf pour l'enfance et la passion de Jésus, le premier évangéliste n'a pas suivi l'ordre chronologique des événements. Dans le ministère public, il groupe les faits et les discours par ordre d'affinité et les dispose de façon à atteindre plus directement le but spécial qu'il se proposait. Les données chronologiques sont vagues et générales, et le narrateur relie ses récits par la répétition continue de « alors », τότε, « en ces jours-là, » etc. Le groupement des actes et des paroles de Jésus, quoique systématique, n'est pas aussi logique et aussi serré que le désireraient les lecteurs occidentaux.

Aussi les critiques ne sont pas encore parvenus à trouver et à proposer une division satisfaisante; beaucoup des plans élaborés exposent les idées de ceux qui les ont construits plutôt que celles de l'évangéliste. La marche générale est cependant simple et claire; elle répond à celle de l'histoire et comprend trois périodes, plus ou moins longues et plus ou moins développées dans la narration de la vie de Jésus : 1° son enfance et sa vie cachée; 2° son ministère public; 3° sa vie souffrante et glorieuse ou sa passion et sa résurrection. Seules les subdivisions de la seconde période ont été diversement comprises et présentées.

1° La première partie, I, 1-II, 23, sert comme d'introduction à la vie de Jésus. Pour l'enfance et la vie cachée, saint Matthieu suit une tradition différente de celle de saint Luc. Voir LUC 2, col. 391. Son récit commence par une généalogie, descendant d'Abraham à Jésus et partagée en trois séries égales de générations, I, 1-17. Voir t. III, col. 166-168. Il raconte ensuite la naissance virginale du fils d'Abraham et de David, I, 18-II, 1, la venue des mages à Bethléhem, II, 2-12, la fuite en Égypte, II, 13-15, le massacre des innocents, II, 16-18, et le retour à Nazareth, II, 19-23. Pour l'agencement des faits de l'enfance de Jésus par la combinaison des deux récits de saint Matthieu et de saint Luc, voir t. III, col. 1441-1445.

2° La deuxième partie, III, 1-XXV, 46, qui concerne le ministère public de Jésus, se subdivise naturellement en trois sections. — 1re section, la préparation et les préliminaires du ministère public, III, 1-IV, 11. Elle comprend trois faits : 1° la prédication de Jean-Baptiste, III, 1-12; 2° le baptême de Jésus par son précurseur, III, 13-17; 3° la tentation du Sauveur au désert, IV, 1-11. — 2e section, la prédication de Jésus en Galilée, IV, 12-XVIII, 35. Cette prédication comprend trois groupes de récits, qui en marquent les diverses phases et les progrès : 1er groupe, les débuts de ce ministère, IV, 12-VII, 29. Jésus se met à prêcher la pénitence et la venue du royaume des cieux en Galilée, IV, 12-17, et y choisit ses premiers disciples, IV, 18-22. Il parcourt tout le pays et attire à lui les foules en guérissant les malades, IV, 23-25. Devant la multitude accourue sur ses pas, il parle sur la montagne. Le grand discours, rapporté par saint Matthieu, V, 1-VII, 29, comprenant des éléments qui se retrouvent ailleurs et dans des situations différentes en saint Marc et en saint Luc, ne semble pas avoir été tenu par Jésus d'un seul trait dans sa teneur actuelle. C'est une sorte de discours programme sur la justice que saint Matthieu a placé au début du ministère en Galilée pour inaugurer la prédication évangélique. Conformément à sa méthode de grouper les faits et les enseignements analogues, saint Matthieu a inséré dans la trame d'un discours réel et primitif de Jésus des instructions étrangères et en a fait une œuvre composite, assez bien organisée et tendant à son but. Cette conclusion ne résulte pas seulement de l'analyse du discours lui-même, qui révèle des additions à un thème premier, elle se fonde encore sur la finale historique du sermon sur la montagne : « Et il arriva que, quand Jésus eut achevé ces discours... » Le pluriel, τοὺς λόγους τούτους, indique vraisemblablement la pluralité des enseignements réunis et groupés dans le grand discours précédent. Cf. A. Robinson, *The study of the Gospels*, Londres, 1902, p. 73-85; A. Loisy, *Le discours sur la montagne*, Paris, 1904, p. 1-5. Voir t. III, col. 1449. — 2e groupe, la partie centrale de la prédication en Galilée, VIII, 1-XIII, 52. Les faits y sont réunis systématiquement en deux recueils symétriques, qui ont pour thème une prophétie messianique, Matth., VIII, 17; XII, 17-21, et se terminent par un grand discours. Le premier recueil comprend une série d'actes par lesquels le Messie montre sa souveraineté, VIII, 1-X, 42. On y distingue onze faits : les guérisons du lépreux, VIII, 1-4; du serviteur du centurion, VIII, 5-13; de la belle-mère de saint Pierre, VIII, 14-17; les observations faites à deux disciples, VIII, 18-22; l'apaisement de la tempête, VIII, 23-27; la délivrance de deux démoniaques, VIII, 28-34; la guérison d'un paralytique, IX, 1-8; la vocation du publicain Matthieu et les paroles prononcées dans sa maison, IX, 9-17; la guérison d'une femme malade d'une perte de sang et la résurrection de la fille de Jaïre, IX, 18-26; la guérison de deux aveugles, IX, 27-31; celle d'un possédé muet, IX, 32-34; tous ces miracles attestaient la bonté et la puissance de Jésus, IX, 35. Sa compassion pour les foules sans pasteur l'amène à choisir des apôtres, IX, 36-X, 4, à qui il trace, dans un assez long discours, les devoirs et les résultats de leur mission, X, 5-42. Le second recueil contient surtout des paroles ou sentences dans lesquels le Messie manifeste sa sagesse, XI, 1-XIII, 52. Nous y trouvons d'abord une série d'enseignements divers, provoqués par des faits particuliers : le témoignage sur la personne et l'œuvre de Jean-Baptiste à l'occasion de l'ambassade que le précurseur prisonnier envoie à Jésus, XI, 1-19; les malédictions adressées aux villes incrédules de la Galilée et l'appel consolant aux âmes de bonne volonté, XI, 20-30; deux épisodes sabbatiques : celui des apôtres qui froissent des épis et celui de la guérison de l'homme dont la main était desséchée, XII, 1-14; la douceur du Messie prédite par Isaïe, XII, 15-21; la réfutation du blasphème des pharisiens qui accusent Jésus de chasser les démons au nom de Béelzébub, XII, 22-37; la réprobation des scribes incrédules qui réclament un signe, XII, 38-45; à l'occasion de la venue de sa mère et de ses frères, Jésus révèle quelle sera sa famille spirituelle, XII, 46-50. Le recueil se termine par la manifestation de la nature et des progrès du royaume des cieux en sept paraboles de la semence, de l'ivraie, du grain de sénevé, du levain, du trésor, de la perle et du filet, XII, 1-52. Vraisemblablement ces paraboles n'ont pas été prononcées en même temps; la contexture du discours, entrecoupé d'explications et d'interrogations, le laisse deviner. C'est l'évangéliste qui les a réunies au moment de sa prédication où Jésus a inauguré ce genre particulier d'enseignement qui est à la portée des âmes de bonne volonté, mais qui reste inintelligible pour les adversaires du royaume. — 3e groupe, les dernières excursions en Galilée, XIII, 53-XVIII, 35. Visite à Nazareth, XIII, 53-58; sentiment d'Hérode tétrarque de Galilée au sujet de Jésus et meurtre de Jean-Baptiste, XIV, 1-12; Jésus se retire dans le désert et y multiplie les pains, XIV, 13-21; il marche sur les eaux, apaise la tempête sur le lac et fait de nombreuses guérisons à Génésareth, XIV, 22-36; des scribes et des pharisiens de Jérusalem discutent sur les purifications extérieures et Jésus instruit ses apôtres à ce sujet, XV, 1-20; Jésus, étant allé au pays de Tyr et de Sidon, y guérit la fille d'une femme chananéenne, XV, 21-28; revenu sur les bords du lac de Génésareth, il multiplie une seconde fois les pains, XV, 29-39; il discute avec les pharisiens et les sadducéens et met ses disciples en garde contre le mauvais levain des pharisiens, XVI, 1-12; à Césarée de Philippe, il annonce à Pierre, qui avait reconnu sa divinité, ses prérogatives futures et il prédit aux siens sa mort et sa résurrection, XVI, 13-23; il leur recommande l'abnégation, XVI, 24-28; il est transfiguré, XVII, 1-13; guérison d'un lunatique, XVII, 14-20; nouvelle prédiction de la passion et de la résurrection, XVII, 21-22; à Capharnaüm, Jésus paie le didragme, XVII, 23-26. Cette série de faits aboutit à un grand discours, XVIII, 1-35. Le Sauveur y donne aux disciples une leçon d'humilité, leur signale la gravité du scandale, prononce la parabole de la brebis perdue, traite de la correction fraternelle, et pour répondre à une question de saint Pierre sur le pardon des injures, propose la parabole du serviteur qui doit à son maître. Les parties de ce discours ne

s'enchaînent pas logiquement; plusieurs se retrouvent en saint Marc et en saint Luc au même moment, mais dans des occasions différentes. Le discours est donc probablement formé, comme les précédents, de morceaux divers, dont le caractère collectif serait encore indiqué par la formule plurielle de la transition, XIX, 1. — 3e section, Jésus quitte la Galilée et se dirige par la Pérée vers Jérusalem, XIX, 1-XX, 34. Le début de cette section est nettement marqué dans l'Évangile. Abandonnant définitivement le pays de Galilée qu'il avait évangélisé jusqu'ici, Jésus passe le Jourdain; il guérit des malades, discute avec les pharisiens sur l'indissolubilité du mariage et recommande á ses disciples la virginité, XIX, 1-12; il bénit les petits enfants, XIX, 13-15; il s'entretient avec un jeune homme riche et expose à ses disciples les dangers des richesses et les avantages du renoncement, XIX, 16-30; il prononce la parabole des ouvriers envoyés à la vigne, XX, 1-16; il annonce en secret aux seuls apôtres sa passion et sa résurrection, XX, 17-19; il répond á la demande indiscrète de la mère de Jacques et de Jean, XX, 20-28, et enfin il guérit deux aveugles à Jéricho, XX, 29-34.

3° La troisième partie, XXI, 1-XXVIII, 20, raconte la passion et la résurrection plusieurs fois prédites. On peut la subdiviser en trois sections. — 1re section, XXI, 1-XXV, 46. Elle renferme une série de faits détachés, qui se produisent dans les premiers jours de la dernière semaine : l'entrée triomphale de Jésus á Jérusalem et l'expulsion des vendeurs du temple, XXI, 1-17; la malédiction du figuier stérile, XXI, 18-22; l'interrogation faite à Jésus par les membres du sanhédrin, XXI, 23-27; la parabole des deux fils, XXI, 28-32; celle des vignerons, XXI, 33-46; celle des noces du fils du roi, XXII, 1-14; Jésus réfute les pharisiens et les hérodiens, qui le questionnent au sujet de l'impôt, XXII, 15-22; puis les sadducéens á propos de la résurrection, XXII, 23-33; les pharisiens reprennent l'offensive et un docteur interroge Jésus sur le premier des commandements, XXII, 34-40; le Sauveur réduit tous les pharisiens au silence sur le Messie, fils de David, XXII, 41-46. S'adressant ensuite á la foule et á ses disciples, il blâme sévèrement les scribes et les pharisiens et les maudit, XXIII, 1-39. Sortant du temple et interrogé par ses disciples, il leur fait, au sommet du mont des Oliviers, un grand discours sur ce qui arrivera entre sa mort et sa seconde venue, sur la ruine de Jérusalem et sur la fin du monde, XXIV, 1-41; il y ajoute des conseils de vigilance, XXIV, 42-51, qui sont suivis de la parabole des dix vierges, XXV, 1-13, de celle des talents, XXV, 14-30, et de la description du jugement dernier, XXV, 31-46. Ce discours semble encore formé de morceaux différents, groupés par l'évangéliste, comme l'insinue de nouveau le pluriel : « tous ces discours, » XXVI, 1. — 2e section, la passion, XXVI, 1-XXVII, 66. Jésus annonce aux disciples qu'il sera crucifié deux jours plus tard, XXVI, 1, 2; les sanhédrites trament sa mort, XXVI, 3-5; á Béthanie, une femme pécheresse oint Jésus, XXVI, 6-13; Judas trahit son maître, XXVI, 14-16; préparatifs de la Pâque et la dernière cène, XXVI, 17-29; prédiction du reniement de Pierre, XXVI, 30-35; l'agonie à Gethsémani, XXVI, 36-46; Jésus est arrêté et conduit devant le sanhédrin, XXVI, 47-68; triple reniement de Pierre, XXVI, 69-75; Jésus conduit á Pilate, XXVII, 1-2; désespoir de Judas, XXVII, 3-10; comparution de Jésus devant Pilate, XXVII, 11-26; livré aux soldats, Jésus est mené au Calvaire et y est crucifié, XXVII, 27-44; circonstances de sa mort, XXVII, 45-56; sa sépulture et une garde est placée au tombeau, XXVII, 57-66. — 3e section, la résurrection, XXVIII, 1-20. Jésus ressuscité apparaît aux femmes qui venaient visiter son tombeau, XXVIII, 1-10; les prêtres juifs répandent le faux bruit que les disciples, aprés avoir soudoyé les gardes, ont enlevé de nuit le corps de leur Maître, XXVIII, 11-15; Jésus apparait aux onze en Galilée et les envoie prêcher et baptiser dans le monde entier, XXVIII, 16-20.

IV. Date. — Les critiques sur ce point sont en désaccord parce que les témoignages des Pères ne sont pas convergents et qu'on tire des conclusions différentes des critères internes. — 1° *Données patristiques.* — Le sentiment général des anciens est que l'Évangile de saint Matthieu a été composé le premier des quatre récits évangéliques. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 1, t. VII, col. 844; Clément d'Alexandrie, cité par Eusébe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552; Origéne, *In Matth.*, tom. I, t. XIII, col. 829, qui invoque la tradition antérieure; Eusèbe, *H. E.*, III, 24, t. XX, col. 265; S. Épiphane, *Hær. LI*, 5, t. XLI, col. 393; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 3, t. XXIII, col. 613; S. Augustin, *De consens. Evangelist.*, I, 2, t. XXXIV, col. 1043; S. Jean Chrysostome, *In Matth. Hom.* IV, 1, t. LVII, col. 39. De cette première donnée l'on pourrait déduire approximativement la date du premier Évangile par comparaison avec celle du second. Voir Marc 2, col. 737. Quelques-uns de ces Pères, Eusèbe, *loc. cit.*, ajoutent que saint Matthieu a rédigé son Évangile avant de quitter la Palestine pour aller convertir les païens. Or des critiques d'écoles et de tendances différentes fixent cette date á l'an 42. Voir col. 875. Mais saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 1, t. VII, col. 844-845, tout en plaçant l'Évangile de saint Matthieu en tête des quatre Évangiles canoniques, semble reculer la date de sa composition á l'époque oú saint Pierre et saint Paul se trouvaient ensemble á Rome : Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν Εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν Ἐκκλησίαν. Il semble reporter aussi la rédaction du second Évangile aprés la mort de ces deux Apôtres. Voir Marc, col. 737. Or saint Pierre et saint Paul n'ont pu se trouver ensemble á Rome qu'aprés l'an 61. La composition du premier Évangile serait donc postérieure á cette dernière date. Par suite, il s'est produit parmi les critiques qui tiennent compte de la tradition deux courants d'opinion. Les uns se rangent à l'autorité, selon eux décisive, du témoignage de saint Irénée, qui est bien fondé et n'a jamais été expressément contredit, et ils reculent la composition de saint Matthieu á l'époque du commun séjour de saint Pierre et de saint Paul à Rome, entre 61 et 67. Les autres suivent la majorité des Péres et s'efforcent de concilier avec leur sentiment le témoignage divergent de saint Irénée. Quelques-uns ont pensé que saint Irénée indiquait la date de la version grecque du texte araméen de saint Matthieu. Mais cette interprétation est contraire aux paroles de l'évêque de Lyon qui dit expressément que saint Matthieu a rédigé son récit évangélique dans l'idiome des Hébreux. Quelques autres ont fait remarquer avec plus de vraisemblance que le génitif absolu, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων de la phrase d'Irénée ne signifiait pas la simultanéité des travaux du premier évangéliste et des deux apôtres Pierre et Paul, mais seulement la différence des lieux (Palestine et Rome) et de la nature (écrit et prédication orale) de leurs travaux. D'ailleurs le texte de l'évêque de Lyon nous est parvenu incomplet et en mauvais état. La première phrase, qui n'est conservée qu'en latin, est inachevée et ne présente pas un sens clair. La phrase grecque concernant saint Matthieu, la suit immédiatement et contient un καὶ qui ne répond rien de ce qui précède. Il y aurait donc un membre de phrase á suppléer. Le P. Cornely propose : τὰ ὑπ' αὐτοῦ κηρυσσόμενα ἔγραψε καὶ... Ces mots établiraient un contraste entre le premier évangéliste qui a rédigé par écrit sa prédication et les deux suivants qui ont écrit d'aprés saint Pierre et d'aprés saint Paul. Quoi qu'il en soit, il semble qu'on ne puisse pas tirer d'un texte obscur et imparfait une conclusion ferme et certaine. Cf. A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du N. T.*, Louvain, 1896, p. 27-31. —

2° *Critères internes.* — Sans parler des tendances ébionites et judaïsantes, que Baur avait cru remarquer dans le premier Évangile et qui lui faisaient retarder la composition de cet écrit jusqu'aux années 130-134, sous le règne d'Adrien, Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 241-243, fixe la date du premier Évangile aux environs de l'an 100. Dans la parabole des noces royales, la vengeance du roi qui envoie son armée pour tuer les invités qui avaient exterminé ses serviteurs et pour brûler leur ville, XXII, 7, suppose réalisée la ruine de Jérusalem par les Romains et nous reporte à une date postérieure à 70. Le retard du maître et de l'époux, XXIV, 48; XXV, 5, suppose aussi une longue attente de la parousie, et l'expression : « jusqu'aujourd'hui, » XXVII, 8; XXVIII, 15, un intervalle considérable écoulé entre le récit et les faits racontés. L'évangélisation du monde païen, XXVIII, 18-20; cf. X, 23; l'annonce des persécutions des apôtres de la part des puissances terrestres, X, 17-19; le souci de ne donner aux Romains aucune occasion de scandale, XVII, 26; le rôle prêté à Pilate et à sa femme durant la passion, XXVII, 11-24, 58, nous reportent au règne de Domitien, durant lequel la communauté chrétienne avait intérêt à montrer son impartialité politique. D'autre part, la prédication apostolique par le monde entier et la formule trinitaire du baptême, XXVIII, 19, ne conviennent guère au Ier siècle. Enfin la tendance de saint Matthieu est franchement catholique; l'Église, pour lui, est une société fortement organisée, XVI, 18, 19; XVIII, 15-18, qui dispense les biens célestes et qui exige la pratique des œuvres en vue de la récompense, XXV, 31-46. Le catholicisme ainsi constitué nous éloigne de la tradition primitive et nous reporte à une époque déjà tardive. On voit aisément le caractère tendancieux de ces arguments, qui placent dans la réalité de l'histoire ce que l'évangéliste raconte comme prédiction de Jésus et conditions futures de l'Église fondée par Jésus-Christ. Une telle manière de raisonner est aussi défectueuse que celle de Baur et de l'école de Tubingue. — D'autres critiques, avec B. Weiss et A. Harnack, fixent la date de l'Évangile de saint Matthieu aux années 70-75, qui suivent immédiatement la ruine de Jérusalem. Ils s'appuient sur la parabole des noces déjà citée et disent que le passage, XXII, 7, manifeste l'incendie de Jérusalem comme un fait accompli. Ils s'appuient surtout sur la proximité maintenue entre cette catastrophe et la seconde venue de Jésus. La transition : εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων avec la description des signes précurseurs de la parousie, XXIV, 29, rattache le récit à l'époque qui suit immédiatement la catastrophe, alors qu'on n'avait pas encore eu le temps de se convaincre que les deux faits n'auraient pas lieu consécutivement. Mais précisément cette circonstance produit chez d'autres critiques l'impression que ce récit a été rédigé avant la destruction de Jérusalem. Un écrivain postérieur aurait, selon eux, plus expressément marqué l'intervalle qui devait exister entre les deux événements. Quelle que soit d'ailleurs l'interprétation qu'on en donne, les deux passages invoqués ne suffisent pas à prouver la composition du premier Évangile après l'an 70. — Tous les critiques modérés pensent que saint Matthieu a écrit avant 70. Ils apprécient différemment les témoignages patristiques et les critères internes et ils s'écartent les uns des autres dans la fixation d'une date approximative. Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1897, p. 51, se rallie à saint Irénée et place la composition du premier Évangile dans la période 65-70. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 163, suit la même voie et indique les années 61-66. Godet, *Introduction au N. T.,* Paris et Neuchâtel, 1898, t. II, p. 245-249, aboutit à la conclusion que le premier Évangile date de 60 à 66. A. Schæfer, *Einleitung in das N. T.*, Paderborn, 1898, p. 199, s'arrête aux années 50 ou 51. Le P. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros* Paris, 1886, p. 76-80, accorde un plus grand intervalle, entre 40 et 50. J. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 30-32, se rallie catégoriquement à l'ancienne opinion et adopte la date de 41-42. Voir t. II, col. 2062.

V. Lieu de la composition. — Tous les Pères qui ont parlé de la composition du premier Évangile par saint Matthieu, de la date et du but de sa composition, ont affirmé que saint Matthieu l'avait rédigé en hébreu pour les Hébreux et avant de quitter la Palestine pour aller évangéliser d'autres contrées. Il en résulte donc que le premier Évangile a été rédigé en Palestine. La plupart des critiques modernes acceptent les données de la tradition et pensent que c'est à Jérusalem même que l'apôtre a écrit. Quelques critiques ont voulu conclure des mots πέραν τοῦ Ἰορδάνου, XIX, 1, que l'auteur plaçait la Judée de l'autre côté du Jourdain et que par conséquent l'Évangile de saint Matthieu avait été rédigé sur la rive orientale de ce fleuve, à l'époque où les chrétiens avaient déjà quitté Jérusalem et s'étaient réfugiés à Pella, c'est-à-dire vers 66. Mais cette conclusion est peu vraisemblable. En effet, le point de départ du voyage de Jésus est la Galilée et son terme les confins de la Judée en passant au delà du Jourdain. On conçoit difficilement qu'un Juif, écrivant à l'est du Jourdain, ait désigné de cette façon la Judée elle-même, qui se trouvait pour lui à l'ouest du fleuve, puisque c'était le langage reçu chez ses compatriotes de désigner par cette expression la rive orientale du Jourdain. Saint Matthieu a donc employé le langage ordinaire et dit, comme on l'entend généralement, que Jésus était allé de la Galilée en Pérée. Pour interpréter autrement son récit, il faudrait prendre πέραν τοῦ Ἰορδάνου comme une apposition à εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας. Cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 297, 308. Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles,* p. 49-50, admettant que Matthieu, « juif de race, helléniste de culture et d'esprit, a écrit son Évangile pour des chrétiens d'un pareil esprit, » et remarquant dans cet Évangile des paroles sévères contre les scribes, conclut : « Aussi n'est-ce point à Jérusalem que nous imaginerions que l'Évangile selon saint Matthieu a été rédigé, et volontiers penserions-nous qu'il a pu être rédigé en Syrie, par exemple à Antioche. » La détermination du but et des destinataires du premier Évangile que nous allons faire, d'après la tradition, nous montrera s'il y a des motifs suffisants de ne pas tenir compte de cette tradition au sujet du lieu de la rédaction du récit et d'imaginer quelque hypothèse contraire.

VI. Destinataires. — 1° *Données patristiques.* — Aussi haut que nous puissions remonter dans la tradition ecclésiastique, nous constatons que l'Évangile de saint Matthieu est présenté comme destiné aux Juifs. Saint Irénée, qui, le premier des Pères, parle du but et de la destination de cet écrit, affirme catégoriquement : Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη, *Fragm.*, XXIX, t. VII, col. 1244. Les paroles qui suivent sont, il est vrai, interprétées par quelques critiques dans un sens apologétique; selon l'évêque de Lyon, dit-on, saint Matthieu se proposait de prouver aux Juifs non encore chrétiens que Jésus était le Messie, fils de David, qu'ils attendaient. Voir plus loin. Mais on peut penser que par ce nom de « Juifs » aussi bien que par celui d'« Hébreux », *Cont. hær.*, III, 1, *ibid.*, col. 844, saint Irénée désignait les judéo-chrétiens de Palestine, comme l'ont fait les autres écrivains ecclésiastiques. Origène, en effet, ne laisse là-dessus place à aucun doute. Il a appris par la tradition que saint Matthieu a destiné son Évangile τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασιν, Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 581; *In Matth.*, tom. I, t. XIII, col. 829; τοῖς Ἑβραίοις... τοῖς ἐκ περιτομῆς πιστεύουσιν. *In Joa.*, tom. VI, 17, t. XIV, col. 256; cf. *ibid.*, præf., 6, col. 29. Eusèbe, *H. E.*, III, 24, t. XX, col. 265, présente comme résultat de ses recherches et comme

le résumé de la tradition antérieure cette donnée : Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν ἐφ' ἑτέρους ἰέναι πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου. Saint Jérôme fait écho à Eusèbe : *Matthæus primum in Judæa propter eos qui ex circumcisione crediderunt Evangelium Christi composuit. De vir. ill.*, 3, t. XXIII, col. 613. *Ob eorum vel maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judæis, et nequaquam legis umbram, succedente Evangelii veritate, servabant. In Matth.*, prol., t. XXVI, col. 18. Saint Jean Chrysostome, *In Matth. Hom.* I, 3, t. LVII, col. 17, répète les mêmes renseignements, et saint Grégoire de Nazianze, *Carm.*, I, 12, t. XXXVII, col. 474, dit d'un mot que saint Matthieu a écrit pour les Hébreux les miracles du Christ. Cf. Cosmas Indicopleustes, *Topogr. christ.*, l. V, t. LXXXVIII, col. 286. Tous les commentateurs catholiques et beaucoup de protestants ont accepté le témoignage de la tradition ecclésiastique et l'ont confirmé par des arguments tirés du premier Évangile lui-même.

2° *Critères internes.* — Du contenu de ce livre, en effet, on peut conclure qu'il était destiné à des lecteurs d'origine juive, habitant la Palestine et déjà convertis à l'Évangile. Si l'auteur avait écrit pour des païens et non pour des Juifs, il procéderait autrement, il insisterait sur d'autres points et il ne montrerait pas par la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament que Jésus est le Messie attendu des Juifs et le fils de David. D'ailleurs, il ne juge pas nécessaire d'expliquer à ses lecteurs des usages juits dont saint Marc et saint Luc parlent différemment à leurs lecteurs d'origine païenne. Ainsi il mentionne sans explication les ablutions judaïques, XV, 1, 2; cf. Marc., VII, 3, 4; le jour des azymes, XXVI, 17; cf. Marc., XIV, 12; Luc., XXII, 7; il parle du *lieu saint*, XXIV, 15; de la *sainte cité*, IV, 5; XXVII, 53. Il met les gentils sur la même ligne que les publicains, XVIII, 17. D'autre part, comme il rappelle les paroles les plus dures que Jésus ait prononcées contre les scribes et les pharisiens hypocrites, XXIII, 1-4, 15-31, il ne peut guère s'adresser aux Juifs non convertis. Enfin, il envisage ses lecteurs comme des croyants; il leur parle du royaume de Dieu et de l'Église comme à des initiés qui le comprendront. En résumé donc, il s'adresse à des judéo-chrétiens, et puisqu'il écrivait en araméen, à des judéo-chrétiens qui comprenaient cette langue, par conséquent non à des hellénistes qui parlaient grec, mais bien aux Juifs convertis de la Palestine. Si quelques mots hébreux, comme Ἐμμανουήλ, I, 23; Γολγοθᾶ, XXVII, 33; ἠλεί, ἠλεί, λεμα σαβαχθανεί, XXVII, 46, sont traduits; si Haceldama n'est pas nommé sinon dans sa traduction grecque : ἀγρὸς αἵματος, XXVII, 8, on peut penser que ces explications sont dues au traducteur grec du texte araméen. Il en serait de même du nom grec Πέτρος, employé au lieu de l'araméen Céphas pour désigner saint Pierre.

VII. BUT. — 1° Tous les exégètes sont d'accord pour reconnaître, au moins d'une façon générale, que le premier évangéliste a voulu principalement démontrer que Jésus était le Messie, fils de David, attendu des Juifs. Ils s'appuient à la fois sur le témoignage des Pères et sur le caractère général de l'Évangile de saint Matthieu. Saint Irénée ne se borne pas à dire que saint Matthieu a écrit pour les Juifs; il ajoute dans quel but : Οὗτοι (les Juifs) γὰρ ἐπεθύμουν πάνυ σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστον· ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν παντοίως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός· διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἤρξατο. *Fragm.*, XXIX, t. VII, col. 1244. Saint Chrysostome, *In Matth. Hom.* II, 3, t. LVII, col. 17, répète la même chose : Διὰ δὴ τοῦτο ὁ μὲν Ματθαῖος, ἅτε Ἑβραίοις γράφων, οὐδὲν πλέον ἐζήτησε δεῖξαι, ἢ ὅτι ἀπὸ Ἀβραὰμ καὶ Δαυὶδ ἦν... οὐδὲν γὰρ οὕτως ἀνέπαυε τόν Ἰουδαῖον, ὡς τὸ μαθεῖν αὐτον ὅτι τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Δαυὶδ ἔκγονος ἦν ὁ Χριστός. Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Matth.*, præf., t. CXXIII, col. 145, et Euthymius, *Comment. in Matth.*, t. CXXIX, col. 113, reproduisent la même pensée que saint Chrysostome, dont ils dépendent. Le caractère du premier Évangile répond bien au but de son auteur. Ce n'est pas, en effet, une biographie complète de Jésus. On y trouve, il est vrai, une esquisse de la vie du Sauveur et un sommaire de sa prédication. Mais les faits et les discours y sont groupés en vue d'une these à démontrer. L'auteur veut manifestement prouver que Jésus, dont il raconte l'histoire et dont il expose les renseignements, est le Messie promis au peuple juif, qu'il faut croire à sa parole et adhérer à sa doctrine. C'est pourquoi non seulement il débute, ainsi que le remarquait saint Irénée, par la généalogie davidique du Christ, mais surtout il dispose son récit de manière à faire ressortir dans la vie et la prédication de Jésus la réalisation continuelle de prophéties messianiques. De là, son souci constant de citer l'Ancien Testament et de montrer dans les événements l'accomplissement des oracles divins, en amenant les citations par des formules expressives, I, 22; II, 15, 17, 23; IV, 14; XXVII, 9, etc. De là encore sa préoccupation de signaler en Jésus toutes les prérogatives de roi, de législateur, de thaumaturge, de prophète et de souverain prêtre, que les écrivains de l'ancienne alliance ont attribuées au Messie.

2° Tout en restant d'accord au sujet du but principal du premier Évangile, les exégètes modernes ont suivi des voies un peu divergentes, lorsqu'ils ont tenté de déterminer avec plus de précision la fin que se proposait saint Matthieu. Quelques-uns ont pensé que l'apôtre, en prouvant que Jésus était le Messie attendu, avait un but directement apologétique et polémique. Il s'adressait à ses coreligionnaires demeurés juifs et non encore convertis au christianisme en vue de les convaincre de la nature messianique de Jésus et en même temps de répondre aux calomnies que le sanhédrin avait répandues dans le public sur le compte du Sauveur, dont les disciples auraient enlevé le corps du tombeau pour faire croire à sa résurrection. Aberle, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 20-32, a spécialement insisté sur cette considération qui, prise isolément, paraît exagérée et se concilie difficilement avec les reproches sévères que le premier Évangile reproduit fréquemment contre les Juifs. Aussi la plupart des critiques ont-ils, avec raison, atténué les vues propres d'Aberle, et sans nier toute fin apologétique et polémique contre les Juifs incrédules, ils ont mis l'accent sur le but dogmatique du récit de saint Matthieu. Tout en prouvant, en faveur des Juifs convertis, que Jésus de Nazareth était réellement le Messie prédit et attendu, cet écrit d'instruction dogmatique avait une pointe offensive contre les Juifs demeurés incrédules. Saint Matthieu, en effet, en établissant principalement que Jésus avait réalisé les prophéties messianiques et fondé sur terre le royaume messianique prédit, mais un royaume spirituel et non pas temporel comme les Juifs l'espéraient, voulait en outre expliquer que néanmoins il n'y avait pas lieu de s'étonner si les chefs de la nation juive et la plus grande partie du peuple n'avaient pas reconnu en Jésus le Messie et l'avaient, au contraire, persécuté et mis à mort. Pour cela, tout en décrivant le véritable Messie et son œuvre, il raconte dans tout le cours de son récit la longue opposition des scribes et des pharisiens contre le Sauveur. C'est donc par aveuglement volontaire et coupable qu'ils n'ont pas reconnu en Jésus le Messie qu'ils attendaient. De la sorte, le but du livre n'était pas exclusivement didactique; saint Matthieu visait à convaincre les Juifs incrédules de leur erreur et à les en tirer, s'il était

possible, par la constatation de la réalisation des prophéties messianiques. « Son livre a un cachet plus juif que les trois autres. On dirait que l'auteur y adresse au peuple infidèle la sommation dernière de s'incliner devant le Messie méconnu, et comme l'ultimatum terrible qui précède l'heure de la ruine définitive. » Mgr Le Camus, *La vie de N.-S. Jésus-Christ,* 6e édit., Paris, 1901, t. I, p. 27.

Le caractère particulier de la rédaction primitive de l'Évangile de saint Matthieu n'a pas empêché cet Évangile, traduit en grec, d'être utile à des lecteurs grecs, soit aux Juifs hellénistes qui y trouvaient la confirmation de leur foi, s'ils étaient déjà convertis au christianisme, ou des motifs de se convertir, s'ils étaient demeurés juifs de croyance, soit même aux païens convertis qui y rencontraient l'exposé, fait sans doute à un point de vue particulier, mais identique de fond, de la catéchèse qu'ils avaient entendue de la bouche des autres apôtres.

VIII. Style de l'Évangile grec. — Le texte araméen de saint Matthieu étant perdu, on ne peut rien dire des caractères de son style. Quant au texte grec, il présente une telle liberté d'allures, une si parfaite unité et des particularités, déjà signalées, qu'au jugement de la majorité des critiques, il n'est pas simplement l'œuvre d'un traducteur, mais bien un original grec. Pour concilier les témoignages des Pères en faveur d'un original araméen et les arguments philologiques des critiques en faveur d'un original grec, on peut admettre, comme nous l'avons déjà dit, que la traduction, existant déjà au temps de Papias, a été faite assez librement pour être mise à la portée des lecteurs grecs, tout en reproduisant fidèlement le fond de l'écrit araméen primitif. Quant aux qualités du style de cette version grecque, on peut dire que, comparativement aux deux autres synoptiques, l'Évangile de saint Matthieu tient le milieu entre la phrase simple, souvent lourde et prolixe de saint Marc, et l'élégance presque classique des parties propres à saint Luc. Il nous faut signaler en outre en saint Matthieu un certain nombre de mots caractéristiques et quelques tournures grammaticales. Appartiennent à son vocabulaire spécial les expressions souvent répétées : βασιλεία τῶν οὐρανῶν, trente-sept fois employée; πατὴρ ὁ ἐπουράνιος ou ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, qu'on rencontre vingt fois; συντέλεια τοῦ αἰῶνος, cinq fois reproduit; Ἱεροσόλυμα, partout usité, sauf XXIII, 37, où on lit Ἱερουσαλήμ; υἱὸς Δαυίδ, sept fois répété. Des locutions, rarement employées par saint Marc et saint Luc, sont fréquentes en saint Matthieu : ἀναχωρεῖν, dix fois; μαθητεύειν, trois fois; συμβούλιον λαμβάνειν, cinq fois; διστάζειν, deux fois; τάφος, six fois; σφόδρα, sept fois et toujours avec des verbes. Comme tournures spéciales nous citerons : προσκυνεῖν, onze fois avec le datif de la personne; ῥηθεις, ἐῤῥέθη, dix-huit fois; ἐγείρεσθαι ἀπὸ; τότε servant quatre-vingt-dix fois de transition. Ces particularités de style se rencontrent uniformément dans tout le premier Évangile et sont ainsi un indice de l'unité de l'auteur. Elles rendent aussi peu vraisemblable l'utilisation par l'évangéliste de sources différentes, au moins de sources grecques. Quant à la question des sources écrites du premier Évangile, voir t. II, col. 2093-2098.

IX. Bibliographie. — *I. introduction.* — Patrizi, *De Evangeliis,* l. I, c. I, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 1-32; Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.,* Vienne, 1867, p. 263-273; H. de Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du N. T.,* Paris, 1861, t. II, p. 21-47; Aberle, *Einleitung in das N. T.,* édit. Schanz, Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 20-40; Kaulen, *Einleitung in die heiligen Schrift A. und N. T.,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 384-402; Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme,* Paris, 1886, p. 290-303, 531-535; Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schrift N. T.,* 6e édit., Brunswick, 1887, p. 187-196; R. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros,* Paris, 1886, p. 15-80; Trochon et Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte,* Paris, 1890, t. III, p. 44-74; H. J. Holtzmann, *Einleitung in das N. T.,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 375-382; Trenkle, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 96-106; A. Schæfer, *Einleitung in das N. T.,* Paderborn, 1898, p. 188-212; P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1897, p. 46-51; Godet, *Introduction au N. T.,* Paris et Neuchâtel, 1898, t. II, p. 137-324; Jülicher, *Einleitung in das N. T.,* 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 236-249; Zahn, *Einleitung in das N. T.,* 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 252-334; J. Belser, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 24-55.

II. commentateurs. — 1° *Pères.* — Le commentaire de Théophile d'Antioche, dont parle saint Jérôme, *De viris,* 25, t. XXIII, col. 643; *Epist.,* CXXI, 6, t. XXII, col. 1020; *Comment. in Matth.,* prol., t. XXVI, col. 15, est perdu. Celui qui a été publié sous son nom par M. de la Bigne, *Bibliotheca SS. Patrum,* Paris, 1575, t. V, p. 169-192, par Otto, *Corpus apolog.,* 1861, t. VIII, p. 278-326, et par Zahn, *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentl. Kanons,* 1883, t. II, p. 29-85, n'est pas de lui; c'est une compilation, de la fin du Ve siècle environ, faite probablement dans le sud de la Gaule par un Latin. Cf. Zahn, *op. cit.,* 1884, t. III, p. 198-277; Harnack, dans les *Texte und Untersuchungen,* 1883, t. I, fasc. 4, p. 97-176; Pitra, *Analecta sacra,* 1884, t. II, p. 624-634, 649-650; Hauck, dans *Zeitschrift für kirchl. Wissenchaft und kirchl. Leben,* 1884, t. V, p. 561-568; Sanday, dans les *Studia biblica,* Oxford, 1885, p. 89-101; Bornemann, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1888-1889, t. X, p. 169-252. Origène, au témoignage de saint Jérôme, *Comment. in Matth.,* prol., t. XXVI, col. 15, avait composé sur l'Évangile de saint Matthieu des scholies, vingt-cinq homélies et un commentaire en 25 tomes. Ce commentaire, composé à Césarée après 244, Eusèbe, *H. E.,* VI, 36, t. XX, col. 597, nous est parvenu en partie : les tomes X-XVII, qui expliquent Matth., XIII, 36-XXII, 33, existent en grec, t. XIII, col. 886-1600; la suite, Matth., XVI, 13-XXVII, 63, a été conservée dans une traduction latine, *ibid.,* col. 1599-1800. De petits fragments recueillis de divers côtés sont reproduits, *ibid.,* col. 829-834. Saint Chrysostome a prononcé 90 homélies sur saint Matthieu, t. LVII, LVIII. Des fragments des commentaires de saint Cyrille d'Alexandrie se trouvent, t. LXXII, col. 365-474. Cramer, *Catena græcorum Patrum in N. T.,* Oxford, 1844, t. I, p. 1-257, a publié des extraits d'autres commentaires grecs de saint Matthieu. D'autres chaînes sur saint Matthieu ont été publiées par Possin, Toulouse, 1646, et par Cordier, Toulouse, 1647. Voir t. II, col. 484. Sur des manuscrits de la chaîne de Nicétas d'Héraclée, voir Faulhaber, *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken,* dans la *Biblische Zeitschrift,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. I, p. 367-398. — Dans l'Église latine, saint Hilaire de Poitiers, *Com. in Evang. Matthæi,* t. IX, col. 917-1078; saint Jérôme, *Com. in Evang. Matthæi,* t. XXVI, col. 15-218; saint Augustin, *De sermone Domini in monte l. II,* t. XXXIV, col. 1229-1308; *Quæst. Evang. l. II,* t. XXXV, col. 1321-1332 (le *Liber quæstionum XVII in Matth.,* t. XXXV, col. 1365-1376, qui lui est attribué, est très probablement apocryphe). L'*Opus imperfectum in Matthæum,* longtemps attribué à saint Chrysostome et publié dans ses Œuvres, t. LVI, col. 611-946, est d'un écrivain latin, qui vivait à la fin du VIe siècle ou au commencement du VIIe et qui était un peu infecté d'arianisme. Cf. *Le pseudo-Chrysostome sur Matthieu,* dans la *Revue augustinienne,* 15 octobre 1903, p. 289-313. Dom Morin, *Anecdota Maredsolana,* Maredsous, 1903, t. III, p. 135-145, a réédité les *Expositiunculæ in Evangelium* de saint Matthieu.

2° *Moyen âge.* — Chez les Grecs, Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Matthæi,* t. CXXIII, col. 139-488; Euthymius, *Comment. in Matth.,* t. CXXIX, col. 107-765; chez les Latins, Bède, *In Matthæi Evang. expositio,* t. XCII, col. 9-132; Raban Maur, *Comment. in Matth.,* t. CVII, col. 727-1156; Paschase Radbert, *Expositio in Matthæum,* t. CXX, col. 31-994; S. Bruno d'Asti, *Comment. in Matth.,* t. CLXV, col. 63-314; Druthmar, *Brevis expositio in Matth. Evangelistam,* t. CVI, col. 1261-1504; Rupert de Deutz, *In Matth.. de gloria et honore filii hominis,* t. CLXVIII, col. 1307-1634; S. Anselme de Laon, *Enarratio in Matth.,* t. CLXII, col. 1227-1500; Albert le Grand, *In Matthæum,* dans *Opera,* Paris, 1893, 1894, t. XX, XXI, p. 1-336; S. Thomas, *In Matthæum evangelistam expositio,* dans *Opera,* Paris, 1876, t. XIX, p. 226-268; *Catena aurea in Matth. Evang., ibid.,* t. XVI, p. 8-498.

3° *Temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — Nommons seulement les commentaires qui embrassent la Bible entière ou les quatre Évangiles, d'Érasme, de Denys le Chartreux, de Maldonat, de Jansénius, de Corneille de la Pierre, de Calmet, etc. A. Tostat a composé un commentaire long et diffus, surtout théologique, dans ses *Opera,* 13 in-f°, Cologne, 1613, t. IX-XII. Les principaux commentaires de saint Matthieu publiés au XIX[e] siècle sont : Gratz, *Kritisch-historicher Commentar über das Evangelium des Matthäus,* Tubingue, 1821; P. Schegg, *Evangelium nach Matthäus übersetzt und erklärt,* 3 in-8°, Munich, 1856-1858; 2[e] édit., 1863; Arnoldi, *Commentar zum Evangelium des hl. Matthäus,* Trèves, 1856; Bisping, *Erklärung des Evangeliums nach Matthäus,* Munster, 1864; Mac-Evilly, *Exposition of the Gospels,* Dublin, 1876; Van Steenkiste, *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum,* 4 in-8°, Bruges, 1876; 3[e] édit., 1880-1882; 4[e] édit., 1903; Fillion, *Évangile selon S. Matthieu,* Paris, 1878; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus,* Fribourg-en-Brisgau, 1879; Liagre, *Commentarius in libros historicos N. T.,* Tournai, 1883, t. I, p. 1-531; Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum,* 2 in-8°, Paris, 1892, 1893; Ceulemans, *Comment. in Ev. sec. Matthæum,* Malines, 1899; Van Ongeval, *In Matthæum,* Gand, 1900; Rose, *Évangile selon saint Matthieu,* Paris, 1904; Gutjahr, *Das heilige Evangelium nach Matthäus,* Graz, 1904.

2. *Protestants.* — En outre des anciens commentaires de Théodore de Bèze et de Grotius, nommons : Olearius, *Observationes sacræ in Evangelium Matthæi,* Leipzig, 1713; Elsner, *Commentarius critico-philologicus in Evangelium Matthæi,* 1769; Kuinoel, *Comment. in libros historicos N. T.,* Leipzig, 1807, t. I, *Evangelium Matthæi;* Fritzsche, *Quatuor Evangelia,* Leipzig, 1826, t. I, *Evangelium Matthæi;* Olshausen, *Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des N. T.,* Kœnisberg, 1830, t. I; Meyer, *Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus,* Gœttingue, 1832; 2[e] édit., 1844; 6[e] édit., 1876; 8[e] édit., par Weiss, 1890; 9[e] édit., 1899; de Wette, *Kurze Erklärung des Evangeliums Matthäi,* Leipzig, 1836; 4[e] édit., 1857; Baumgarten-Crusius, *Commentar über das Evangelium des Matthäus,* Iéna, 1844; Bleek, *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien,* édit. Holtzmann, Leipzig, 1862; Lange, *Theologisch-homilet. Bibelwerk,* 4[e] édit., Bielefeld, 1878; 5[e] édit., par Zöckler; Abbott, *The N. T. with notes and comments,* Londres, 1875, t. I, *Matthew;* H. Lutteroth, *Essai d'interprétation de quelques parties de l'Évangile selon S. Matthieu,* Paris, 1860, 1864-1867, 1876; B. Weiss, *Das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen,* Halle, 1876; 2[e] édit., 1902; Keil, *Commentar über das Evangelium des Matthäus,* Leipzig, 1877; Nösgen, *Evangelium Matth., Mark. u. Luk.,* 2[e] édit., Munich, 1896; Zahn, *Das Evangelium des Matthäus,* Leipzig, 1903; J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthæi,* Berlin, 1904.

E. MANGENOT.

MATTINA Léon, religieux bénédictin de la congrégation du Mont-Cassin, né à Naples, mort à Padoue le 11 février 1678. Il avait fait profession de la règle de saint Benoît à l'abbaye de la Cava le 30 novembre 1648 et fut chargé d'enseigner l'Écriture Sainte à l'Université de Padoue. On a de lui : *In libros Regum XLV dissertationes,* in-4°, Padoue, 1675. — Voir Ziegelbauner, *Hist. rei literariæ ord. S. Benedicti,* t. IV, p. 29; dom François, *Bibl. générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* t. II, p. 223. B. HEURTEBIZE.

MAUDUIT Michel, théologien catholique français, né en 1644 à Vire, en Normandie, mort à Paris le 18 janvier 1709. Entré jeune dans la congrégation de l'Oratoire, il y enseigna, pendant un certain temps, les humanités avec un grand succès. Dans une seconde période de sa vie, il se livra à la prédication. Enfin il s'adonna tout entier à l'étude de l'Écriture Sainte et à la composition de divers ouvrages, dont plusieurs sont des commentaires de différentes parties de la Bible : ils sont pleins d'érudition et montrent une grande connaissance du latin et du grec. Ce sont : *Analyse des Épîtres de saint Paul et des Épîtres canoniques, avec des dissertations sur les endroits difficiles,* 2 in-12, Paris, 1691, 1693 et 1702; *Analyse de l'Évangile selon l'ordre historique de la concorde,* par ***, 3 in-12, Paris, 1694; 4 in-12, Paris, 1703, et Rouen, 1710. Cet important ouvrage a eu dans la suite de nombreuses éditions; nous ne citerons que celles de Malines, 9 in-12, 1821, et de Paris, 4 in-8°, 1843-1844; *Analyse des Actes des Apôtres,* 2 in-12, Paris, 1697. — Une *Analyse de l'Apocalypse,* terminée avant la mort de l'auteur, est demeurée manuscrite. Voir le *Mercure de France,* mai 1709; Moréri, *Dictionnaire historique,* à l'article *Mauduit;* Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne,* Paris, 1880-1882, p. 107. A. REGNIER.

MAUMAM (hébreu : *Mehûmân;* Septante : 'Αμάν), le premier des sept eunuques du roi Assuérus. Esth., I, 10. On a rapproché ce nom du perse *Mehhum-van,* « appartenant au grand Hum. » D'après M. Oppert, *Commentaire du livre d'Esther,* 1864, p. 20, c'est le perse *Vahumana,* en persan *Bahman,* « magnanime. »

MAUNOURY Auguste François, helléniste et exégète français, né le 30 octobre 1811, près de Domfront (Orne), dans une paroisse appelée Champsecret, mort à Séez, le 17 novembre 1898. Il fit au petit séminaire de Séez de très bonnes études, à la fin desquelles ses maîtres lui dirent qu'il devait être professeur à son tour. Son cours de théologie achevé, il fut chargé de la quatrième. Bientôt, on lui confia la seconde; et en 1852, déjà auteur renommé, il montait dans la chaire de rhétorique qu'il occupa vingt-deux ans. Vers 1866, M. l'abbé Maunoury avait essayé sa plume aux commentaires de l'Écriture Sainte, et publié quelques explications de l'Évangile, dans la *Semaine catholique* du diocèse de Séez. Ayant cessé d'enseigner en 1875, il se livra entièrement aux études d'exégèse. Il s'attacha à saint Paul. Les difficultés mêmes que présente le texte de l'Apôtre étaient un attrait pour le vieil helléniste. Il était depuis un an chanoine de la cathédrale, quand il commença à publier ses travaux sur les Épîtres. Il fit paraître, en 1878, le *Commentaire sur l'Épître de saint Paul aux Romains* (il dit dans la préface « qu'un peu de grec éloigne de la Vulgate, que beaucoup de grec y ramène »); en 1879, *Commentaire sur les deux Épîtres de saint Paul aux Corinthiens;* en 1880, *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens et aux Thessaloniciens;* en 1882,

Commentaire sur les Épîtres de saint Paul à Timothée à Tite, à Philémon, aux Hébreux; en 1888, *Commentaire sur les Épîtres catholiques de saint Jacques, saint Pierre, saint Jean et saint Jude.* Chacun de ces volumes est in-8° et publié à Paris. C'est á saint Jean Chrysostome et á Théodoret que Maunoury demande le plus souvent ses explications. Sa doctrine exacte, profonde, pieuse, est fixée en des expressions d'une clarté et d'une concision caractéristique où se marque la personnalité de l'auteur. Connu jusque-là comme helléniste, Maunoury se révélait théologien, et montrait comment la grammaire peut servir la science sacrée. Ces travaux reçurent un excellent accueil. On peut encore signaler des articles publiés dans des revues : *Examen du texte de saint Paul : in quo omnes peccaverunt,* dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques,* mai et juin 1877, p. 442-458, 519-538, articles insérés plus tard, en 1879, á la suite de son *Commentaire de l'Épître aux Romains.* Ces deux articles eurent un contradicteur dans M. A. Leboucher, professeur de théologie au grand séminaire de Séez, qui publia sur la question deux fascicules : *Étude critique sur le texte de saint Paul : in quo omnes peccaverunt,* in-8°, Bar-le-Duc, 1877 et 1878. Plus tard, Maunoury voulut répondre aux articles de Paulin Martin contre l'authenticité du verset des trois témoins, I Joa., v, 7, dans un article intitulé : *Le verset des trois témoins célestes : réponse à M. l'abbé Martin,* dans la même revue, avril 1889, p. 289-297. — L'auteur couronna son œuvre en 1894 par le *Commentarius in Psalmos,* 2 in-8°, Paris. Dans ce dernier ouvrage, le commentaire, écrit en un latin simple et élégant, suit la Vulgate et les Septante, sans demander au texte hébreu autre chose que des éclaircissements aux endroits les plus difficiles. — Entouré de la vénération de tous ses anciens élèves, Maunoury s'éteignit au petit séminaire de Séez, où il avait passé plus de soixante-dix ans. V. Prunier.

MAUR (RABAN), Magnentius Hrabanus Maurus, écrivain ecclésiastique, né á Mayence, d'où son prénom de Magnentius, en 776, mort à Winfeld sur Rhin le 4 février 856. Il fut élevé à l'abbaye de Fulde où il devint moine bénédictin et où il reçut le diaconat en 801. Peu après il fut envoyé à Tours où il suivit les leçons d'Alcuin. Ce fut Alcuin qui lui donna le surnom de Maurus, en souvenir du disciple de saint Benoît de ce nom. De retour á Fulde, il devint l'âme de l'école de l'abbaye et donna un grand éclat à son enseignement. Il fut ordonné prêtre en 814 et devint abbé en 822, dignité qu'il garda jusqu'en 842, époque où il donna sa démission. Le 26 juin 847, il fut sacré archevêque de Mayence. Pendant son pontificat, il tint trois conciles provinciaux. Sa vie fut très remplie et il fut un des hommes les plus remarquables de son temps. Il commença à écrire à l'âge de trente ans et continua pendant environ 41 ans. L'abondance de ses œuvres témoigne de son activité infatigable. Quoiqu'elles soient surtout une compilation, elles n'en rendirent pas moins de grands services, surtout dans les écoles. Ses œuvres complètes n'ont pas encore été publiées. G. Colvener en a édité la majeure partie, 6 in-f°, Cologne, 1627. Migne a reproduit cette édition avec des additions diverses, dans sa *Patrologie latine,* t. CVII-CXII, col. 1851-1852. Nous n'avons à mentionner ici que les écrits exégétiques de Raban Maur, mais ils constituent de beaucoup la partie principale de son œuvre. Les voici avec les dates qui leur sont attribuées dans l'édition de Migne : 1° *Commentariorum in Genesim libri quatuor,* en 819 (t. CVII, col. 439-670); 2° *Commentariorum in Matthæum libri octo,* en 822-826 (entre 814 et 822, d'après d'autres) (t. CVII, col. 727-1156); 3° *Commentariorum in Exodum libri quatuor,* en 834 (t. CVIII, col. 9-246) ; 4° *Expositionum in Leviticum libri septem,* en 834 (t. CVIII, col. 245-586); 5° *Enarrationum in librum Numerorum libri quatuor,* en 834 (t. CVIII, col. 587-858); 6° *Enarrationis super Deuteronomium libri quatuor,* en 834 (t. CVIII, col. 857-998); 7° *In librum Josue libri tres,* en 834 (t. CVIII, col. 999-1108); 8° *Commentaria in librum Judicum et Ruth,* en 834 (t. CVIII, col. 1107-1224); 9° *Commentaria in libros quatuor Regum,* en 834 (t. CIX, col. 9-280); 10° *Commentaria in libros II Paralipomenon,* en 834 (t. CIX, col. 279-540); 11° *Expositio in librum Judith,* en 834 (t. CIX, col. 539-592); 12° *Expositio in librum Esther,* en 836 (t. CIX, col. 655-670); 13° *Commentariorum in librum Sapientiæ libri tres,* en 840 (t. CIX, col. 671-762); 14° *Commentariorum in librum Ecclesiasticum libri decem,* en 840 (t. CIX, col. 763-1126); 15° *Commentaria in libros Machabæorum,* vers 840 (t. CIX, col. 1125-1256); 16° *Commentariorum in Ezechielem libri viginti,* en 842 (t. CX, col. 495-1084); 17° *Expositio in Proverbia Salomonis* (t. CXI, col. 679-792); 18° *Expositionis super Jeremiam prophetam libri viginti* (t. CXI, col. 793-1272); 19° *Enarrationum in Epistolas Beati Pauli libri triginta (viginti novem)* (t. CXI, col. 1273-1616, et t. CXII, col. 9-834); 20° *Allegoriæ in universam Sacram Scripturam* (t. CXII, col. 849-1088), sorte de dictionnaire dans lequel un bon nombre de mots de l'Écriture sont expliqués d'une manière allégorique; 21° *Commentaria in Cantica quæ ad matutinas Laudes dicuntur* (t. CXII, col. 1088-1166). Le commentaire d'Isaïe date de l'époque où Raban Maur était abbé de Fulde; celui de Jérémie fut achevé pendant son épiscopat; il fut suivi de celui d'Ézéchiel et de Daniel. C'est á la même époque qu'il commenta saint Paul et saint Jean. Son travail s'étendit á tout l'Ancien et á tout le Nouveau Testament (t. CVII, col. 103), mais les commentaires sur Daniel et sur saint Jean n'ont pas été publiés, non plus que ses commentaires sur Esdras, Néhémie, Tobie, Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, Isaïe, les douze petits prophètes, saint Luc, saint Marc, les Actes des Apôtres, les Épîtres canoniques et l'Apocalypse. Sa vie a été écrite par un de ses disciples appelé Rodolphe; elle est en tête de ses œuvres, t. CVII, col. 41-106. Voir aussi Dahl, *Leben und Schriften des Rabanus Maurus,* Fulde, 1828; *Histoire littéraire de la France,* t. V, 1711, p. 151-203; Kunstmann, *Hrabanus Magnentius Maurus,* Mayence, 1841; Nik. Bach, *Hrabanus Maurus der Schöpfer des deutschen Schulwesens,* dans Zimmermann, *Zeitschrift für Alterthumswissenschaft,* t. II, 1835, p. 636; Th. Spengler, *Leben des heiligen Rhabanus Maurus,* in-8°, Ratisbonne, 1856; Köhler, *Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik im Mittlalter,* Chemnitz, 1870; Dietrich Türnau, *Rabanus Maurus,* Munich, 1900.

MAURER Franz Valentin Dominik, exégète protestant allemand, né à Rothweil (Wurtemberg) le 14 février 1795, mort à Birlingen (Wurtemberg) le 13 janvier 1874. Il était né catholique. Après ses études au lycée de sa ville natale, il étudia la théologie á l'université de Tubingue et fut ordonné prêtre à Rottenburg en 1820. L'année suivante il apostasia pour devenir protestant. De 1826 à 1833 il fut professeur à l'école Saint-Thomas, *Thomasschule,* de Leipzig. Il vécut plus tard tantôt à Stuttgart, tantôt á Cannstadt, et de 1843 à 1863 il exerça les fonctions de pasteur en plusieurs localités du Wurtemberg. Il prit sa retraite en 1867. — Les travaux de Maurer sont, pour la plupart, consacrés à l'exégèse. On a de lui : *Commentar über das Buch Josua,* 2 in-8°, Stuttgart, 1831; *Commentarius criticus in Vetus Testamentum,* 4 in-8°, Leipzig, 1832-1848 (le t. IV fut édité par Auguste Heiligstedt), ouvrage destiné aux étudiants en théologie, mais très superficiel; *Observationes in Hoseam,* publiées dans les *Scholia in Vetus Testamentum* de Rosenmüller, 2e partie, 3e édit., Leipzig, 1824.

Outre ces œuvres exégétiques, Maurer publia : *Praktischer Cursus über die Formenlehre der hebräischen Sprache,* in-8°, Leipzig, 1837; *Kurzgefasstes hebräisches und chaldäisches Wörterbuch,* in-8°, Stuttgart, 1851 (d'après Gesenius et *Wurzelwörterbuch* d'Ernest Meyer). — Voir Siegfried, dans *Allgemeine deutsche Biographie,* Leipzig, 1884, t. xx, p. 699. E. MICHELS.

MAUVE. Quelques auteurs regardent la mauve sauvage, *Malva sylvestris,* comme le *Mallualḥ* ou plante dont se nourrissaient les pauvres indigènes d'après Job, xxx, 4. Mais il n'y a pas de raison fondée dans cette identification : on ne cueille pas d'ailleurs la mauve sur les buissons. La *Mallualḥ* n'est pas non plus la corrète potagère, appelée « mauve du Juif », t. II, col. 1026; mais c'est l'arroche ou *Atriplex halimus,* t. I, col. 1032.
E. LEVESQUE.

MAVIAËL (hébreu : *Meḥûyâ'êl* et *Meḥiyâ'êl;* Septante : Μαλελεήλ), le troisième descendant de Caïn, fils d'Irad et père de Mathusaël. Gen., IV, 18. L'orthographe de ce nom en hébreu diffère dans les divers manuscrits. On peut l'expliquer hypothétiquement comme signifiant « frappé par Dieu ». Gesenius, *Thesaurus, Additam.,* p. 97.

1. **MAYER** Georg Carl, théologien catholique allemand, né à Aschbach (Bavière) 1811, mort à Bamberg le 22 juillet 1868. Ordonné prêtre en 1837, il devint, l'année suivante, vicaire à la cathédrale de Bamberg; cinq ans plus tard il devint professeur au lycée et, en 1862, chanoine à la cathédrale de la même ville. En théologie dogmatique Mayer était adhérent d'Antoine Günther, dont il propagea et défendit les erreurs par de nombreux écrits. Après avoir été combattus et réfutés longtemps par d'autres théologiens, ses ouvrages furent censurés en 1857 et 1868. Mayer se soumit avec son maître à la sentence de l'Église. — Il a publié plusieurs œuvres exégétiques : *Commentar über die Briefe des Apostels Johannes,* in-8°, Vienne, 1851; *Die Echtheit des Evangeliums nach Johannes,* in-8°, Schaffhouse, 1854; *Die patriarchalischen Verheissungen und die messianischen Psalmen,* in-8°, Nordlingue, 1859; *Die messianischen Prophezien,* 2 in-8°, Vienne, 1860-1865. Le tome premier traite des prophéties d'Isaïe, le second de celles de Jérémie et d'Ézéchiel. Cependant les œuvres exégétiques de Mayer ne sont guère importantes; cette dernière surtout contient quantité d'opinions étranges et même bizarres, telle, par exemple, celle de la gloire future des juifs, etc. — Voir *Allgemeine deutsche Biographie,* Leipzig, 1885, t. XXI, p. 94-95; Hurter, S. J., *Nomenclator literarius theol. cathol.,* Insbruck, 1895, t. I, col. 1030-1031; *Literarischer Handweiser,* 1865, p. 302; 1868, p. 401. E. MICHELS.

2. **MAYER** Jean Frédéric, théologien luthérien, né à Leipzig le 6 décembre 1605, mort à Stettin le 30 mars 1712. Il enseigna la théologie, fut pourvu d'importants bénéfices et devint surintendant général des églises de Poméranie. Très versé dans les lettres latine, grecque et hébraïque, il prit une part active à toutes les discussions de doctrine qui divisaient les protestants. Parmi ses très nombreux écrits nous ne citerons que les suivants : *De pænitentia bestiarum Ninivitica,* in-4°, Leipzig, 1673; *Admirabile Jacobi cum duabus sororibus conjugium,* in-4°, Leipzig, 1674; *De arbore scientiæ boni et mali,* in-4°, Wittenberg, 1685; *Utrum Moses Ægyptium juste interfecerit,* in-4°, Wittenberg, 1685; *Elias corvorum convictor,* in-4°, Wittenberg, 1685; *Reformatio Josiæ regis ab idolo in Templo facta, II Reg. XXIII, 6-7,* in-4°, Wittenberg, 1685; *Tempus Christi justitiæ nostræ, Dan., IX, 24,* in-4°, Wittenberg, 1685; *De vulpeculis Sinsonis,* in-4°, Wittenberg, 1686; *De lapidatione Stephani, Act., VII, 59,* in-4°, Hambourg, 1690; *Utrum autographa biblica hodie exstent,* in-4°, Hambourg, 1692; *De studio biblico recte instituendo,* in-4°, Hambourg, 1694; *Historia versionis germanicæ Bibliorum D. Martini Lutheri. Accedit mantissa de translationibus Bibliorum germanicis ante Lutherum sive editis, sive ineditis et de notis veterum Biblicis dissertationes,* in-4°, Hambourg, 1701 : une première édition avait été publiée en 1693; *Exegesis in Psalmum I et II una cum annexis usibus elenchticis,* in-4°, Greifswald, 1702; *De miraculis quæ Christo tribuuntur ante miraculum in nuptiis Canæ in Galilæa,* in-4°, Greifswald, 1703; *De præceptoribus Christi,* in-4°, Greifswald, 1704; *De sacrificio matutino et vespertino, Ex., XXIX, 39,* in-4°, Greifswald, 1704; *De benedictione sacerdotali, Num., XVI, 22,* in-4°, Greifswald, 1705; *Jobus liberos suos sanctificans,* in-4°, Greifswald, 1705; *De Agno occiso ab origine mundi, Apoc., XIII, 8,* in-4°, Greifswald, 1706; *De Anti-Scripturariis recentioribus,* in-4°, Greifswald, 1707; *Dissertatio historico-ecclesiastica de Patriarchis Hebræorum,* in-4°, Greifswald, 1707; *De templo Judæorum tertio,* in-4°, Greifswald, 1707; *Paulus Sueeorum apostolus dissertationibus academicis in epistolam ad Galatas repræsentatus,* in-4°, Greifswald, 1709; *Bibliotheca Biblica sive Dissertationum de notitia auctorum pontificiorum, reformatorum et lutheranorum, immo et Judæorum qui in Sacram Scripturam commentariorum scripserunt, in academia Gryphiswaldensi emissarum decas,* in-4°, Francfort, 1709; cet ouvrage fut continué par Ch. Arndt, in-4°, Rostock, 1713. — Voir Tholuck, *Geist der Luther. Theol. Wittenbergs,* p. 234; Le Long, *Biblioth. sacra,* p. 854; Walch, *Biblioth. theol.,* t. IV, p. 79, 373, 699, 1059, 1076. B. HEURTEBIZE.

MAYERHOFF Ernest Théodore, théologien luthérien allemand, né à Neuruppin le 5 décembre 1806, mor à Berlin en décembre 1837. On a de lui, entre autres écrits, *Die petrinischen Schriften,* Hambourg, 1835; *Der Brief an die Colosser,* œuvre posthume, publiée par L. Mayerhoff, Hambourg, 1838.

MAZZALOTH (hébreu : *Mazzâlôṭ;* Septante : Μαζουρώθ; Vulgate : *duodecim signa*), nom hébreu des signes du zodiaque, d'après la plupart des commentateurs. IV Reg., XXIII, 5. Voir ASTRONOMIE, t. I, col. 1196. C'est l'assyrien *mazzalta.* H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos,* 1891, p. 140.

MAZZAROTH (hébreu : *Mazzârôṭ;* Septante : Μαζουρώθ; Vulgate : *Lucifer*), mot hébreu qui se lit seulement dans Job, XXXVIII, 32. On croit généralement que *Mazzaroth* est le même terme que *Mazzâloṭ.* On l'a traduit autrefois de diverses manières : Vulgate : Lucifer ou Vénus comme étoile du matin; Peschito : la grande Ourse, etc. On s'accorde communément aujourd'hui à y reconnaître les signes du zodiaque. Voir ASTRONOMIE, t. I, col. 1196.

MAZZOCHI (Alexis Symmaque Mazzocolo dit), antiquaire italien, né à Santa-Maria près de Capoue le 22 octobre 1684, mort à Naples le 12 septembre 1771. D'une famille pauvre, il fit ses études aux séminaires de Capoue et de Naples. Ordonné prêtre, il fut chargé d'enseigner le grec et l'hébreu. En 1732, il fut nommé chanoine de Capoue, mais l'archevêque Spinelli le rappela à Naples et en fit son théologal. Il enseigna alors la théologie et l'Écriture Sainte et devint supérieur du grand séminaire refusant un archevêché que lui offrit le roi de Naples. Parmi ses nombreux travaux, nous n'avons à mentionner que le suivant : *Spicilegium Biblicum,* 3 in-4°, Naples, 1763-1778. — Voir Le Beau, *Éloge de Mazzochi,* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* t. XXXVIII; Picot, *Mémoires pour servir à l'hist. eccles. du XVIIIe siècle,* t. IV (1855), p. 471. B. HEURTEBIZE.

MAZZOTH (hébreu : *Maṣôṭ ;* Septante : τὰ ἄζυμα ; Vulgate : *azyma*), mot hébreu qui signifie « (pains) azymes, sans levain » et qui sert à désigner la fête de la Pâque. Cette fête est appelée *hag ham-maṣôṭ,* Exod., XXIII, 15 ; II Par., VIII, 13 ; XXX, 13, 21, et simplement *maṣôṭ,* Exod., XII, 17. Voir PAQUE.

MÊ'AH, nom d'une tour de Jérusalem (Vulgate : *Centum, Emath*). II Esd., III, 1 ; XII, 38 (39). Voir ÉMATH 4, t. II, col. 1723.

MÉCHANT. Voir IMPIE, t. III, col. 845.

MÈCHE (hébreu : *pišṭâh* ; Septante : λίνον ; Vulgate : *linum*), substance filamenteuse qui trempe dans l'huile des lampes et dont on allume l'extrémité qui émerge.

1° Les anciens employaient diverses substances pour les mèches de leurs lampes : les feuilles de certaines plantes, comme la molène, φλόμος, ou l'une de ses variétés, θρυαλλίς, Pollux, VI, 103 ; X, 115 ; Pline, *H. N.*, XXV, X, 4 ; le lin, Pausanias, I, XXVI, 6 ; l'étoupe. Pline, *H. N.*, XIX, 1, 3 ; le papyrus, Pline, *H. N.*, XXVIII, XI, 47 ; le ricin, Pline, *H. N.*, XXIII, IV, 41, etc. Pour donner plus d'éclat à la lumière on ajoutait du soufre aux mèches, Pline, *H. N.*, XXXV, XV, 50, ou du sel à l'huile, Hérodote, II, 62 ; Pline, *H. N.*, XIII, I, 2 ; XV, III, 4. Cf. Daremberg et Saglio, *Dict. des ant. grecques et romaines*, t. III, p. 1332 — Les Hébreux se servaient surtout de lin pour les mèches des lampes, d'où le nom de *pišṭâh*, « lin, » donné à la mèche. Voir LIN, col. 258. Quand les vêtements de lin que portaient les prêtres étaient hors de service, on en faisait des mèches pour les lampes du sanctuaire et de ses parvis. *Gem. Schabbath*, 21, 1 ; 79, 2. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 95. La combustion de ces mèches n'était jamais bien complète ; aussi fallait-il les moucher de temps en temps, voir MOUCHETTES, et les débarrasser ainsi de résidus provenant soit de leur mauvaise composition, soit de l'épuration imparfaite de l'huile.

2° Isaïe, XLIII, 17, représente les ennemis d'Israël comme poursuivis par le Seigneur, anéantis et « éteints comme une mèche ». Le Seigneur n'a pas eu plus de peine à les faire disparaître qu'on en a pour souffler une mèche de lampe. Dans sa prophétie sur le Messie, Isaïe, XLII, 3, dit qu'il « n'éteindra pas le lin fumant », c'est-à-dire qu'il ne détruira en aucune âme la dernière ressource qui reste, si faible soit-elle, pour que cette âme revienne à la lumière et au salut. Notre-Seigneur s'appliqua cet oracle, Matthieu, XII, 20, et montra par tous ses actes qu'il était venu pour le réaliser.

H. LESÊTRE.

MÉCHÉRATHITE (hébreu : *ham-Mekêrâṭî ;* Septante : ὁ Μεχωραθί ; *Alexandrinus :* ὁ Μεχουραθί), surnom d'Hépher, un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 36. Si la leçon Méchérathite était certaine, il en résulterait que Hépher était originaire d'une localité inconnue, appelée Méchérah, mais il est probable que Méchérathite est une corruption de Machatite ou Maachatite (voir MAACHA 10, col. 466), car dans le passage parallèle II Reg., XXIII, 34, au lieu et place de « Hépher, le Méchérathite », nous lisons : « Aasbaï, fils du Maachatite. »

MÉCHITHAR, commentateur arménien catholique, né à Sébaste en Arménie l'an 1676 et mort à Venise en 1749. Il fut le fondateur et le premier abbé général de la congrégation qui porte son nom et à laquelle il donna la règle de saint Benoît. Cet ordre monastique fut approuvé par Clément XI en 1712. Le couvent des Méchitharistes de Venise a été pour la nation arménienne, pendant les deux derniers siècles, comme un foyer de science religieuse et d'études orientales. — Parmi les ouvrages relatifs à la Bible, publiés par Méchithar, nous citerons 1° une édition, très rare aujourd'hui, du texte de la Bible (Աստուածաշունչ Մատեան), illustrée de gravures, in-f°, Venise, 1733-1735 ; 2° un Commentaire de l'Évangile de saint Matthieu (Մեկնութիւն Մատթէի աւետարանին) d'une doctrine pure et élevée, in-4°, Venise, 1737 ; 3° un Commentaire de l'Ecclésiaste (Մեկնութիւն Ժողովողին), ouvrage fort estimé, in-f°, Venise, 1736.

J. MISKGIAN.

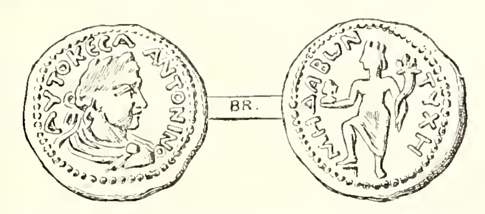
MÉCHITHARISTES (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. Voir AVÉDIKIAN GABRIEL, KÖVER-AKONTZ, PACRADOUNI ARSÈNE, TCHAMTCHIAN MICHEL et ZOHRAB JEAN.

J. MISKGIAN.

MECHMAS (hébreu : *Mikmaš ;* Septante : Μαχμάς), orthographe, dans la Vulgate, II Esd., XI, 31, du nom de la ville qu'elle appelle ordinairement Machmas. Voir MACHMAS, col. 507.

MECHNEDEBAÏ (hébreu : *Maknadbaï ;* Septante : Μαχαδναβού), un des fils de Bani qui, du temps d'Esdras, avait épousé une femme étrangère et consentit à la renvoyer. I Esd., X, 40. Le nom est peut-être altéré. Les variantes, dans les manuscrits grecs, en sont nombreuses : *Sinaiticus :* Ἀχαδναβού ; Lucien : καὶ Ναδαβού. D'après le grec, on pourrait supposer que le dernier élément du nom était le dieu Nabo.

MÉDABA (hébreu : *Mêdbâ' ;* Septante : Μαιδαβά, Jos., XIII, 9 ; Μηδαβά ; I Par., XIX, et I Mach., IX, 36 ;



233. — Monnaie de Médaba trouvée à Jérusalem.

ΑΥΤΟ ΚΕΣΑ ΑΝΤΟΝΙΝΟ. Buste d'Élagabale, à droite, la tête laurée. — ℟. ΜΗΔΑΒΩΝ ΤΥΧΗ. Astarté, debout à gauche, la tête tourelée, vêtue d'un court chiton et posant le pied droit sur une proue de navire ; sur la main droite tendue, un petit buste d'homme, dans la main gauche, une corne d'abondance. Voir E. Babelon, dans *Académie des Inscriptions, Comptes rendus*, 1898, p. 389.

Vulgate : *Medaba*, Nom., XXI, 30 ; Jos., XIII, 9, 16 ; I Par., XIX, 7 ; Is., XV, 2 ; *Madaba*, I Mach., IX, 36, 37), ville de la tribu de Ruben (fig. 233).

I. NOM. — *Mêdaba*, d'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 775, et plusieurs autres interprètes, dériverait de *mê*, « eaux, » et de *dâbâh*, « être tranquille, » et signifierait « la ville aux eaux tranquilles ». Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. I, p. 727, traduit « Rivière d'abondance, c'est-à-dire rivière forte et abondante ». L'état physique du territoire de Médaba, où font défaut toute espèce de cours d'eau et de sources ne paraît pas justifier cette étymologie, non plus que l'orthographe de ce nom dans l'inscription de la stèle de Mésa où ce nom est écrit *Mahdeba'*, מהדבא. L'interprétation de saint Jérôme, *De nominibus hebr.*, t. XXIII, col. 807, *aquarum fames*, « manque d'eau, » semble plus vraisemblable. Il traduit cependant encore : *aquæ eminentes*, « les eaux supérieures, » *ibid.*, col. 795.

II. SITUATION. — Médaba est citée la première fois au livre des Nombres, XXI, 30, dans le chant de guerre des Amorrhéens d'Hésébon célébrant leurs triomphes sur les Moabites. « Leur joug, y est-il dit, a été brisé d'Hésébon à Dibon. Nous avons porté nos ravages jusqu'à Nophé et jusqu'à Médaba » (d'après l'hébreu) ; Vulgate, inexactement : « dans leur lassitude, ils sont parvenus à Nophé et jusqu'à Médaba. » Ce texte indique Médaba

au sud d'Hésébon, entre cette ville et Dibon. Josué, XIII, 9 et 16, montre Médaba au nord de l'Arnon et d'Aroër, bâtie sur la lisière de cette vallée, sur la plaine (*mišor*) à laquelle elle donne son nom et nécessairement au sud d'Hésébon, puisqu'elle est attribuée avec son territoire à la tribu de Ruben dont Hésébon formait la limite septentrionale. Ptolémée, V, 16, place Μηδάβα (des manuscrits ont Μήδαυα, Μηδύα et Μηδύνα), à 68° 30′ de longitude et 30° 45′ de latitude, c'est-à-dire au sud d'Hésébon marqué à 68° 30′ et 31°. D'après Eusèbe, « Meddaba, ville d'Arabie, ayant gardé son ancien nom, est située près d'Ésébon, » à dix milles ou 15 kilomètres de Cariathaïm, qui est l'occident, non loin de Baara; à douze milles de Matthané, située elle-même à l'Orient. *Onomasticon,* aux mots *Meddaba, Cariathaïm* et *Matthane,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 284, 252, 275; cf. S. Jérôme, *De situ et nominibus loc. hebr.,* t. XXIII, col. 910, 885, 889, 904. A huit kilomètres, au sud, légèrement ouest de *Ḥesbân,* l'antique Hésebon ; à vingt-sept kilomètres au nord de l'Ouadi-*Môdjeb,* jadis la vallée d'Arnon, et autant ou à peu près des ruines de 'Ar'ar et de Dibân, dans lesquelles on reconnaît les villes bibliques d'Aroër et de Dibon; à vingt-deux kilomètres au nord-nord-est de *Khirbet Qéraïéh,* identifié, avec grande probabilité, avec la Cariathaïm des Livres Saints (voir t. II, col. 773), on trouve aujourd'hui une localité appelée par les Arabes Mâdaba ou Médaba. C'est évidemment l'ancien nom de Médaba. Cette identité du nom, la corrélation entre les indications bibliques et historiques et la situation de la localité actuelle, l'ont fait universellement reconnaître pour la ville de la Bible. La légère différence entre l'une ou l'autre des données anciennes et la position réelle de la ville peut s'expliquer par ce que les chiffres et les directions indiqués dans Eusèbe ou les autres sont simplement approximatifs.

III. Description. — Le village actuel de Mâdaba (fig. 234) est bâti sur une éminence s'élevant au centre d'une dépression formée au milieu du plateau jadis appelé *Mišôr* de Médaba; il domine la plaine de quelques mètres. Le sommet de la colline est couronné par les constructions de la mission catholique latine, entourées d'un mur; elles se dressent sur les débris d'anciens bâtiments paraissant être ceux de la citadelle de la ville. Les habitations du village se groupent tout autour, étagées sur les flancs de la colline. La plupart sont assez grossièrement bâties, bien que leurs murs soient formés en grande partie avec des pierres d'un bel appareil, empruntées aux ruines des églises, des monuments publics et des demeures particulières de la cité antique sur laquelle s'élève le village moderne. Souvent des tronçons de colonnes sont dressés aux portes des maisons et des chapiteaux corinthiens ou ioniques encastrés dans leurs murs. Dans plusieurs d'entre elles, de superbes mosaïques, avec de riches dessins de figures d'hommes, d'animaux et d'arbres, ou avec des inscriptions grecques, servent encore de pavement. Autour du village, çà et là, on remarque des traces d'une ancienne enceinte. Elle paraît avoir eu deux portes seulement, l'une à l'est, l'autre du côté septentrional. Les assises restant des jambages de la porte orientale sont faites de pierres taillées à refend d'un mètre environ de longueur et de plus de soixante centimètres de largeur et d'épaisseur. Appartenaient-elles aux portes de la ville de l'époque judaïque ? Il le semble. A l'intérieur, à droite de la porte en entrant, un espace entouré de bases nombreuses de colonnes paraît avoir été une place publique ou forum. La ville s'étendait en dehors de la muraille, où l'on retrouve des vestiges d'édifices importants et de plusieurs églises. Une grande piscine de cent vingt mètres de longueur d'est à ouest et cent environ de largeur recevait, au sud de la ville, les eaux de pluie découlant du plateau par les ravins qui entourent la cité. Il est difficile de déterminer l'origine des débris nombreux amoncelés de toutes parts et de spécifier ceux qui peuvent avoir appartenu à la ville primitive ou à l'époque judaïque. Une inscription sépul-



234. — Médaba, vu du sud-est. D'après une photographie de M. L. Heidet.

crale, en langue araméenne et en caractères nabuthéens, est datée de la 46e année du roi nabuthéen (t. I, col. 943), nommé par saint Paul, II Cor., XI, 32, Arétas (IV) Philodème, c'est-à-dire de l'an 37 de l'ère chrétienne. Recueillie en 1889, par le P. Zéphyrin Biever, missionnaire latin de la localité, elle est aujourd'hui au musée pontifical du Vatican. Cf. J. Lagrange, dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* 1890, p. 290; J. B. De Rossi, *Inscrizione in scrittura e lingua nabatea trovata in Madaba,* in-4o, Rome, 1893. Les ruines de l'époque gréco-romaine sont de beaucoup les plus nombreuses. Les unes sont païennes, la plupart chrétiennes. On a découvert jusqu'ici, tant dans l'intérieur de l'enceinte qu'en dehors, neuf ou dix églises bâties du IVe ou Ve siècle au VIIe. Elles étaient pavées de riches mosaïques, couvertes d'inscriptions grecques. L'œuvre la plus curieuse en ce genre est une carte géographique construite au Ve ou au VIe siècle. La carte formait la plus grande partie du pavement d'une église située au nord-est de la ville. Sa longueur, dans le sens de la largeur de l'église, du nord au sud, était de 15 mètres et sa largeur de 13 environ. Elle comprenait tout le territoire des douze tribus d'Israël, le pays de Moab, la basse Égypte et une partie, ce semble, de l'Idumée, de l'Ammonitide et de la Syrie. Toutes les principales localités bibliques y étaient inscrites et figurées dans les formes qu'elles devaient avoir au temps de la construction de la mosaïque. Jérusalem y était représentée avec ses principaux monuments. Les souvenirs évangéliques avaient été l'objet d'une attention spéciale. Découverte en décembre 1896 par le P. Cléophas Kœkilidos, bibliothécaire du couvent grec du Saint-Sépulcre de Jérusalem, la mosaïque venait malheureusement d'être gravement mutilée par les constructeurs de la nouvelle église qu'on élevait sur les ruines de l'ancienne. Il reste la tribu de Juda presque entière, une partie de la tribu de Benjamin et des tribus de Dan, Ephraïm, Siméon, Ruben, des fragments insignifiants de Zabulon et de Nephthali, et d'autres plus considérables de Moab, de l'Égypte et du désert de l'égarement, le quart environ de la totalité de la carte. Elle était, ce semble, la représentation de la topographie sacrée telle qu'elle était connue alors et qu'Eusèbe de Césarée décrit dans son célèbre ouvrage, l'*Onomasticon,* et dont il avait tracé lui-même un dessin, comme il le dit dans la préface. Cf. Cléophas M. Kœkilidos, Ὁ ἐν Μαδηβᾶ Μοσαϊκὸς καὶ Γεωγραφικὸς περὶ Συρίας Παλαιστίνης καὶ Αἰγύπτου Χάρτης, in-8o, Jérusalem, 1897; J. Lagrange, *La mosaïque géographique de Madaba,* dans la *Revue biblique,* 1897, p. 165-184 et 450-458; E. Stevenson, dans le *Nuovo bollettino di archeologia cristiana,* Rome, 1897, p. 45-102; Clermont-Ganneau, *Archéologie orientale,* Paris, t. II, 1898, p. 165-175.

IV. HISTOIRE. — 1o Médaba était déjà une ville importante et célèbre, au moment de l'arrivée des Hébreux sur les confins de la terre de Chanaan, comme on le voit par le chant d'Hésébon dont nous avons parlé. Num., XXI, 30. Prise aux Moabites par les Amorrhéens leurs voisins, elle semble avoir été alors consumée par les flammes. C'est dans la plaine qui se développe au sud que s'avança le roi Séhon pour s'opposer à la marche de Moïse et de son peuple se dirigeant vers la Terre Promise. La bataille se livra entre Médaba et Jassa, Jassa était située entre Médaba et Dibon. Voir JASSA, t. III, col. 1138. Séhon fut battu et la plaine de Médaba avec la ville fut donnée en possession par Moïse lui-même à la tribu de Ruben. Num., XXI; cf. Jos., XIII, 8-9, 15-18. — 2o L'armée des Syriens de Mésopotamie, de Maacha et de Soba, appelée par le roi des Ammonites Hanon, fils de Naas, pour le défendre contre David dont il redoutait la vengeance, à cause de l'injure faite à ses ambassadeurs, vint prendre position près de Médaba. Elle était forte, d'après I Par., XIX, 7, de 32000 chars de guerre. Les Ammonites s'étaient établis en ordre de bataille près des portes de la ville. Joab, envoyé par David, se trouvait entre les deux armées. Il chargea son frère Abisaï de faire face aux Ammonites, tandis que lui attaquerait l'armée des alliés. Les Syriens défaits prirent la fuite. Les Ammonites s'enfermèrent alors dans la ville tandis que Joab rentra pour le moment à Jérusalem. I Par., XIX, 1-15. Ni le texte hébreu ni la version ne nomment la ville près de laquelle se rangèrent les Ammonites, mais des interprètes ont cru qu'il s'agit de Médaba. Cependant le récit n'indique pas que les Ammonites se soient éloignés de leur capitale. S'ils eussent été près des portes de Médaba, leur armée eût été unie à l'armée de leurs alliés, et Joab ne se fût point trouvé entre deux corps séparés; Médaba n'était point non plus au pouvoir des Ammonites et ils ne pouvaient y rentrer. La ville où ils se réfugient est celle sans doute où Joab ne va pas tarder à venir les attaquer de nouveau, Rabbath-Ammon, leur capitale, I Par., XX, 1, aujourd'hui *'Ammân,* située à 30 kilomètres au nord-est de Médaba. — 3o Médaba, après les règnes de David et de Salomon, passa de nouveau, semble-t-il, sous la domination des Moabites. Le roi Mésa se vante en effet de l'avoir reprise aux Israélites qui l'avaient occupée sous le règne d'Amri (930-918) : « Amri, dit-il dans l'inscription de sa stèle, lignes 7-8, avait pris la terre de Médaba, et Israël y avait habité pendant ses jours et (?) la moitié des jours de son fils [Achab], quarante ans... [et l'a reprise (?)]. » Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 3e part., c. IV, 6e édit., Paris, 1896, p. 469. — 4o Réoccupée par les Israélites alliés de Josaphat, roi de Juda, et du roi d'Idumée, cf. IV Reg., III, 25, elle se trouvait de nouveau au pouvoir des Moabites, au temps d'Isaïe. Le prophète, en annonçant les malheurs qui vont fondre sur ce peuple, cite (XV, 2) Médaba parmi les villes dont la ruine va susciter les rugissements de Moab. — 5o Après la captivité de Babylone et au commencement de la lutte des Machabées, Médaba était occupée par les fils de Jambri. I Mach., IX, 36. Un certain nombre de manuscrits et Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, I, 4, ont « les fils d'Amarée », c'est-à-dire, selon l'explication de divers interprètes, des descendants des anciens Amorrhéens. Cf. JAMBRI, t. III, col. 1115. Jonathan Machabée ayant envoyé son frère Jean demander aux Nabuthéens alors, amis des Juifs, de garder ses bagages (d'après le grec; de leur prêter leur appareil militaire, d'après la Vulgate), pendant la guerre contre le général gréco-syrien Bacchide, les habitants de Médaba les surprirent dans le voisinage de leur ville, s'emparèrent du butin et mirent à mort Jean et ses compagnons. Voir JEAN 2, t. III, col. 1153; JONATHAS 3, t. III, col. 1620. Pour venger leur frère, Jonathan et Simon ayant appris que les Médabéens devaient célébrer en grande pompe le mariage d'un des leurs avec la fille d'un des plus illustres d'entre les princes de Chanaan, de la ville de Nabatha, vinrent se placer avec leurs hommes d'armes dans un pli des montagnes bordant la plaine de Médaba, non loin du chemin par où devait passer le cortège nuptial. Comme l'époux, avec ses parents et ses compatriotes, s'avançait au bruit des cymbales et des instruments de musique, les frères de Jean sortant de leur embuscade, tombèrent sur eux à l'improviste et massacrèrent la plupart. Le nombre des tués fut d'environ 400, d'après Josèphe, *loc. cit.* Les autres se dispersèrent dans les montagnes, et les vainqueurs s'en retournèrent avec les dépouilles. I Mach., IX, 35-42. Au lieu de *Nabatha* ou *Nabatath, Gabatha,* d'après quelques éditions de Josèphe, *Nabat* selon la version syriaque, on lit *Madaba,* dans la Vulgate. C'est à tort, ce semble, car le contexte indique clairement une autre localité pour la ville de l'épouse. Voir NABATHA. — 6o Jean Hyrcan, profitant de la mort d'Antiochus VII, tombé dans sa guerre contre les Parthes (128), vint attaquer Médaba, dont il s'empara après six mois d'un

siège difficile. Jos., *Ant. jud.*, XIII, IX, 1. Elle appartenait encore aux Juifs quand mourut Alexandre Jannée (79). Id., *ibid.*, XV, 4; *Bell. jud.*, I, II, 6. — 7° L'inscription nabuthéenne de Médaba nous montre la ville occupée par les Arabes nabuthéens et sous la domination de leur roi Arétas (IV) qui régnait à Pétra, l'an 37 après J.-C. Elle est encore appelée « ville des Nabuthéens de la deuxième Arabie », dans les Actes du concile de Chalcédoine (431), où elle figure comme ville épiscopale de la province de Bosra. Cf. Lequien, *Oriens christianus*, 1740, t. III, p. 773. Toutefois, s'il faut en croire la Mischna, *Mikvaoth*, VII, 1, aux temps qui suivirent la destruction du Temple, Médaba aurait eu des habitants juifs. Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 252. Les documents se taisent sur l'époque de la ruine de cette ville, mais il faut vraisemblablement en attribuer la destruction aux Perses de Chosroès (614).

V. ÉTAT ACTUEL. — Depuis cette époque néfaste, Médaba paraît avoir été complètement oubliée jusqu'aux premières années du XIXe siècle. Son nom fut cependant retrouvé vivant dans la mémoire des Arabes de la Transjordane par Seetzen, en 1806, *Reisen durch Syrien, Palästina*, Berlin, 1854, t. I, p. 407-408. Ses ruines furent visitées et décrites d'une manière sommaire par Burkhardt, en 1810. *Travels in Syria and the Holy Land*, Londres, 1822, p. 365-367. Tristram, de Saulcy et plusieurs autres les signalèrent depuis. En 1880, le patriarcat latin de Jérusalem, qui, avec l'appui du consul de France, avait obtenu du gouverneur de Syrie Midhat pacha, les ruines de la ville et de la campagne des alentours, y installa une colonie d'Arabes chrétiens, de la tribu des Azézât, venus du Kérak. D'autres chrétiens et des musulmans sont venus les rejoindre. Bien que souvent menacée et plusieurs fois attaquée par les Bédouins des alentours, la nouvelle Madaba n'a pas cessé de prospérer. Le gouvernement ottoman, peu de temps après l'occupation de Kérak (1884), y a installé sous l'autorité du *mutsarref* ou préfet de Kérak, dépendant lui-même du *ouâly* ou gouverneur général de Syrie, un mudir ou « directeur » du cercle, avec divers employés. La population actuelle est d'environ 800 habitants, dont 350 sont catholiques latins, 450 grecs et les autres musulmans. — Pour l'état des ruines et l'histoire de Médaba, outre les ouvrages déjà cités on peut consulter encore : Conder, *Madeba*, dans *The Survey of Eastern Palestine*, in-4°, Londres, 1889, p. 178-183; P. Séjourné, *Médaba*, dans la *Revue biblique*, 1re année, 1892, p. 617-644; P. Lammens, S. J., *Mâdaba, la ville des mosaïques*, dans les *Études religieuses*, 1897, p. 721-736, 1898, p. 44-61 et 73-74; G. Schumacher, *Madaba*, dans la *Zeitschrift des deutschen. Palästina-Vereins*, t. XVIII, 1895, p. 113-125. L. HEIDET.

MÉDAD (hébreu : *Mêdad*, « amour [?]; » Septante : Μωδάδ), un des soixante-dix anciens qui furent désignés dans le désert du Sinaï pour aider Moïse dans le gouvernement du peuple. De même qu'Eldad, il ne se rendit point à l'appel de Moïse auprès du tabernacle, mais il n'en reçut pas moins dans le camp même l'esprit de prophétie. Num., XI, 24-29. Voir ELDAD, t. II, col. 1648.

MEDDIN (hébreu : *Middîn; Vaticanus :* Αἰνών [?]; *Alexandrinus :* Μαδών; Lucien : Μαδδείν), ville du désert de Juda, qui fit partie du territoire de la tribu de ce nom. Jos., XV, 61. Le site en est inconnu. Le texte sacré la place entre Betharaba (t. I, col. 1663) et Sachacha, mais la situation de ces deux villes est également ignorée.

MÈDE (hébreu : *ham-Mâdî;* Septante : ὁ Μῆδος), habitant de la Médie ou originaire de ce pays. Le nom des Mèdes n'est pas différent en hébreu de celui de la Médie, *Mâdai*, excepté dans la désignation de Darius le Mède, *Daryâvèš ham-Mâdî*. Dan., XI, 1. Mais la Vulgate a rendu *Mâdaî*, tantôt par *Media*, voir MÉDIE, tantôt par *Medus* et *Medi*. *Medus* ne se lit au singulier que Is., XXI, 2, dans le sens collectif, et Dan., V, 31; XI, 1 (*Darius Medus*). Partout ailleurs, *Medi* est au pluriel pour signifier les Mèdes en général, Judith, XVI, 12; Esther, I, 3, 14, 18, 19; X, 2; Is., XIII, 17; Dan., V, 28; VI, 8, 12, 15; IX, 1; I Mach., VIII, 8 (pour la Médie); Act., II, 9; pour désigner leurs rois, Judith, I, 1; Jer., XXV, 25; LI, 11; Dan., VIII, 20; I Mach., I, 1; leurs villes, IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11; Tob., I, 16; III, 7; IV, 21; V, 8; VI, 6; IX, 3, 6. — *Medena provincia*, dans I Esd., VI, 2, désigne la Médie.

MEDE Joseph, théologien anglais, protestant, né à Berden dans le comté d'Essex, en octobre 1586, mort à Cambridge le 1er octobre 1638. Ses études terminées, il obtint à Cambridge une chaire de professeur de langue grecque et la conserva jusqu'à la fin de sa vie, refusant la charge de président du collège de la Trinité de Dublin qui lui fut offerte en 1627. Parmi ses ouvrages on remarque : *Clavis apocalyptica ex innatis et insitis visionum characteribus eruta et demonstrata, una cum commentario in Apocalypsim*, in-4°, Cambridge, 1627, qui a eu plusieurs éditions et a été traduit en anglais sous le titre *The key of the revelation searched and demonstrated out of the natural and proper characters of the visions, with a commentary thereupon*, in-4°, Cambridge, 1633. Les œuvres de J. Mede ont été publiées plusieurs fois : la meilleure édition est celle du Dr Worthington, 2 in-f°, Londres, 1672. On y remarque un grand nombre de dissertations sur divers textes de l'Écriture. J. Mede est le premier qui ait contesté l'authenticité des prophéties de Zacharie. *Epist.*, XXXI *et* LXI, dans ses *Works*. Londres, 1664, p. 786, 884. — Voir la vie de J. Mede, en tête de ses œuvres; W. Orme, *Biblioth. Biblica*, p. 310. B. HEURTEBIZE.

MÉDECIN (hébreu : *rôfê'*, de *râfâ'*, « guérir, » et une fois, Is., III, 7, *ḥobêš*, de *ḥâbaš*, « bander; » Septante : ἰατρός : Vulgate : *medicus*), celui qui exerce la médecine.

1° *Chez les Égyptiens.* — Il existait dans ce pays de nombreux médecins. *Odyss.*, IV, 230; Hérodote, II, 84; III, 121. Les premiers médecins mentionnés dans la Bible sont égyptiens, ceux que Joseph chargea d'embaumer le corps de son père Jacob. Gen., L, 2. Au dire d'Hérodote, II, 84, les médecins égyptiens étaient surtout spécialistes, soignant les uns la tête, les autres le ventre, etc. Il ressort cependant des monuments que la spécialisation n'allait pas toujours aussi loin. On trouvait en Égypte des médecins sortis des écoles sacerdotales et dont l'instruction se complétait par les livres et l'expérience, puis des rebouteurs qui guérissaient les fractures en invoquant la déesse Sokhit, enfin des magiciens qui agissaient au moyen des amulettes et des pratiques magiques. Cf. *Papyrus Ebers*, pl. XCIX, lig. 2-3; Maspero, *Notes au jour le jour*, 13, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XIII, p. 501-503; *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 216.

2° *Chez les Chaldéens.* — Les Chaldéens n'avaient pas de véritables médecins, capables de reconnaître le caractère des maladies et de les soigner rationnellement. Cf. Lagrange, *Les prêtres babyloniens*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 396. Cf. A. Damon, *Notice sur la profession de médecin, d'après les textes assyro-babyloniens*, in-8°, Paris, 1897 (Extrait du *Journal asiatique*, mars-avril 1897). A l'époque des Achéménides, les Perses étaient encore obligés de s'adresser à l'Égypte pour obtenir des médecins capables. Hérodote, III, 1. Cependant, chez les anciens Chaldéens du XXe siècle avant J.-C., la profession médicale était soumise à des régle-

ments précis qui se retrouvent dans le code des lois de Hammurabi, art. 215-223. Le médecin qui, à l'aide du poinçon de bronze, opérait avec succès une plaie grave ou une cataracte sur l'œil, avait droit à un honoraire de dix, cinq ou deux sicles d'argent, suivant la qualité des personnes. S'il tuait son malade ou lui crevait l'œil, on lui coupait les mains à lui-même. S'il ne s'agissait que d'un esclave, le médecin en rendait un autre à la place de celui qu'il avait tué, ou payait la moitié de son prix en argent, s'il lui avait crevé un œil. Enfin celui qui avait remis un membre cassé ou guéri un viscère malade avait également droit à un honoraire de cinq à deux sicles d'argent, suivant la qualité du malade. Il est aussi question du vétérinaire qui soignait les animaux et du chirurgien qui marquait les esclaves à l'aide d'un procédé indélébile. Art. 224-227. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, 2[e] sér., Paris, 1902, p. 99-102, 156. Ces textes supposent certaines connaissances médicales, au moins empiriques, et l'attribution à certains hommes de l'art de guérir.

3° *Chez les Hébreux.* — 1. La famille d'Abraham ne paraît avoir emporté de Chaldée aucune tradition spéciale sur l'art de guérir. Même après leur séjour en Égypte, les Hébreux ne connurent guère, à cet égard, que les pratiques les plus simples. Dieu leur avait promis, dans un cas particulier, Exod., xv, 26, d'être le *rôfê'*, ὁ ἰώμενος, *sanator*, « le guérisseur » de son peuple. La loi mosaïque obligea les prêtres à faire le diagnostic de certaines maladies, particulièrement de la lèpre et des affections analogues, afin d'écarter de la société ceux qui en étaient atteints. Lev., xiii, 3-56. Les prêtres se trouvaient par là dans l'obligation de posséder différentes connaissances médicales d'ordre tout pratique; plusieurs même arrivaient à acquérir assez d'expérience pour exercer la médecine dans une certaine mesure. La loi qui oblige à faire soigner celui qu'on a blessé, Exod., xxi, 19, suppose une connaissance quelconque de l'art de panser les blessures et de les aider à se guérir. La Vulgate parle ici de frais de médecins, *impensas in medicos restituat.* A cette époque, il n'était pas question de médecins à honoraires chez les Hébreux. Le texte hébreu parle seulement de dédommagements pour l'interruption du travail. Quant aux soins, ils ne pouvaient guère être donnés que par les parents ou les plus expérimentés du voisinage. A l'époque des rois, l'on constate la présence de médecins en titre, surtout pour soigner les blessures. II Reg., viii, 29; ix, 15; Is., i, 6; Ezech., xxx, 21; Prov., xii, 18. Asa, roi de Juda, consulta les médecins, lorsqu'il fut atteint de la podagre dont il mourut. La chose dut étonner, car le texte sacré observe qu'Asa ne chercha pas le Seigneur, mais recourut aux médecins. II Par., xvi, 12. Le prophète Isaïe, iii, 7, dit qu'au moment de la détresse du pays, on cherchera partout des chefs, et qu'alors celui qu'on interpellera s'empressera de répondre : Je ne peux pas être médecin, *ḥôbêš, medicus.* Les Septante traduisent par ἀρχηγός, « chef, » sens qu'a plus probablement ici le mot hébreu. Jérémie, viii, 22, demande des remèdes et un médecin pour la fille de son peuple, mais seulement dans un sens figuré. Dans le texte du Ps. lxxxviii (lxxxvii), 11, il n'est pas question de médecins, *rôf'îm,* mais de morts, *refâ'îm.*

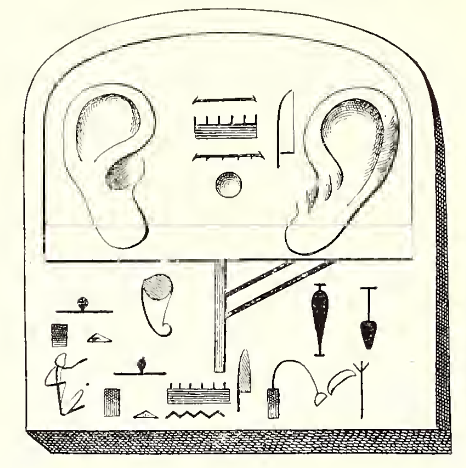
2. Le livre de l'Ecclésiastique est le seul qui mentionne les médecins avec quelque détail. Ceux-ci s'étaient donc établis parmi les Juifs d'une manière plus régulière vers l'époque des Séleucides. D'après le texte grec, « le médecin raille, σκώπτει, la maladie longue, » il s'en moque, se flatte qu'elle cédera bientôt; d'après le texte hébreu : « une apparence de maladie fait la joie du médecin, » et cependant, malgré les assurances du médecin, « tel est roi aujourd'hui, qui mourra demain. » Eccli., x, 11-12. La Vulgate reproduit la première phrase sous cette double forme : « La maladie qui se prolonge fatigue le médecin, le médecin coupe le mal qui dure peu. » Plus loin, il est dit encore : « Honore le médecin dans ton avantage, par les honneurs qui lui conviennent; car c'est le Seigneur qui l'a créé. La guérison vient du Très-Haut, et il recevra des présents du roi. La science du médecin lui fera lever la tête, et il sera loué en présence des grands. » Eccli., xxxviii, 1-3. Enfin, après avoir recommandé au malade de commencer par purifier son âme et d'offrir à Dieu des sacrifices, le fils de Sirach ajoute : « Ensuite donne accès au médecin, car c'est le Seigneur qui l'a fait, et qu'il ne se détourne pas de toi, car on a besoin de lui. Il est un temps où il y aura dans leurs mains la bonne odeur, εὐωδία (ou mieux probablement, d'après l'Alexandrin : εὐοδία, la bonne route, le succès; Vulgate : un temps où tu tomberas dans leurs mains); car eux-mêmes prieront le Seigneur afin qu'il leur fasse arriver l'apaisement et la guérison en vue de la vie. » Eccli., xxxviii, 11-14. Dans tous ces textes, l'auteur sacré réclame pour le médecin les égards qui lui sont dus. Il conclut par ce dernier trait : « Celui qui pèche en présence de son Créateur tombera aux mains du médecin. » Eccli., xxxviii, 15.

3. Parmi les fonctionnaires du Temple, il y avait un médecin chargé de soigner les prêtres malades. Ceux-ci en effet devaient être sans chaussures pour servir dans le sanctuaire; ils ne buvaient que de l'eau, se nourrissaient surtout de viande et ne portaient qu'une tunique. Aussi étaient-ils souvent saisis de douleurs d'entrailles. C'est pourquoi celui qui les soignait s'appelait le « médecin des entrailles ». *Schekalim,* v, 1. Les Juifs de la dispersion avaient leurs médecins attitrés. Des inscriptions témoignent de l'existence d'un ἀρχίατρος, « médecin en chef, » dans les communautés juives d'Éphèse et de Venosa. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.,* Leipzig, t. iii, 1898, p. 12-90. Hérode, dans sa dernière maladie, suivait docilement les prescriptions des médecins, qui l'envoyèrent aux eaux de Callirrhoé (t. ii, col. 69) et lui ordonnèrent des bains d'huile, sans succès. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, vi, 5.

4. Les médecins sont mentionnés dans le Nouveau Testament, mais dans des termes qui ne supposent pas grande habileté chez ceux qui exerçaient alors en Palestine. D'après saint Marc, v, 26, l'hémorroïsse, qui obtint sa guérison en touchant le vêtement du Sauveur, « avait beaucoup souffert d'un bon nombre de médecins, y avait dépensé tout son avoir sans aboutir à rien qu'à voir empirer son mal. » Saint Luc, viii, 43, en sa qualité de médecin, Col., iv, 14, voir Luc, col. 379, dit seulement qu'elle « avait dépensé tout son avoir en médecins, sans qu'aucun ait pu la guérir ». C'est encore cet évangéliste qui rapporte le proverbe dont Notre-Seigneur se servit dans la synagogue de Nazareth : « Médecin, guéris-toi toi-même, » Luc., iv, 23, proverbe qui se retrouve sous une forme équivalente chez les anciens auteurs. Cf. Euripide, *Troi.,* 247; Ovide, *De re amat.,* 316; *Bereschit Rabba,* 23; *Tanchuma in Gen.,* 4, 2. Enfin, pendant le festin auquel il assistait dans la maison du publicain Matthieu, Notre-Seigneur dit aux pharisiens qui murmuraient en le voyant avec des pécheurs : « Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin du médecin, mais les malades. » Matth., ix, 12; Marc., ii, 17; Luc., v, 31. — Un seul médecin, saint Luc, est nommé par son nom dans l'Écriture. Col., iv, 14. Voir Ad. Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte,* dans les *Texte und Untersuchungen,* t. viii, Heft 4, 1892, p. 37-40. — Sur les sages-femmes qui donnaient leurs soins aux enfants au moment de la naissance, voir Enfantement, t. ii, col. 1786. Sur les praticiens qui embaumaient les corps, Gen., l, 2, 25, voir Embaumement, t. ii, col. 1727. — Cf. J. Preuss, *Der Arzt in Bibel und Talmud,* dans *Virchow's Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie,* 1894, t. cxxxviii, p. 261-283; W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament,* Stuttgart, 1901, p. 161-164. Voir Médecine. H. Lesêtre.

MÉDECINE, art de soigner et de guérir les maladies.

I. Époque patriarcale. — A cette époque, il n'est-question ni de médecins ni de médecine. On peut néan, moins appliquer aux hommes de ce temps ce que Pline, *H. N.*, xxix, 5, disait plus tard : « Quantité de peuples vivent sans médecins, non pourtant sans médecine. » La médecine des premiers Hébreux s'inspira naturellement des pratiques des Chaldéens, leurs ancêtres, et ensuite des Égyptiens, chez lesquels ils se développèrent. La médecine chaldéenne consistait surtout à reconnaître et à chasser les démons ou les esprits regardés comme agents directs des diverses maladies. Toutes les fautes commises contre les dieux, particulièrement contre le dieu ou la déesse sous la protection desquels chacun était placé dès sa naissance, entraînait comme conséquence l'invasion du corps par un génie mauvais, le dieu Fièvre, le dieu Peste, le dieu Mal-de-Tête, etc. Il s'agissait donc avant tout de chasser ce génie funeste au moyen de formules, d'actes, de purifications, de recettes, d'amulettes qu'on regardait comme capables d'effrayer les esprits et de les forcer à abandonner le



235. — Ex-voto égyptien représentant des oreilles guéries. D'après Wilkinson, *Manners and customs of the anc. Egyptians*, édit. Birch, t. II, fig. 460, n. 2, p. 358.

corps rendu malade par leur présence. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. 71, l'hymne à Bau, déesse de la médecine, pour obtenir la guérison des palpitations de cœur, des fractures et de différentes autres maladies. Tous ces moyens, qui n'avaient aucune espèce de relation naturelle avec l'effet attendu, appartenaient à la magie et non à la médecine. Les Chaldéens ne dédaignaient pas cependant d'utiliser les simples, bien que ces remèdes naturels leur inspirassent moins de confiance que les recettes magiques. Cet usage des simples fut probablement la seule pratique médicinale que les patriarches emportèrent de leur pays d'origine. Cf. A. Boissier, *Liste des plantes médicinales*, dans la *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, t. II, p. 135-145; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, 1895, p. 683, 780-782. Les Égyptiens attribuaient également les maladies à la présence d'esprits malfaisants introduits dans le corps par quelque opération mystérieuse ou venus d'eux-mêmes par méchanceté. Pour les chasser, on employait les recettes magiques, mais on avait aussi recours aux remèdes naturels appliqués par de véritables médecins. Ceux-ci se formaient à leur art par l'étude des livres et l'expérience. Souvent ils ignoraient le vrai siège du mal; les préjugés religieux du pays leur interdisaient oute inspection anatomique du corps humain, que seuls les embaumeurs pouvaient entamer, non sans encourir l'exécration générale. Les médecins égyptiens n'en prescrivaient pas moins d'utiles remèdes, particulièrement contre les maladies intestinales qui sévissaient sur les bords du Nil, Hérodote, II, 77, contre les ophtalmies également très fréquentes, etc. On attribuait les préceptes de la médecine égyptienne à Horus, Diodore de Sicile, I, 22; et Thot, devenu pour les Grecs Hermès Trismégiste, était regardé comme le premier médecin et le premier chirurgien. Cf. *Papyros Ebers, die älteste Buch über Heilkunde*, trad. H. Joachim, in-8°, Berlin, 1890; Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 215, 216; P. Perret, *Dictionnaire d'archéolog. égyptien.*, in-12, Paris, 1875, p. 329; J. G. Wilkinson, *Manners of the ancient Egyptians*, édit. Birch, 1878, t. II, p 355-358, 404-413, 417. On a trouvé en Égypte des ex-voto représentant des organes ou des membres dont on avait obtenu la guérison (fig. 235).

II. Au temps de l'exode. — Moïse fut élevé, à la cour du pharaon, « dans toute la sagesse des Égyptiens. » Act., VII, 22. Il eut donc connaissance de ce qu'il y avait de sérieux dans la science de leurs médecins; il se servit plus tard de cette connaissance pour la rédaction de plusieurs de ses lois. Celles qui se rapportent



236. — Scythes pansant des blessures.
Relief du vase d'argent de Koulba. Musée de l'Ermitage, à Saint-Pétersbourg.

aux divers genres d'impuretés renferment des prescriptions qui constituent d'excellents moyens prophylactiques contre beaucoup de maladies. Voir Impures (Choses), Impureté légale, t. III, col. 855- 861; N. Guéneau de Mussy, *Étude sur l'hygiène de Moïse*, Paris, 1885.

III. Pratiques médicales. — 1° Les pratiques médicales mentionnées dans la Sainte Écriture sont simples et assez peu nombreuses. On savait parfaitement bander et soigner les plaies et les blessures. Exod., XXI, 19. La pratique de la circoncision, en particulier, exigeait des soins qu'une longue expérience dut rendre très appropriés à la circonstance. Voir Circoncision, t. II, col. 776. Isaïe, I, 6, parle de plaies pansées et bandées, et Ézéchiel, XXX, 21, de bras cassé, puis pansé et enveloppé de bandages (fig. 236). Après la bataille de Ramoth-Galaad, le roi Joram alla faire soigner ses blessures à Jezraël. IV Reg., VIII, 29; IX, 15. Le bandage des blessures était accompagné de lotions d'huile, Is., I, 6, et aussi de vin mêlé à l'huile. Luc., X, 34. Ce mélange était fort apprécié des anciens. Cf. Pline, *H. N.*, XXIX, 9; XXXI, 47; Columelle, *De re rustic.*, VII, 5, 18; *Jerus. Berachoth*, 3, 1, etc. Les onctions de baume, surtout de baume de Galaad, servaient à endormir les douleurs. Jer., VIII, 22; XLVI, 11; LI, 8. Les apothicaires ou parfumeurs préparaient les divers mélanges propres aux onguents. Exod., XXX, 35; Eccle., X, 1. Voir Baume, t. II, col. 1517. On mit un cataplasme de figues sur l'anthrax du roi Ézéchias. IV Reg., XX, 7; Is., XXXVIII, 21. Voir Figuier, t. II, col. 2241. Ézéchiel, XLVII, 12, parle d'un arbre de la Jérusalem nouvelle, dont les feuilles serviront de remède, *ṭerûfâh*, ὑγίεια, *medicina*. Saint Jean place aussi dans la Jérusalem céleste un arbre de vie dont les feuilles serviront εἰς θεραπείαν, *ad sanitatem*,

« pour la santé. » Apoc., XXII, 2. Dans le livre de Tobie, VI, 5, le cœur, le fiel et le foie du poisson sont préconisés comme d'utiles remèdes. Le fiel est présenté par l'ange comme efficace contre les taies blanches, λευκώματα, *albugo*, des yeux. Tob., VI, 9; XI, 13-15. Le fiel entrait dans la composition des collyres anciens; il ne s'ensuit pas pourtant que la guérison de Tobie soit purement naturelle. Voir COLLYRE, t. II, col. 844; FIEL, col. 2234. Le livre de la Sagesse, XVI, 12, mentionne, au nombre des remèdes, l'herbe et le cataplasme émollient, βοτάνη, μάλαγμα, *herba, malagma*, comme spécifiques qu'on aurait pu employer contre la piqûre des mouches, des cousins ou des serpents. On peut encore signaler l'emploi de la mandragore qui, dit-on, favorisait le sommeil et la fécondité, cf. Gen., XXX, 14; voir MANDRAGORE, col. 653; l'usage de la musique pour calmer la surexcitation cérébrale de Saül, I Reg., XVI, 16; l'assainissement des eaux par le sel, IV Reg., II, 21, et l'adoucissement d'un mélange de coloquintes sauvages par l'addition de farine. IV Reg., IV, 39-41. L'efficacité de ces deux derniers procédés est probablement attribuable à une cause surnaturelle. Il en est de même, plus sûrement encore, de l'eau de la piscine de Bethesda, qui, après son agitation par l'ange, guérissait le premier malade qui s'y plongeait. Joa., V, 2-4. Enfin, saint Paul recommande à son disciple l'usage modéré du vin comme réconfortant et remède contre les maux d'estomac. Comme les causes morales influent souvent sur la santé, la fuite du mal, la joie du cœur, l'aménité des paroles sont recommandées au sage qui veut assurer son bien-être physique ou celui des autres. Prov., III, 8; XII, 18; XVII, 22. Par contre, le vice est représenté comme essentiellement funeste à la santé du corps. Prov., II, 18; V, 5; VII, 27; Eccli., XXXVII, 30-34.

2° A partir de la domination des Séleucides, la médecine rationnelle des praticiens grecs eut occasion de s'exercer en Palestine. Le fils de Sirach recommande d'honorer le médecin et de recourir à ses soins, et en même temps, de prier le Seigneur, de purifier son âme et d'offrir des sacrifices. Eccli., XXXVIII, 1-15. — Hérode, atteint d'un mal effroyable, fit venir des médecins dont il suivit les prescriptions. Sur leurs conseils, il alla prendre les eaux de Callirrhoé, dont on se servait sous forme de bains et de potions. Voir CALLIRRHOÉ, t. II, col. 72. On le mit ensuite dans un bain d'huile, qui devint pour lui une cause d'aggravation plutôt que de soulagement. La médecine fut d'ailleurs impuissante à le guérir. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5. — Il existait aussi et il existe encore à Tibériade des eaux thermales auxquelles on allait demander la santé. Josèphe, *Vit.*, 16; *Bell. jud.*, II, XXI, 6. De leur côté, les Esséniens restaient fidèles à la médication par les simples. Ils s'étudiaient à connaître les plantes et les minéraux qui avaient la propriété de guérir les maladies et cherchaient à ce sujet des renseignements dans les livres des anciens. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VII, 6. On faisait remonter jusqu'à Salomon plusieurs de ces livres. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 5. Les talmudistes citent un grand nombre de végétaux et de minéraux qui étaient employés comme remèdes : myrrhe, safran, hysope, cumin, menthe, bitume, etc. Voir Wunderbar, *Biblisch-talmudische Medicin*, in-8°, Riga, Abth. I, 1850-1860, p. 73-118.

3° A côté de cette médecine pratique et rationnelle, il se perpétuait chez les Juifs un art de guérir qui empruntait ses moyens à la magie ou à des procédés superstitieux, tels qu'en emploient les sorciers de tous les temps. Saint Marc, V, 26, parle de l'hémorroïsse qui avait en recours à toutes sortes de médecins sans résultat. Voici un exemple de la médication employée en pareil cas. « Rabbi Jochanan dit : Prenez le poids d'un denier de gomme d'Alexandrie, le poids d'un denier d'alun et le poids d'un denier de safran de jardin, pilez-les ensemble et donnez-les dans du vin à la femme hémorroïsse. S'il n'y a pas d'effet produit, prenez trois fois trois logs d'oignons de Perse, cuisez-les dans du vin, ensuite faites-les boire à la femme en lui disant : Sois délivrée de ton flux. Si cela ne réussit pas, menez-la à un croisement de deux chemins, qu'elle tienne à la main un gobelet de vin, et que quelqu'un survenant par derrière lui fasse peur en disant : Sois délivrée de ton flux. S'il n'y a pas encore de résultat, prenez une poignée de cumin et une poignée de foin grec, faites-les bouillir dans du vin et donnez-les-lui à boire en disant : Sois délivrée de ton flux. » Suivent d'autres recettes analogues, dont l'inefficacité est également prévue. En fin de compte, on en vient à la suivante : « On creusera sept fossés, dans lesquels on brûlera des sarments de vignes non taillées, et la femme, tenant en main un gobelet de vin, s'assiéra successivement au bord de chaque fossé, et on lui dira en la faisant relever : Sois délivrée de ton flux. » *Babyl. Schabbath*, 110. On comprend que les talmudistes eux-mêmes n'aient pas craint de dire, en parlant des rabbis qui préconisaient de pareils traitements : « Le meilleur des médecins mérite la géhenne. » *Kidduschin*, 82, 1. Cf. Pline, *H. N.*, XXIX, 5. Aussi accourait-on de tous côtés auprès de Notre-Seigneur pour obtenir de sa puissance et de sa bonté des guérisons que ne pouvait procurer la médecine de son temps.

4° Les remèdes sont désignés dans la Sainte Écriture par les noms généraux *ṭerûfâh*, ὑγίεια, *medicina*, Ezech., XLVII, 12; *refu'ôṭ*, ἰάματα, *medicamina*, Jer., XLVI, 11; Sap., XII, 4; *marpê'*, Jer., XXXIII, 6; μάλαγμα Is., I, 6; Sap., XVI, 12; φάρμακον, *medicamentum*, Sap., I, 14; ἐξιλασμός, *medicina*, Eccli., XVIII, 20; *remedium*, Tob., VI, 7, etc. — Voir D. Calmet, *De re medica veterum Hebræorum*, dans le *Cursus Script. Sacr.* de Migne, Paris, 1838, t. XVII, p. 999-1012; Brunati, *De la médecine chez les Hébreux*, dans les *Démonstr. évang.* de Migne, Paris, 1843, t. XIV, p. 480-490; F. Bœrner, *Dissert. de statu medicinæ apud veteres Ebræos*, Vitebsk, 1755; Sprengel, *De medicina Ebræorum*, Halle, 1789; J. Schmidt, *Biblischer Medicus*, Züllichau, 1743; Th. Shapter, *Medica sacra*, Londres, 1834; J. P. Trusen, *Darstellung der biblischen Krankheiten und der auf die Medizin bezüglichen Stellen der heiligen Schrift*, Posen, 1843; R. J. Wunderbar, *Biblisch-talmudische Medicin*, 2 in-8°, Riga, 1850-1860; J. Roser, *Krankheiten des Orients*, Augsbourg, 1837; F. Pruner, *Krankheiten des Orients*, in-8°, Erlangen, 1847; Tobler, *Beitrag zur medizinischen Topographie von Jerusalem*, in-8°, Berlin, 1855; Bennett, *Diseases of the Bible*, in-16, Londres, 1887; W. Ebstein, *Die Medizin in Alten Testament*, Stuttgart, 1901, p. 164-168; Id., *Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud*, in-8°, Stuttgart, 1903; F. von Oefele, *Materialien zur Bearbeitung babylonischer Medicin*, in-8°, Breslau, 1902; Frd. Küchler, *Beiträge zur Kenntniss des assyrisch-babylonischen Medizin*, in-4°, Leipzig, 1904. H. LESÊTRE.

MÉDEMÉNA, nom de deux villes de Palestine.

1. **MÉDEMÉNA** (hébreu : *Madmannâh*; *Vaticanus* : Μαχαρίμ; *Alexandrinus* : Βεδεδηνά), ville de Juda, Jos., XV, 31, attribuée plus tard à Siméon, si elle est, comme le pensent divers commentateurs, la même que Bethmarchaboth. Jos., XIX, 5. Voir BETHMARCHABOTH, t. II, col. 1696. Médeména est nommée entre Siceleg et Sensenna : elle était donc dans la partie la plus méridionale de la Palestine. Conder a placé autrefois cette ville, *Tentwork in Palestine*, 1878, t. II, p. 338; *Survey of Western Palestine*, t. III, p. 392, 399, à *Umm Deimnéh*, ruines situées à dix-neuf kilomètres au nord-est de Bersabée, où l'on remarque des amas de pierres et des restes de fondations, mais il a renoncé depuis à cette identification, préférant

la placer à *el-Minyéh,* localité que Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 2e édit., t. I, p. 602, a retrouvée au sud de Gaza, et dont le nom rappelle Μηνωΐς qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 288, 289, assurent être Médeména et placent prés de Gaza. — D'autres géographes identifient l'antique cité avec les ruines de *Khirbet Ma'an Yunès* (le *Castrum Menænum* du *Codex Theodosianus*), à 4 heures au sud de Gaza. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 230-231. Le nom de Médeména reparaît dans I Paralipomènes, II, 49, oú nous lisons que Saaph, fils de Caleb et de Maacha (d'aprés l'hébreu), fut « pére de Médeména », c'est-à-dire qu'il s'établit dans cette ville et en fut le second fondateur ou le restaurateur. Dans ce passage, la Vulgate écrit le nom Madména.

2. MÉDEMÉNA (hébreu : *Madmênâh;* Septante : Μαδεβηνά), ville située probablement dans la tribu de Benjamin. Is., X, 31. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* 1862, p. 288, 289, et beaucoup d'autres aprés eux, l'ont confondue á tort avec Médeména 1. La prophétie d'Isaïe, où elle est nommée aprés Anathoth, X, 30, prouve, par tout l'ensemble du contexte, qu'elle était située, au nord de Jérusalem, sur la route que suivait l'armée assyrienne de Sennachérib envahissant la Palestine. Ses habitants, dit le prophéte, « s'enfuient » pour échapper aux coups de l'ennemi. Le site est inconnu. Fr. Valentiner, *Beitrag zur Topographie des Stammes Benjamin,* dans la *Zeitschrift der morgenländischer Gesellschaft,* t. XII, 1858, p. 169, l'identifie avec *Schafât,* petit village à trois quarts d'heure de Jérusalem, á l'ouest de la route de Naplouse, oú les maisons sont construites avec d'anciens matériaux. J. Murray, *Syria and Palestine,* 1868, p. 307. On ne peut apporter aucune preuve plausible en faveur de cette hypothése.

MÉDÈNE (PROVINCE) (hébreu : *Madai;* omis dans les Septante ; Vulgate : *Medena provincia*), la Médie. Elle est ainsi appelée par la Vulgate, I Esd., VI, 2, oú il est dit que *'Aḥmetâ',* « Ecbatane, » est la capitale de la province de Médie. Voir ECBATANE, II, 2, t. II, col. 1530 et MÉDIE.

MÉDIATEUR (grec : μεσίτης; Vulgate : *mediator*), celui qui est interposé pour ménager les relations entre deux parties. — Les habitants de Galaad demandent á Jephté que le Seigneur « entende entre eux », qu'il soit, d'aprés la Vulgate, *mediator et testis,* bien qu'il ne s'agisse que d'un serment. Jud., XI, 10. Job, IX, 23, réclame un arbitre, *môkîaḥ,* μεσίτης, entre lui et ses amis. Moïse a été le médiateur de la Loi ancienne transmise par le ministère des anges; il a servi ainsi d'intermédiaire entre Dieu et son peuple. Gal., III, 19, 20. Jésus-Christ est le médiateur de la nouvelle alliance et le seul médiateur entre Dieu et les hommes, médiateur unique, de même que Dieu est unique. I Tim., II, 5. Il n'est pas un simple intermédiaire se contentant, comme Moïse, de transmettre aux hommes ce qui venait de Dieu. Il s'est fait lui-même rédempteur pour tous les hommes, il a souffert et il est mort, afin de lever par là l'obstacle qui empêchait les hommes de communiquer avec Dieu. I Tim., II, 6. Sa médiation n'est donc pas purement attributive et accidentelle, comme celle de Moïse; elle est réelle et naturelle, parce que Jésus-Christ réunit en sa personne la divinité et l'humanité entre lesquelles l'harmonie était á rétablir. Ayant réalisé en lui-même cette harmonie de la manière la plus intime qui se puisse concevoir, il a tout pouvoir et tout droit pour la réaliser entre le Père, dont il est le Fils et l'incontestable mandataire, et les hommes dont il a pris la nature. Ces derniers pourtant ne peuvent profiter de cette médiation qu'autant qu'ils l'acceptent. Cf. Pétau, *De incarnatione,* XIII, I-XIV. La conséquence de cette médiation est l'alliance nouvelle contractée entre Dieu et l'humanité rachetée. Heb., VIII, 6; IX, 15; XII, 24. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1514. H. LESÊTRE.

MÉDIE (hébreu : *Mâdaï,* II (IV) Reg., XVII, 6; XVIII, 11; Esther, I, 3; Is., XIII, 17; XXI, 2; Jer., XXV, 25, LI, 11, 28; Dan., V, 28; VI, 13 (12); IX, I Esd., VI, 2; chaldéen : *Mâdi,* Dan., XI, 1; *Mâdâia',* Dan., VI, 1; Septante : Μῆδοι, IV Reg. XVII, 6; XVIII, 11; Esther, I, 3; Is., XIII, 17; XXI, 2; Jer., XXV, 25, XXVIII (hébreu et Vulgate LI), 28; Dan., IX, 1; V, 28; VIII, 20; I Mach., I, 1; Act., II, 9; I Mach., XIV, 1, 2; Vulgate : *Medi,* dans tous les livres, excepté *Media,* Jer., LI, 28; I Mach., VI, 56; XIV, 1-2; *Medena,* I Esd., VI, 2), contrée d'Asie.

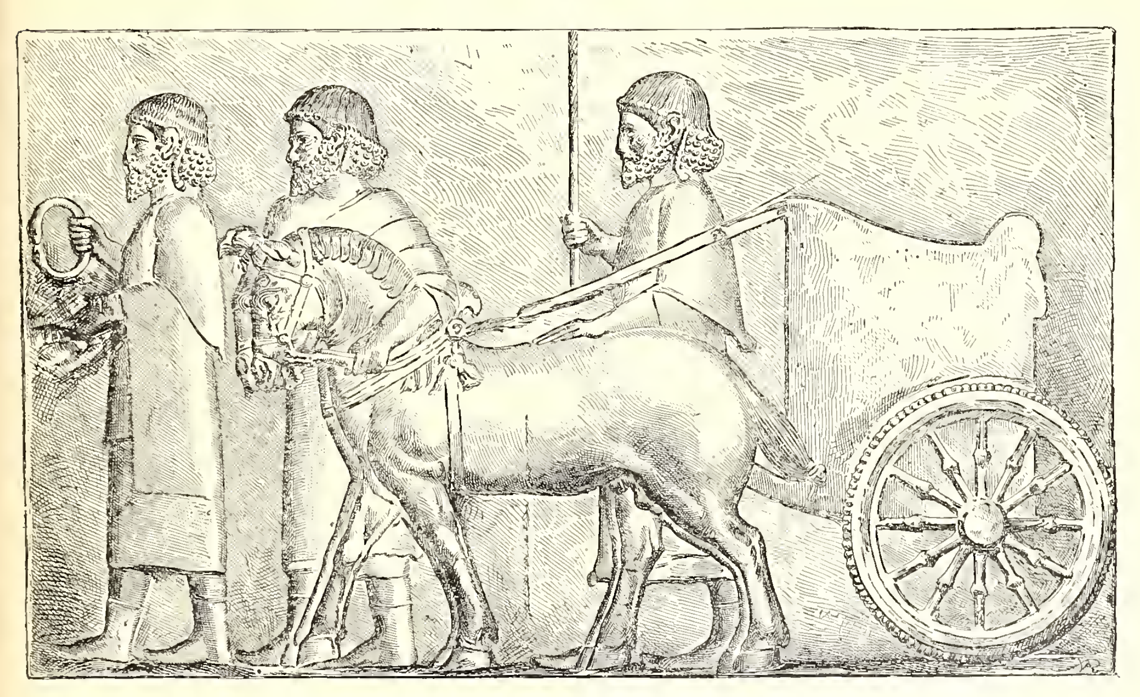
I. DESCRIPTION DE LA MÉDIE. — La situation géographique de la Médie est facile à déterminer, quoique les limites de cette région ne soient pas très précises. Elle était séparée de la Caspienne, au nord, par une chaîne de montagnes aujourd'hui connue sous le nom iranien d'Elburz et plus anciennement *Haraběrězaiti,* ou Ariobarsanés. Les auteurs classiques ne donnent pas de



237. — Carte de la Médie.

nom à cette chaîne, ils parlent seulement de son plus haut sommet que les Grecs appellent Iasonion et qui a 5700 métres d'altitude, Ptolémée, VI, II, 4; Strabon, XI, XIII, 10. A l'est, elle confinait à la Parthie dont elle était séparée par le désert ; au sud, à la Perse et à l'Élymaide ou Susiane dont elle était séparée par les monts Parachoatras, á l'ouest, á l'Assyrie, dont elle était séparée par les monts Zagrus et Choatras; au nord-est, à l'Arménie, dont la séparaient le lac Thospitis, diverses montagnes et une partie du cours de l'Araxe. Polybe, V. 44; Strabon, XI, XIII, 1 ; Pline, *H. N.,* VI, 1; Ptolémée, VI, II, 1-5; divisent la Médie en deux parties : la grande Médie et la Médie Atropatène. Cette dernière ne porta ce nom que depuis le moment où le satrape Atropatés en devint le souverain indépendant, c'est-à-dire depuis la destruction de l'empire perse par Alexandre Arrien, *Anabas.,* III, 8; VI, 29; Diodore de Sicile, XVIII, 3; Strabon, XI, XIII, 1. La Médie Atropaténe était la partie nord-ouest de la Médie. Elle était située entre l'Arménie au nord, les Cadusiens à l'est, la grande Médie au sud et l'Assyrie à l'ouest. On y trouve un beau lac salé appelé Kapauta ou Matianus. La principale ville était Gazaca, l'Ecbatane du Nord. Voir ECBATANE 1, t. II, col. 1529. L'Atropaténe est un haut plateau dont la partie la plus basse, celle oú est situé le lac Kapauta, a 1300 mètres d'altitude. Les hautes montagnes de l'est et leurs versants du côté de la mer Caspienne étaient le séjour de tribus aryennes qui firent pendant des siécles la guerre aux Médes et aux Perses (fig. 237).

La grande Médie avait pour bornes : au nord, l'Hyrcanie; à l'est, la Parthyène; au sud, la Gabiane et le pays des Cosséens; à l'ouest, les monts Zagros et l'Assyrie. Strabon, XI, XIII, 5-6. La majeure partie de la grande Médie se compose de plateaux élevés et froids. Du côté des portes Caspiennes on rencontre au contraire des vallons riants et propres à toutes les cultures. Cette contrée est très favorable à l'élevage des chevaux, elle produisait une herbe que les anciens appellent *herba medica*. C'est là que se fournissaient les haras des rois perses. On appelait ces chevaux niséens (fig. 238) du nom de la plaine (*Nisæi campi*) où ils étaient élevés. Hérodote, VII, 40; Diodore de Sicile, XVII, 100; Élien, *Hist. anim.*, III, 2; Strabon, XI, XIII, 7. Ils figurent dans le tribut payé par les Mèdes aux Assyriens. G. Maspero, *Histoire ancienne*, 1899, t. III, p. 454. A côté des espèces les plus redoutables de bêtes féroces, le lion, le tigre, le léopard, l'ours, on rencontrait beaucoup d'animaux domestiques : l'âne, le buffle, le mouton, la chèvre, le chien, le dromadaire, le chameau à deux bosses. La flore n'était pas moins remarquable. Le pays produit des fruits variés, entre autres le citron que les anciens appelaient *malum medicum*. Virgile, *Georg.*, II, v, 126-135; Pline, *H. N.*, XII, 3. Strabon, XI, XIII, 7, mentionne aussi parmi les produits du pays le *silphium*, mais il était, dit-il, inférieur à celui de la Cyrénaïque. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. III, p. 453-454. Nombreuses aussi étaient les pierres précieuses, en particulier le lapis-lazzuli. Pline, *H. N.*, XXXVII, 5, 8, 10, 11. Cf. G. Maspero, *ibid.*



238. — Char perse attelé de chevaux niséens. Palais de Persépolis.

Les principales villes de la grande Médie étaient Ecbatane, Ragès, Bagistana, aujourd'hui Behistoun. Voir ECBATANE 1, t. II, col. 1520; RAGÈS. Près de Ragès ou sur le même emplacement que cette ville s'éleva la colonie grecque d'Europos qui devint la capitale des Parthes sous le nom d'Arsacée. Strabon, XI, XIII, 6-Cf. H. Kiepert, *Manuel de Géographie ancienne*, trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 40-44.

II. HISTOIRE DES MÈDES. — L'origine aryenne ou japhétique des Mèdes, qui est indiquée dans la Genèse, X, 2, est également signalée par les historiens de l'antiquité. Hérodote, VII, 62, dit qu'ils se nommaient primitivement Ariens et qu'ils prirent le nom de Mèdes à la suite de l'expédition de Jason et de Médée. Il n'y a pas à tenir compte de cette légende grecque et il faut seulement retenir le témoignage qui les rattache à la race aryenne. C'est là du reste un fait confirmé par la langue qui est du groupe aryen. Cf. J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, in-8°, Paris, 1879. Les Mèdes vécurent longtemps en tribus séparées. Hérodote, I, 96. Ces tribus eurent des guerres fréquentes avec les Assyriens, en particulier sous Théglathphalasar III, p. 49, 51. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, in-8°, Paris, 1871, p. 49-51. G. Maspero, *Hist. ancienne*, t. III, p. 142, 153. A l'époque de Sargon, c'est-à-dire vers 710 avant J.-C. un certain nombre de tribus se réunirent autour d'un prince qu'Hérodote, I, 96-98, appelle Déjocès et dont on retrouve le nom sous la forme Dayaoukkou ou Dahyaukâ dans les inscriptions assyriennes, *Annales de Sargon*, lig. 75-77. Cf. J. Oppert, *Records of the past*, t. VIII, p. 33; H. Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargon's*, in-8°, Leipzig, 1889, p. 20. Cf. G. Maspero, *Hist. ancienne*, t. III, p. 326. Ce Déjocès, d'abord allié aux Assyriens, avait été plus tard, à la suite d'une campagne de Sargon contre la Médie, en 715, déporté à Hamath en Syrie, Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 59. Dans la suite il se rendit indépendant et fut le véritable fondateur du royaume mède. Il profita pour cela des embarras de Sargon occupé à des guerres contre Babylone et la Commagène et par le siège d'Azot. Fr. Lenormant, *Ibid.* Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 566. C'est à l'époque de sa victoire sur les Mèdes que Sargon avait déporté un certain nombre d'Israélites en Médie. Sennachérib remporta quelques victoires sur ce pays, mais ce ne furent que des succès passagers et elles n'empêchèrent pas les Mèdes d'achever l'œuvre de son indépendance. Déjocès avait fondé la ville d'Ecbatane, qui, selon H. Rawlinson, doit être distinguée de l'Ecbatane du sud ou Hamadân (voir ECBATANE 1,

t. II, col. 1529), et d'après G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 325 n. 2, doit être confondue avec elle.

La liste des premiers rois de Médie nous a été transmise par Hérodote, I, 98-107 et par Ctésias, *Epitome Diodori,* 30-32, édit. Gilmore, in-8°, Londres, 1888, p. 97-111. Voici ces deux listes :

LISTE D'HÉRODOTE	années.	LISTE DE CTÉSIAS	années.
. . . .	00	Arbacès.	28
Déjocès.	53	Madaucès.	50
. . . .	00	Sosarmus.	00
. . . .	00	Artycas.	52
. . . .	00	Abianès.	23
. . . .	00	Artæus.	40
Phraortes.	22	Artynè	22
Cyaxare	40	Astybarras	40
Astyages	35	Aspadas ou Astyages. . .	00

La liste de Ctésias est une liste de fantaisie faite avec celle d'Hérodote, en répétant les années de règne de deux en deux. Le chiffre de 28 attribué à Arbacès est destiné à rendre la liste vraisemblable. G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 447. Il n'y a donc aucun compte à tenir de cette liste. Cf. Fr. Lenormant-E. Babelon, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient,* t. V, 1887, p. 418; Gilmore, *The Fragments of the Persika of Ktesias,* p. 92-96.

Le successeur de Déjocès, Phraorte ou Fravartisch, l'Arphaxad de la Bible, monta sur le trône vers 655, à l'époque où Assurbanipal était encore tout-puissant. Il commença par s'annexer les petits États voisins et les Perses qu'il vainquit, puis il attaqua le roi d'Assyrie et fut battu et tué. Hérodote, I, 102; Fr. Lenormant-E. Babelon, *Histoire ancienne,* t. V, p. 424-428; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 454-465. Voir ARPHAXAD, t. I, col. 1030. Le fils de Phraorte, Cyaxare ou Houvakshatara, lui succéda. Ce fut un grand capitaine et un grand administrateur. Il organisa une armée régulière, battit Assurbanipal et assiégea Ninive. La ville fut sauvée grâce à une invasion des Scythes que le roi d'Assyrie appela à son secours. Hérodote, I, 103-104. Délivré d'eux par la trahison et par un immense massacre, Cyaxare s'allia à Nabopolassar, roi de Babylone, et cette fois Ninive succomba sous les coups des deux alliés. Ceux-ci se partagèrent les dépouilles. Le roi des Mèdes eut l'Assyrie proprement dite et ses dépendances du haut Tigre, ainsi que les régions du nord et de l'est. L'Arménie ruinée par les Scythes tomba également en son pouvoir ainsi que la Cappadoce et quelques pays voisins. Trois ans après la chute de Ninive, Cyaxare réclama un otage scythe qui s'était réfugié chez Alyatte, roi de Lydie, et après des alternatives de victoires et de défaites conclut avec lui un traité qui donnait pour limite aux deux royaumes l'Halys, rivière qui partage la Cappadoce. Il scella l'alliance par le mariage de son fils Astyage ou Aytahaga, en assyrien Ischtouvigou, et mourut l'année suivante, 584 avant J.-C. Hérodote, I, 103-106, 16, 73-74; cf. Lenormant-E. Babelon, *Hist. anc.,* t. V, p. 428-435; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 465-472, 480-486, 521, 525-530.

Le règne d'Astyage fut long et, pendant les trente premières années, sans événement important. La fin en fut marquée par la révolte de Cyrus, fils de Cambyse, roi de Perse, qui secoua le joug du roi de Médie, et substitua la suzeraineté des Perses à celle des Mèdes. Ce ne fut guère qu'une transformation intérieure; pour les peuples voisins ce fut toujours l'empire des Mèdes e des Perses. Hérodote, I, 46, 74-75, 107-130; Fr. Lenormant-E. Babelon, *Hist. anc.,* t. V, p. 435-444; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 595-500. Voir CYRUS, t. II, col. 1191.

Cyrus étendit rapidement son empire. Il défit Crésus, roi de Lydie, s'empara de Sardes et, après la Lydie, soumit les cités grecques de la côte, la Carie, la Lycie et les régions orientales de l'Iran. Maître de ce vaste domaine, il attaqua l'empire babylonien, s'empara de Babylone et délivra le peuple juif de la captivité. Hérodote, I, 188-191; Xénophon, *Cyropédie,* VII, 5; Fr. Lenormant-E. Babelon, *Hist. anc.,* t. V, p. 451, 453; 476-499; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 613-617, 634-637. Ainsi s'accomplirent les prophéties. Le successeur de Cyrus, Cambyse, agrandit encore l'empire médo-perse; il conquit l'Égypte. Une expédition malheureuse contre l'Éthiopie augmenta les crises d'épilepsie auxquelles il était sujet et il mourut sans qu'on sache s'il avait été assassiné ou s'il s'était donné la mort. Hérodote, III, I, 4, 7-38, 44, 61-66, 89, 139, 181; Fr. Lenormant-E. Babelon, *Hist anc.,* t. VI, p. 1-13; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 655-671. Pendant l'expédition de Cambyse en Égypte, un mage nommé Gaumata s'était emparé du trône en se donnant faussement pour Smerdis, fils de Cyrus. Après la mort de Cambyse, Darius conjuré avec six autres Perses le tua et fut proclamé roi en avril 521. Il régna jusqu'en 485.

Darius Ier affermit la domination médo-perse en Égypte, soumit une partie de l'Inde, les îles de la mer Égée, la rive européenne du Bosphore et de l'Hellespont et une partie de la région du Caucase. Il réprima une révolte de Babylone et entreprit une campagne malheureuse contre les Scythes. Ses armées furent encore battues par les Grecs à Marathon. Ce fut lui qui divisa l'empire en vingt satrapies. La Palestine était sous sa dépendance et il se montra bienveillant pour les Juifs. Voir DARIUS Ier, t. II, col. 1209. Son successeur, Xerxès ou Ksayârsâ, de 485 à 465, est surtout célèbre par ses luttes contre les Grecs et ses défaites à Salamine et à Platée (480-479). Il mourut assassiné par deux de ses officiers. C'est lui que la Bible désigne sous le nom d'Assuérus. Voir ASSUÉRUS, t. I, col. 1141; ESTHER, t. II, col. 1973. Les règnes des successeurs de Xerxès n'ont point d'intérêt pour l'histoire biblique; il n'est de nouveau question de l'empire médo-perse qu'à l'occasion de sa destruction par Alexandre, roi de Macédoine, vainqueur de Darius III Codoman. Cette destruction avait été annoncée par Daniel.

Comme l'avait prédit le prophète, les Grecs détruisirent l'empire médo-perse et Alexandre fut maître de l'Asie jusqu'à l'Inde. I Mach., I, I. Voir DARIUS III CODOMAN, t. II, col. 1306. Cependant la province de Médie ne fut jamais complètement soumise aux Grecs. Atropatès, satrape de la petite Médie, en conserva le gouvernement, Justin, XIII, IV, 12; il se rendit plus indépendant encore à la mort d'Alexandre et se proclama roi. C'est de lui que cette partie de la Médie prit le nom d'Atropatène. Sa dynastie régnait encore sur ce pays au temps de Strabon. Strabon, XI, XIII, 1. Cf. J. G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme,* trad. franç., in-8°, t. II, Paris, 1884, p. 32, 134, 437, 750; t. III, 1885, p. 80, 344, 599. La grande Médie eut sous Alexandre pour satrape Pithon, qui conserva son gouvernement après la mort du roi, Justin, XIII, IV, 12; après lui Orutabès gouverna la province. Diodore de Sicile, XIX, XLVI, 5. Séleucus Ier Nicator occupa la Médie, mais il ne s'y établit pas solidement. Antiochus III fit aussi des expéditions dans ce pays et confia la satrapie de Médie à Molon, Polybe, V, XL, 7. I. G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme,* t. II, p. 32, 134, 252, 287, 360; t. III, p. 344.

Ces expéditions continuèrent sous Antiochus IV. I Mach., VI, 56. La Médie fut ensuite conquise par les Arsacides, rois des Parthes, et incorporée à leur empire. I Mach., XIV, 1-3. Voir ARSACE, t. I, col. 1034. Ragès ou Europos prit alors le nom d'Arsacéia. Strabon, XI, XIII, 6. Les Arsacides conclurent de nombreuses alliances matrimoniales avec les descendants d'Atropatès, souverains de la Médie Atropatène. Strabon, XI, XIII, I.

III. MŒURS ET COUTUMES DES MÈDES. — La religion des

Mèdes était celle de Zoroastre. Elle reposait essentiellement sur la croyance à deux principes, Ormuzd ou Ahouramazdâ (fig. 239), principe de la lumière et du bien,



239. — Ahouramazdâ. Persépolis.
D'après Texier, *Description de l'Arménie, la Perse et la Mésopotamie,* 2 in-f°, Paris, 1840-1852, pl. 111 *bis.*

et Ahriman ou Angrômainyous, principe des ténèbres et du mal. Ormuzd et Arhiman sont secondés dans leur œuvre bienfaisante ou malfaisante par des génies de différents ordres. Dans l'ordre du bien, les génies supérieurs sont les Ameschaspentas et les génies d'ordre secondaire les Yozatas. Les suppôts d'Ahriman sont les Darvand et les Daévas. Tiraillé entre les deux principes, l'homme doit s'efforcer d'agir selon la justice, c'est-à-dire de suivre l'impulsion d'Ormuzd et de ses auxiliaires. S'il sort de la voie droite, il ne peut y rentrer que par le repentir et la purification. Il doit bien traiter les animaux bienfaisants, créatures d'Ormuzd, et détruire les animaux nuisibles, créatures d'Ahriman. La polygamie est encouragée. Après la mort, les corps étaient exposés à l'air et livrés en pâture aux bêtes de proie. On recueillait ensuite les os et on les enfermait dans un petit tombeau de terre ou de pierre ou dans un monument creusé dans le roc ou élevé au-dessus de la plaine. L'âme du juste allait dans des plaines lumineuses, l'âme du coupable vers les régions ténébreuses et empestées du nord. Ni Ormuzd, ni Ahriman, ni les génies des différents ordres n'avaient de temples ni de statues; on leur dressait sur les collines, dans les palais ou dans les villes, des autels sur lesquels on allumait du feu en leur honneur. On leur offrait des parfums et des fruits et on leur sacrifiait des animaux. Le roi était l'image d'Ormuzd ici-bas. Phanias d'Éphèse, *Fragmenta Historicorum Græcorum,* 9, édit. Didot, t. II, p. 296. Lui seul pouvait se passer de l'intermédiaire des Mages. Les Mages étaient les prêtres. Ils formaient une caste et étaient soumis à de nombreuses pratiques de purification, entre autres à l'abstinence de viande. Fr. Lenormant-E. Babelon, *Hist. anc.,* t. V, p. 385-417; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 377-395.

240. — Soldats mèdes et perses. Palais de Persépolis.
D'après Coste et Flandin, *Voyage en Perse, Perse ancienne,* t. II, pl. C, planches. Le premier et le troisième personnages sont mèdes.

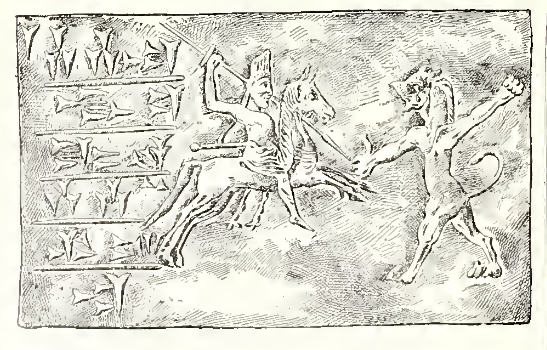
Les anciens Mèdes (fig. 240) étaient un peuple guerrier. Hérodote, VII, 61; Strabon, XI, XIII, 6, 9, signalent leur habileté à tirer de l'arc. Voir Arc, t. I, col. 897. Ils avaient

aussi une excellente cavalerie. Strabon, XI, xiv, 2, 12. D'aprés Xénophon, *Cyrop.*, II, i, 7, ils ne combattaient jamais pour le pillage, mais uniquement pour l'honneur. L'armée des Médes se composa d'abord de contingents fournis par les diverses tribus. Cyaxare organisa une armée réguliére en séparant les corps de troupes d'aprés leurs armes. Hérodote, i, 103. Les fantassins étaient coiffés d'un bonnet de feutre á forme haute qu'on appelait tiare; ils étaient vêtus de tuniques longues aux manches amples (fig. 241), garnies parfois de plaques de



241. — Soldat mède à tunique longue et amples manches, portant le carquois. Persépolis. Bas-relief de la salle hypostyle de Xerxès. Moulage du Musée du Louvre.

fer, ils portaient des jambiéres et des brodequins en cuir mou. Leurs armes étaient la pique, une courte épée, un



242. — Cavalier mède. Cylindre mède. Bibliothèque nationale.

ou deux javelots légers, un arc et des flèches. Les cavaliers (fig. 242)étaient vêtus de la même façon, ne se servaient ni de selles, ni d'étriers, et avaient les mêmes armes que les fantassins. Hérodote, vii, 61, 62, 86. Cf. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. iii, p. 465-466. Les Perses adoptérent ce costume aprés qu'ils eurent conquis la Médie. Hérodote, vii, 61-62; Xénophon, *Cyropédie*, I, iii, 2; Strabon, XI, xiii, 9. Voir t. i, fig. 587, col. 1886. Avant la conquête du pays par les Perses, les mœurs des Médes étaient austéres, mais ils prirent les habitudes de luxe de leurs vainqueurs, du moins les habitants de la grande Médie, car les montagnards de l'Atropaténe conservérent leurs mœurs rudes en même temps que leurs habitudes de brigandage. Strabon, XI, xii, 5; xiii, 11. Les rois de Médie étaient de la part de leurs peuples l'objet d'une adoration religieuse, ils étaient obligés d'avoir cinq femmes. Strabon, XI, xiii, 11. A partir de la conquête de la Médie par les Perses, les mœurs, les usages, la vie des deux peuples se confondirent. Hérodote, XI, xiii, 11. La garde des rois de Perse se composait de Médes et de Perses (fig. 243).



243. — Gardes du roi Darius. Suse. Musée du Louvre.

III. Les Mèdes dans la Bible. — Les Médes descendaient de Japheth par Madaï, son troisiéme fils. Gen., x, 2; I Par., i, 5. Voir Madaï, col. 531. Il est question pour la premiére fois des Médes dans la Bible á l'occasion de la prise de Samarie par les Assyriens. Le vainqueur transporta une partie des captifs dans les villes des Médes. IV (II) Reg., xvii, 6; xviii, 11. L'auteur du livre de Tobie nous montre ces captifs établis en Médie. Raguël et Gabélus étaient au nombre des Israélites transportés dans ce pays. Raguël était trés probablement établi á Ecbatane. Septante, Tob., iii, 7; vi, 5, ix, 2; *Vetus Itala*, vi, 10. Les Septante, vi, 9, et la Vulgate, iii, 7, et vi, 9, portent par erreur Ragés. Cela est évident par le verset qui dit que Gabélus et Raguël habitaient des villes éloignées. Tob., ix, 5. Gabélus était fixé á Ragés. Tob., i, 16; iv, 21, v, 8; ix, 3, 6. Dans ce der-

nier verset les Septante n'ont pas le nom de la ville. Voir ECBATANE 1. t. II, col. 1520; GABÉLUS, t. III, col. 21; RAGÈS; RAGUEL. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., in-12, Paris, 1899, t. II, p. 178; Id., *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., in-12, Paris, 1902, t. IV, p. 572-576. Après la mort de ses parents le jeune Tobie se fixa à Ecbatane. Tob., XIV, 14-16 (texte grec). La Vulgate ne nomme pas la ville.

Au début du livre de Judith, il est question d'Arphaxad, roi des Mèdes, qui, après avoir conquis un grand nombre de nations, bâtit Ecbatane. Judith, I, 1-4. Le roi dont il s'agit ici porte un nom qui est inconnu dans la liste des rois de Médie. C'est probablement une erreur de transcription pour Aphraate ou Phraorte, fils et successeur de Déjocès, 647-625 avant J.-C. Dans les versets suivants est racontée la campagne de Nabuchodonosor, c'est-à-dire d'Assurbanipal, contre Arphaxad et sa défaite en une plaine appelée *Ragau* dans le grec et dans la Vulgate, et *Doura* dans la version syriaque. Judith, I, 5-6. Voir RAGAU; ASSURBANIPAL, t. I, 1144; ARPHAXAD, t. I, 1030. Assurbanipal raconte dans l'inscription d'un cylindre qu'il a battu *Birizhatri*, chef de la Médie, ainsi que ses alliés, et qu'il les emmena captifs à Ninive. Cyl. A, col. III, IV; G. Smith, *History of Assurbanipal*, in-4o, Londres, p. 97; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 178; *British Museum*, *A guide to the Babylonian and Assyrian antiquities*, Londres, in-8o, 1900, p. 197, no 12.

Isaïe, XIII, 17-18, annonce que les Mèdes marcheront contre Babylone et en extermineront les habitants. « Voici que j'excite contre eux les Mèdes qui ne font pas cas de l'argent et qui ne convoitent pas l'or. De leurs arcs, ils abattront les jeunes gens. Ils seront sans pitié pour le fruit des entrailles. Leur œil n'épargnera pas les enfants. » Il renouvelle cette menace, XXI, 2 : « Monte, Élam (la Perse)! assiège, Médie! » Jérémie, LI, 11, 28, annonce également le châtiment de Babylone par les Mèdes. « Jéhovah a excité l'esprit des rois de Médie parce qu'il veut détruire Babylone. Préparez contre elle les nations, les rois de Médie, ses gouverneurs et tous ses chefs, et tout le pays sous leur domination. » Il annonce également que les rois d'Élam et des Mèdes boiront la coupe de la colère divine. Jer., XXV, 25. Daniel expliquant à Baltassar le sens du mot *Perês* ou Pharès, le traduit ainsi : Ton royaume a été partagé (*perisat*) et il a été donné aux Mèdes et aux Perses. Dan., V, 26-28. La même nuit l'armée des Mèdes et des Perses entrait à Babylone et Baltassar, roi de Chaldée, était tué; Dan., V, 30; Hérodote, I, 191; Xénophon, *Cyrop.*, VII, V, 26-31. Voir BALTASSAR 2, t. I, col. 1420; CYRUS, t. II, col. 1192. Le gouverneur de Babylone après la prise de cette ville est appelé par la Bible Darius le Mède, Dan., V, 31 (hébreu, V, 1); cf. IX, 1; XI, 1; le personnage dont le nom assyrien est Ugbaru était le chef de l'armée qui avait pris Babylone. Il exerça le pouvoir souterrain jusqu'à l'arrivée de Cyrus, trois mois après. Voir DARIUS LE MÈDE, t. II, col. 1297. Il se montra très bien disposé à l'égard de Daniel et en fit un des trois ministres qui étaient placés au-dessus des 120 satrapes. Dan., VI, 1-2 (hébreu, VI, 2-3). Cependant les satrapes, jaloux de l'influence de Daniel, obtinrent que Darius portât un édit d'après lequel quiconque adresserait une prière à un homme ou à un Dieu autre que lui serait jeté dans la fosse aux lions. A cette occasion et à plusieurs autres reprises, Daniel signale une coutume suivant laquelle lorsqu'un écrit est signé du roi, il est irrévocable selon la loi des Perses et des Mèdes. Dan., VI, 8, 12, 15 (hébreu, 9, 12, 16). Lorsque le gouverneur de Syrie, contestant l'existence de la permission donnée par Cyrus, essaya d'empêcher Zorobabel de reconstruire le Temple ainsi que l'avait permis Cyrus, celui-ci s'adressa à Darius Ier, son successeur, et l'édit fut retrouvé à Ecbatane, capitale de la grande Médie. Esd., VI, 2. Voir ECBATANE, 2, t. II, col. 1528; DANIEL, t. II, col. 1250-1251. Dans une vision, Daniel avait vu la destinée de l'empire des Mèdes et des Perses sous le symbole d'un bélier à deux cornes, terrassé par le bouc, c'est-à-dire par le roi de Javan ou le roi des Grecs, Alexandre. Dan., VIII, 3-8, 20. C'était la répétition sous une autre forme de la vision du colosse où l'empire médo-perse était représenté par la poitrine et les bras d'argent, Dan., II, 32, 39, et devait céder la place à l'empire grec représenté par le ventre et les cuisses d'airain. C'était encore ce qu'il avait vu dans la vision de l'ours et du léopard, Dan., VII, 5-6; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. IV, p. 390-394. Isaïe, XIII, 17, fait allusion à la réputation des Mèdes comme archers; Jérémie, L, 42, à l'excellence de leur caractère; Isaïe, XIII, 17, à leur désintéressement.

La victoire des Grecs, ayant à leur tête Alexandre, roi de Macédoine, sur Darius, roi des Perses et des Mèdes, est mentionnée dans I Mach., I, 1. Voir DARIUS III CODOMAN, t. II, col. 1306. Lysias revenait d'une expédition en Médie, lorsqu'il prit la direction des affaires sous Antiochus V, I Mach., VI, 56. Les Parthes (Perses) conquirent la Médie, c'est pourquoi Arsace est indiqué comme roi de Perse et de Médie, Démétrius II essaya en vain de lui prendre ce pays; il fut battu et fait prisonnier. I Mach., XIV, 1-3. Voir ARSACE, t. I, col. 1034. Dans I Mach., VIII, 8, la Médie est nommée parmi les pays que les Romains donnèrent à Eumène II, roi de Pergame. C'est une erreur de transcription. Il s'agit ici de la Mysie. Voir EUMÈNE II, t. I, col. 2043. Dans le Nouveau Testament il est question de Juifs ou de prosélytes habitant la Médie parmi les auditeurs de saint Pierre, dans le discours qu'il prononça au Cénacle, le jour de la Pentecôte. Act., II, 9.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, 1re série in-4o, Paris, 1871; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 4e édit., in-8o, Londres, 1879, t. II; J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* in-8o, Paris, 1879; A. Delattre, *Le peuple et l'empire des Mèdes,* in-4o, Bruxelles, 1883; J. V. Praek, *Medien und das Haus der Kyaxares,* in-8o, Berlin, 1890; F. H. Weisbach et W. Bang, *Die altpersischen Keilinscriften,* in-4o, Leipzig, 1893.

E. BEURLIER.

MÉDISANCE (hébreu : *rakîl, dibbâh*, etc.; Septante : βλασφημία, καταλαλιά, λαλία, λοιδορία, ψόγος; Vulgate : *detractio, blasphemia, vituperatio,* etc.), propos malveillant. Dans le langage moderne, qui est plus précis, la « médisance » s'entend proprement de la révélation par paroles des fautes ou des défauts du prochain et la « calomnie » des accusations mensongères portées contre le prochain. Ces distinctions n'existent pas dans l'Écriture et la médisance, conformément à l'étymologie de ce mot, *maledicentia*, s'entend de toutes les paroles mauvaises, vraies ou fausses et plus ou moins injurieuses, qu'on profère contre quelqu'un. Outre les mots indiqués ci-dessus, qui s'appliquent plus spécialement aux propos malveillants, il y a dans la Bible, dans le texte original comme dans les versions, nombre d'autres termes qui désignent des injures ou des outrages et qui se rencontrent dans des phrases qui condamnent ou blâment la médisance et les médisants.

1o Les livres de l'Ancien Testament, et particulièrement les livres sapientiaux, et dans le Nouveau Testament les Épîtres s'élèvent souvent contre ce vice, parce que les conséquences en sont funestes. Ps. XLIX, 19-21; CVIII, 20; XXXIX, 9-10; Prov., XVI, 27-30; XXI, 28; CXIX, 5; XVIII, 6-7; XXIV, 28; XXVI, 20-24; XXX, 10; Eccli., XXVIII, 13-21; I Cor., V, 4, 11; VI, 10; Jac., III, 6. Le juste ne doit médire de personne. Ps. XIV, 3; Tit., III, 2; Jac., IV, 11; Ps. XIV, 5; XXXIII, 13; C, 5; Prov., X, 18; XI, 13; XX, 19; Sap., I, 11; Eccli., V, 14, 16; Jer., VI, 28; Rom., I,

30; II Cor., XII, 20; I Tim., III, 11; Tit., II, 3; I Pet., II, 1. — C'est la langue qui est l'instrument de la médisance et elle donne la mort ou la vie, selon qu'elle parle bien ou mal. Prov., XVIII, 21; Jac., III, 8-9. Aussi le mot « langue » est-il assez souvent employé dans l'Écriture dans le sens de médisant ou de médisance, Ps. CXL, 12 (hébreu), « l'homme de langue » pour qui parle mal, « langue de mensonge » ou langue trompeuse, Ps. CVIII, 2; Prov., IV, 17; XII, 19 (cf. 22); XXVI, 28; « la langue double, » Eccli., V, 11; « langue troisième, » Eccli., XXVIII, 15. Cf. dans l'hébreu, Job, V, 21; Jer., XVIII, 18; Ezech., XXXVI, 3. La médisance n'est souvent que calomnie et mensonge, Prov., X, 18; XIV, 5, 25; mais même quand elle dit des choses vraies, si l'on n'est pas tenu par devoir ou par justice à révéler le mal du prochain, on est répréhensible et digne de blâme. Lev., XIX, 16; Eph., IV, 31; I Pet., III, 10; Prov., VIII, 13; cf. Rom., III, 8; II Tim., III, 3. Il faut imiter l'exemple des anges qui ne disent du mal de personne. II Pet., II, 11; Juda, 9.

2° L'Écriture rapporte plusieurs exemples de médisance et de calomnie, celui du serviteur de Miphiboseth, II Reg., XIX, 27; des Chaldéens qui accusent les compagnons de Daniel auprès de Nabuchodonosor, Dan., III, 8; des ennemis des Juifs revenus de captivité écrivant contre eux à Artaxerxès. I Esd., IV, 6-16, etc. — Les saints de l'Ancien Testament, Ps. XXX, 13-14; XL, 6; XXVI, 12; XXXIV, 11; Jer., XV, 10; Jésus-Christ, Matth., XI, 19; Marc., IX, 39; Luc., II, 34; les Apôtres, Act., XIX, 9; XXIV, 5; XXVIII, 22; II Cor., VI, 8, et les premiers chrétiens, Matth., V, 11; Luc., VI, 22; I Pet., II, 12; IV, 4, furent en butte à la médisance. Saint Paul, Tit., II, 8; III, 2, et saint Pierre, I Pet., III, 16, recommandent aux fidèles de ne pas fournir de prétexte aux médisants, afin qu'ils n'aient pas occasion de déshonorer l'Évangile, Rom., XIV, 16; cf. II, 34; II Pet., II, 2; Tit., II, 5; I Tim., VI, 1, mais quand ils sont irréprochables, ils doivent supporter avec patience un mal qu'ils ne peuvent éviter, I Pet., III, 9; cf. I Cor., IV, 13; à l'exemple de Jésus-Christ. Matth., XXVII, 39; Marc., XV, 32; Joa., IX, 28; I Pet., II, 23; IV, 14.

MÉDISANT (hébreu : *nirgân,* Prov., XVI, 28; XVIII, 8; XXVI, 20, 22; *rakil,* Lev., XIX, 16; Prov., XI, 13; XX, 19; Ezech., XXII, 9; Septante : καταλαλων (κατάλαλος), Rom., I, 30; δίγλωσσος; λοίδορος; Vulgate : *detractor,* etc.), celui qui dit du mal des autres. Voir MÉDISANCE.

MÉDITERRANÉE (MER). Ce nom ne se trouve pas dans la Vulgate (l'expression *per mediterranea* de II Mach., VIII, 35, sous-entend *loca,* comme le grec original διὰ τῆς μεσογείου sous-entend ὁδοῦ, « par le chemin situé au milieu des terres »), mais la mer ainsi appelée est bien connue dans la Bible; elle a même un rôle physique et historique qu'il est important de signaler.

I. NOMS. — La Méditerranée porte dans l'Écriture les noms suivants : *Hay-yâm hag-gâdôl;* Septante : ἡ θαλασσά ἡ μεγάλη, « la Grande Mer. » Num., XXXIV, 6, 7; Jos., I, 4; IX, 1; XV, 47; XXIII, 4; Ezech., XLVII, 15, 19, 20. Dans le monde connu des Hébreux, c'était, en effet, la plus vaste. — *Hay-yâm hâ-aḥărôn;* Septante : ἡ θάλασσα ἡ ἐσχάτη, « la mer Postérieure » ou « Occidentale », ἡ θάλασσα ἡ ἐπὶ δυσμῶν; Vulgate : *mare novissimum, occidentale.* Deut., XI, 24; XXXIV, 2; Joël, II, 20; Zach., XIV, 8. On sait que les Hébreux déterminaient les points cardinaux en regardant l'orient; la Méditerranée était donc « derrière » celui qui se tournait vers le levant et par là même « à l'occident ». — *Yâm Pelištîm;* Septante : ἡ θάλασσα τῆς Φυλιστιείμ; Vulgate : *mare Palæstinorum,* « mer des Philistins, » parce qu'elle baignait le territoire de ce peuple, c'est-à-dire le sud-ouest de la Palestine. Exod., XXIII, 31. — *Yâm Yâfô;* Septante : θάλασσα Ἰόππης, « la mer de Joppé, » ou de Jaffa, le port le plus important de la côte palestinienne. II Par., II, 16; I Esd., III, 7. — Le plus souvent même la Bible emploie simplement le terme général, *hay-yâm,* ἡ θάλασσα, « la mer, » le contexte indiquant suffisamment qu'il s'agit de la Méditerranée. Num., XIII, 30; XXXV, 5; Jos., XVI, 8; III Reg., V, 9; XVIII, 43; 44; Ezech., XXVI, 17, etc. La Vulgate a cru quelquefois devoir spécifier : « la mer qui regarde l'occident, » Num., XXXV, 5; « la grande mer. » Jos., V, 1; XV, 4. — La Méditerranée était également, pour les Assyriens, « la mer du soleil couchant, » *tiâm-tiv ša šul-mu šam-ši.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 220; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. III, p. 512. Pour les Égyptiens, c'était la « Très Verte», *Ouaz-oîrît.* Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 17. Les Grecs l'appellent ordinairement « la mer »; les Latins, « Mer intérieure. »

II. LA CÔTE SYRIENNE DE LA MÉDITERRANÉE. — Nous n'avons point à décrire ici la Méditerranée dans son ensemble. Ne l'envisageant qu'au point de vue biblique, nous montrerons son rôle physique dans la formation de la côte syrienne, ou, plus exactement, des côtes phénicienne et palestinienne, qui appartiennent plus spécialement à l'Écriture. Voir fig. 244.

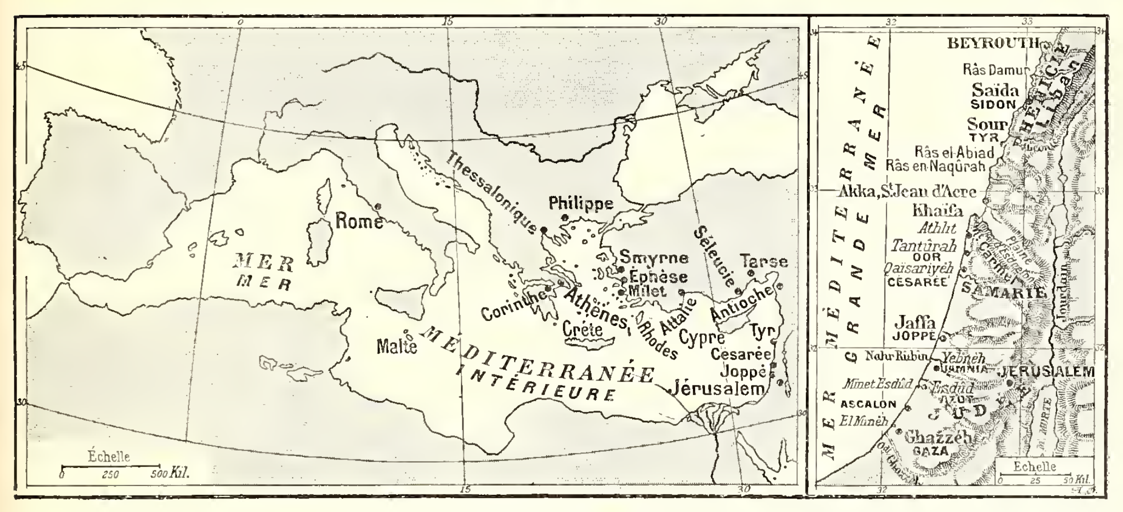
En suivant sur une carte la ligne qui marque le littoral méditerranéen depuis Beyrouth au nord jusqu'à l'*ouadi Ghazzéh* au sud, on voit qu'elle s'infléchit légèrement du nord-nord-est au sud-sud-ouest. Elle présente en même temps deux aspects différents, déterminant par là le caractère de deux peuples distincts d'origine et de mœurs, quoique extrêmement rapprochés par la langue et les relations historiques. De Beyrouth au Carmel, elle est dentelée comme une scie, marquée de distance en distance par des pointes peu proéminentes, il est vrai, assez saillantes néanmoins pour former deux parties bien opposées. Ces promontoires portent le nom de *râs* ou *cap : râs Damûr, râs el-Abiad, râs en-Naqûrah.* Les sinuosités plus ou moins prononcées de cette ligne brisée viennent aboutir à une échancrure plus profonde, qui est la baie de Saint-Jean-d'Acre, trait caractéristique de cette partie du rivage syrien. Les pointes avancées ont servi d'assiette à des villes qui s'étagent à égale distance les unes des autres, Beyrouth, Sidon, Tyr et Akka. Au-dessous du Carmel, il n'y a plus qu'une ligne presque absolument droite. Un petit promontoire à Athlit, deux ou trois petites baies à Tantûrah, une anse étroite à Césarée, l'affreuse rade de Jaffa, quelques criques ensablées plus bas, c'est tout ce qui vient en briser la monotone rigidité. C'est une barrière uniforme et nue, composée de dunes de sables, contre laquelle les flots de la mer déposent un long ruban d'écume.

D'où vient au rivage ce modelé spécial, qui, nous le verrons, a eu ses conséquences dans l'histoire? La forme des côtes dépend en chaque point de la puissance mécanique des vagues s'exerçant contre la terre ferme, de la structure antérieure du littoral et des mouvements qui peuvent en affecter l'équilibre. On sait quelle est la force érosive de la mer. En dehors même de la marée, les vents qui soufflent du large, où nul obstacle ne les contrarie, poussent vers la terre des flots souvent impétueux. Sous le choc de ces masses liquides, les roches tant soit peu meubles se désagrègent et l'eau s'enfonce comme un coin à travers les fentes qu'elle rencontre. La vague ramène avec elle les matériaux ainsi désagrégés, qui accroissent sa puissance, et elle s'en sert comme d'une mitraille pour attaquer de nouveau le rivage exposé à son action. On voit dès lors comment certaines parties se creusent plus rapidement, sont plus profondément rongées que les autres, suivant le degré de résistance ou l'état de fendillement des roches. Ces inégalités engendrent des *criques* ou des *anses* plus ou moins découpées en arc de cercle. Ajoutons par ailleurs que les lits d'écoulement taillés par les fleuves entament

les bords de la mer et permettent à celle-ci d'envahir avec plus de facilité le continent. « Les progrès de l'érosion marine, favorisés par l'inégale résistance des roches, peuvent même, à la longue, amener la formation d'*îles* en avant des côtes. » A. de Lapparent, *Leçons de géographie physique,* Paris, 1898, p. 262, 266.

Il est facile, à la lumière de ces principes, de comprendre la formation des côtes phénicienne et palestinienne. La première, que nous considérons depuis Beyrouth jusque vers le *râs en-Naqûrah,* est parallèle au Liban et à son prolongement galiléen. La montagne projette ses racines jusqu'au rivage; les puissants éperons qui se détachent du massif principal viennent se terminer par autant de caps, dont les flancs sont coupés à pic. Ces contreforts, qui servent de socle aux grandes cimes du Liban, sont seulement séparés par des vallées plus ou moins larges, à travers lesquelles s'échappent les torrents. Renan, *Mission de Phénicie,* Paris, p. 836, a donc bien défini la Phénicie, lorsqu'il a dit qu'elle « ne fut pas un pays, mais une série de ports, avec une banlieue assez étroite ». Et cependant cette contrée, qui devait devenir le berceau de la navigation, n'offre aucun de ces vastes bassins naturels, aucune de ces rades bien closes qui s'ouvrent sur beaucoup de côtes. Mais les premiers navigateurs ne demandaient pas tant : une anse pour se réfugier et plier leurs voiles, une grève de sable où faire échouer leurs barques, c'est tout ce qu'il leur fallait. Et c'est précisément la configuration même du terrain qui contraignit les Phéniciens de se lancer sur la mer. La plaine côtière, resserrée entre celle-ci et la montagne, assez large par endroits pour offrir une place aux villes, aux vergers et aux champs, est coupée par des torrents que les pluies d'automne ou la fonte des neiges rendent infranchissables. Comment les villes disséminées sur ce cordon maritime pourront-elles communiquer ensemble pendant une partie de l'année? La voie de mer était, en somme, la plus facile. Le matelot se contenta d'abord de longer la côte en la serrant de très près, cherchant, pendant la tempête ou la nuit, un abri entre les saillies de la montagne, dans les petites anses ménagées par la nature. Les Phéniciens recherchèrent surtout, pour placer leurs premières bourgades, les points les plus faciles à défendre et en même temps les plus faciles à reconnaître du large, comme les îlots et les promontoires. Leurs ports primitifs furent de simples petits ports de pêche, comme l'indique le nom de Sidon, hébreu : *Ṣidôn,* « pêcherie. » Avec le temps, leurs barques s'agrandirent; ils utilisèrent tous les accidents de terrain pour créer des bassins où les navires fussent protégés; ils profitèrent même des lignes de récifs qui, dans certains endroits, brisent l'élan de la vague, et en arrivèrent, au moyen d'enrochements artificiels, à avoir des ports fermés par une chaîne. C'est ainsi que la Méditerranée a contribué, pour sa part, à faire des Phéniciens le premier peuple marin. Cf. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité, Phénicie,* Paris, 1885, p. 8, 378.

A partir du *râs en-Naqûrah,* la ligne devient plus droite, mais pour s'arrondir bientôt en arc de cercle entre Saint-Jean d'Acre et Khaïfa. Cette large échancrure est sans doute un reste des vieux âges géologiques, une sorte d'estuaire rappelant l'époque où les eaux méditerranéennes pénétraient au cœur de la Palestine et faisaient de la plaine d'Esdrelon un vaste et superbe lac. Du Carmel à l'ouadi Ghazzéh, les conditions ne sont plus les mêmes que sur la côte phénicienne. Au lieu d'une étroite bande de terre resserrée entre les montagnes et la mer, nous voyons une plaine qui va s'élargissant à mesure qu'elle avance vers le sud. Avec ses collines sablonneuses et ses mamelons cultivés ou boisés, elle rappelle les vagues qui la recouvrirent autrefois et auxquelles elle doit son origine. Elle n'est autre chose, en effet, qu'une plage soulevée, qui peu à peu a rejeté la mer loin des monts de Samarie et de Judée, dont elle baignait le pied, aux âges préhistoriques. Nous avons ici une côte plate, et, comme sur tous les terrains de ce genre, la mer y rejette, sous la forme d'un cordon littoral, les graviers, sables et limons que le courant qui longe le rivage peut charrier. Séchées par un soleil ardent, poussées et amoncelées par le vent, ces matières très meubles ont formé des dunes parfois assez hautes. Leur masse légère a fini par combler quelques vieux ports, et, comme en Égypte, est en train de faire un linceul aux antiques cités. On croit aussi que les courants qui charrient le long de la côte le limon du Nil ont contribué à rectifier le littoral. Et ainsi le fleuve d'Égypte aurait non seulement formé le Delta, mais encore fourni son apport au littoral palestinien. En avant de ces plages, et parallèlement au rivage, il existe tout un cordon de récifs, constituant tantôt des brise-lames, tantôt des écueils dangereux, comme à l'entrée du port de Jaffa. Ces rochers qui longent la côte, à quelques centaines de mètres, le plus souvent à fleur d'eau, sont des grès calcarés-siliceux, de formation moderne, remplis de pétoncles (*Pectunculus violacescens*). Ils sont ainsi pro-



244. — Carte de la Méditerranée.

duits par l'agglutination du sable et d'un grand nombre de coquillages, au moyen d'un ciment siliceux déposé par les eaux de la mer. Cf. L. Lartet, *Géologie,* dans le *Voyage d'exploration à la mer Morte* du duc de Luynes, Paris, t. III, p. 199; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du Monde,* t. XLII, p. 161, 162.

Les ports ou vestiges de ports que l'on rencontre au sud de Saint-Jean d'Acre, sont : *Khaïfa,* au-dessous du Carmel; *Athlit,* l'ancien *Castellum Peregrinorum; Tantûrah,* qui représente la vieille cité royale chananéenne de *Dor* (voir DOR, t. II, col. 1487); *Qaïsariyèh,* l'ancienne *Césarée* (voir CÉSARÉE DU BORD DE LA MER, t. II, col. 456); *Jaffa,* l'antique *Joppé.* Voir JOPPÉ, t. III, col. 1631. Au-dessous de cette dernière ville, on trouve à peine des traces de port. Un peu au sud du *Nahr Rûbîn,* se développe une petite baie, qui s'arrondit entre deux promontoires; elle constituait autrefois l'établissement maritime de Jamnia, aujourd'hui *Yebnèh.* Voir JAMNIA, t. III, col. 1115. Plus bas, quatre kilomètres à l'ouest d'*Esdûd,* l'ancienne *Azot* des Philistins, on aperçoit les ruines d'un petite ville et d'une forteresse commandant une rade, aujourd'hui solitaire. C'est *Minet Esdûd,* l'*Azot maritime,* Ἄζωτος παράλιος de certains auteurs. Il faut descendre jusqu'à Ascalon pour trouver des ruines assez considérables. Voir ASCALON, t. I, col. 1060. Enfin *Gaza* avait, elle aussi, son comptoir maritime vers le nord-nord-ouest, dans un endroit appelé *El-Minèh.* Voir GAZA, t. III, col. 118. En résumé, plus on descend vers le sud, plus le relief de la côte méditerranéenne s'efface, plus elle devient inhospitalière, dépourvue de ports. Si le littoral phénicien a comme poussé l'homme vers la mer, le littoral palestinien a été plutôt pour les Hébreux une barrière. Au lieu d'en faire un peuple marin, Dieu les a longtemps séparés des autres nations, les enfermant dans une triple barrière, les montagnes, le désert, la mer. Le « port » n'existe même pas en hébreu. Voir PORT. La Méditerranée cependant, nous allons le voir, a été pour les Apôtres une grande voie de communication pour porter au loin l'Évangile. Cf. A. Legendre, *La côte méditerranéenne,* dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest,* Angers, février 1900, p. 315-333; juin 1900, p. 595-613.

III. LA MÉDITERRANÉE DANS L'HISTOIRE BIBLIQUE. — La Méditerranée, dans les premiers livres de la Bible, sert ordinairement à déterminer la limite occidentale du pays de Chanaan. Num., XXXIV, 5, 6, 7; XXXV, 5; Deut., XI, 24; XXXIV, 2; Jos., XV, 4, 11, 47; XVI, 3, 8; XXIII, 4. Ailleurs elle est mentionnée à propos des principales villes qui sont sur ses bords : Tyr, Ezech., XXVI, 2, 3, 5, etc.; Jaffa, où étaient amenés les cèdres du Liban envoyés à Salomon, III Reg., V, 9; II Par., II, 16; où s'embarqua Jonas, Jon., I, 3, 4, etc.; Césarée, dont Hérode le Grand avait fait un port remarquable, et d'où saint Paul partit pour Rome. Act., XXVII, 2. C'est de cette mer que le prophète Élie, placé sur le Carmel, vit monter un petit nuage, grand comme le pas d'un homme, qui devint bientôt une nuée immense, couvrant tout le ciel. III Reg., XVIII, 43, 44. C'est par elle que la civilisation s'est progressivement avancée de l'Orient vers l'Occident. Elle joue surtout un rôle considérable, vraiment providentiel, dans la première diffusion du christianisme. Les Juifs, dispersés dans le monde gréco-romain, avaient établi des colonies sur une foule de points de la côte méditerranéenne, principalement en Asie Mineure et en Grèce. Or, c'est dans ces foyers du judaïsme que saint Paul, en particulier, porta la parole évangélique; c'est sur « la Mer Intérieure » qu'il fit ses incessants voyages, qu'il courut tant de dangers. Les villes les plus célèbres mentionnées dans les Actes se trouvent sur les bords de la Méditerranée ou non loin du rivage. Citons simplement : Antioche et Séleucie, Tarse, Attalie, Milet, Éphèse, Smyrne, Philippe, Thessalonique, Athènes, Corinthe. Voir ces noms. Les îles de Cypre, de Crète, de Rhodes, de Malte, etc., ont leur nom marqué dans ces annales primitives de la religion chrétienne. Énumérer tous ces souvenirs serait faire l'histoire de saint Paul; il nous suffit de rappeler ici, d'une manière générale, la place qu'occupe la mer dont nous parlons dans les événements qui ont changé la face du monde. Voir PAUL (SAINT). De même pour la civilisation profane et le commerce, voir PHÉNICIENS. Pour les difficultés de la navigation au temps des Apôtres, voir NAVIGATION.

A. LEGENDRE.

MEÉTABEL (hébreu : *Mehêtab'êl,* « celui ou celle dont Dieu est le bienfaiteur [?] »), nom, dans le texte hébreu, d'une femme iduméenne et d'un Israélite. La Vulgate écrit le nom de l'Israélite : Métabéel.

1. MÉÉTABEL (Septante : Μετεβεήλ; *Alexandrinus :* Μεταβεήλ), fille de Matred et petite-fille de Mézaab. Elle devint la femme d'Adar ou Adad, roi d'Édom, qui régnait à Phaü. Gen., XXXVI, 39; I Par., I, 50.

2. MÉÉTABEL. Voir MÉTABÉEL.

MEGBIS (hébreu : *Magbîš,* « rassemblement [?]; » Septante : Μαγεβίς), nom d'homme, selon les uns; nom de ville, selon les autres. « Les fils de Megbis » revinrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel au nombre de cent cinquante-six. I Esd., II, 30. Ils ne figurent pas dans la liste parallèle de Néhémie. II Esd., VII, 33-34. On a rapproché ce nom de celui du Perse Mégabyze. Hérodote, II, 70, 160. Ceux qui font de Megbis une localité la placent dans la tribu de Benjamin parce qu'elle est nommée après d'autres villes de cette tribu, Rama, Gabaa, Machmas, Béthel, Haï. Comme la plupart des noms qui figurent dans le catalogue d'Esdras sont certainement des noms de villes, on peut en déduire avec probabilité que Megbis l'est aussi, quoiqu'elle soit d'ailleurs complètement inconnue.

MEGILLOTH, « rouleaux. » — 1° *Nom.* — A l'époque du Talmud, on appelle חָמֵשׁ מְגִלּוֹת, « les cinq rouleaux, » cinq livres de l'Écriture Sainte qu'on lisait à certaines solennités : le Cantique des cantiques à Pâques, Ruth à la Pentecôte, les Lamentations le 9 du mois d'*ab* (août), anniversaire de la destruction du temple d'Hérode, l'Ecclésiaste à la fête des Tabernacles, Esther à la fête des Purim (14 *adar*). Bien que tous les livres anciens eussent généralement la forme de rouleau et qu'un volume quelconque, sans excepter le Pentateuque, pût s'appeler ainsi *megillaṯ sêfer,* Ps. XL, 8, Ezech., II, 9, ou simplement *megillâh,* Zach., V, 1; Jer., XXXVI, 14, 27, etc., l'usage restreignit peu à peu ce mot à un rouleau de peu d'étendue. La Mischna, par exemple, appelle *megillaṯ sôṭâh* la feuille où le mari jaloux devait écrire les malédictions contre sa femme soupçonnée d'infidélité. Num., V, 23. On nomma *megillâh,* par antonomase, le rouleau où était écrit le livre d'Esther qui devait se lire tous les ans, le jour commémoratif du supplice d'Aman et de la délivrance des Juifs sous Assuérus. Un traité de la Mischna porte ce nom (10e de la 2e partie). Il y est question, entre autres choses, du jour où doit se lire le livre d'Esther (du 11 au 15 *adar,* suivant les localités) et de la manière dont cette lecture doit s'accomplir. On distinguait au moyen de qualificatifs d'autres rouleaux encore : le Rouleau du jeûne, le Rouleau des hommes pieux (*ḥasîdîm*), le Rouleau des secrets, surtout le Rouleau des Asmonéens qui nous a été conservé dans un grand nombre de manuscrits. Voir *The Scroll of the Hasmonæans Megillath Bene Hashmunai,* dans les *Transactions of the 9th international Congress of Orientalists,* Londres, 1893, t. II, p. 3-35.

2° *Collection des cinq Megilloth.* — Il n'est pas possible de dire à quelle époque les cinq *Megillôth*

commencèrent à avoir une existence indépendante. Nous croyons que le Livre de Ruth était joint originairement au Livre des Juges et les Lamentations à Jérémie, comme dans les Septante, et que le canon hébreu ne comprenait donc que vingt-deux livres. On détacha l'épisode de Ruth et les poésies des Lamentations pour des usages liturgiques et on prit l'habitude de les joindre aux trois autres petits Livres qui jouaient un rôle analogue. Dans les manuscrits et les éditions imprimées de la Bible hébraïque les *Megillôth* sont tantôt réunies et placées après le Pentateuque, tantôt mêlées aux Hagiographes. Dans un cas comme dans l'autre, l'ordre est très variable. Voir Ginsburg, *Introduction to the massoretico-crit. edition of the Hebrew Bible*, Londres, 1897, p. 4, 7. Dans les trois premières éditions de la *Bible entière* (Soncino, 1488, Naples, 1491-1493, Brescia, 1494) qui placent les *Megillôth* après le Pentateuque l'ordre adopté est le suivant : Cant., Ruth, Lament., Eccles., Esther. De Rossi, *Annales Hebræo-typogr. sæc. XV*, Rome, 1799, p. 130, parle d'une édition des cinq *Megillôth* sans lieu ni date qu'il suppose avoir été imprimée à Bologne en 1482, à cause de l'identité des caractères avec ceux du Pentateuque paru dans cette ville. Ce serait la première édition. Le Livre d'Esther y est accompagné du commentaire d'Ibn-Ezra; les autres, de celui de Raschi. Les rouleaux liturgiques du Livre d'Esther sont très communs et l'on en trouve dans toutes les grandes bibliothèques publiques. Nous ne nous souvenons pas d'avoir jamais rencontré les cinq *Megillôth seules* dans le même rouleau ou le même codex.

F. Prat.

MEGPHIAS (hébreu : *Magpî'âš;* Septante : Μεγαφής), un des chefs du peuple qui, du temps de Néhémie, signèrent l'alliance avec Dieu. II Esd., x, 20 (hébreu, 21).

MÉHUSIM (hébreu : *Mêḥušim;* Septante : 'Ωσίν), femme de Saharaïm. Voir Husim 2, t. iii, col. 784.

MEIER Ernst Heinrich, exégète protestant allemand, né à Rusbend (Schaumbourg-Lippe), le 17 mai 1813, mort à Tubingue le 2 mars 1866. Il fit ses études à Gœttingue, où il fut l'élève d'Henri Ewald qu'il suivit à Tubingue en 1838, mais qu'il abandonna plus tard en prenant parti pour Bauer contre son ancien maître. En 1848, il fut nommé professeur extraordinaire, et plus tard professeur ordinaire de langues orientales à Tubingue. Il était d'une sensibilité extrême et un travailleur acharné, mais il manquait de méthode dans ses études. Ses principaux ouvrages sont : *Uebersetzung und Erklärung des Propheten Joel*, Tubingue, 1840; *Hebräisches Wurzelwörterbuch*, Mannheim, 1845. *Der Prophet Jesaja erklärt* (les xxiii premiers chapitres), in-8°, Pforzheim, 1850; *Die Form der hebräischen Poesie nachgewiesen*, in-8°, Tubingue, 1853; *Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer*, in-8°, Leipzig, 1856 (cette histoire est une tentative de transformer l'introduction à l'Ancien Testament en une histoire de la littérature des Hébreux); *Uebersetzung und Erklärung der Debora-Liedes*, in-8°, Tubingue, 1859; *Erklärung phönikischer Sprachdenkmäler, die man auf Cypern, Malta und Sicilien gefunden hat*, in-4°, Tubingue, 1860. — Voir C. Siegfried, dans *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. xxi, 1885, p. 189-192.

MEIGNAN Guillaume René, cardinal du titre de la Sainte-Trinité-des-Monts, né à Chauvigné (Mayenne) le 12 avril 1817, mort à Tours (Indre-et-Loire) dans la nuit du 19 au 20 janvier 1896. Après avoir terminé ses études classiques, commencées au petit collège de Haute-Follis (Mayenne), continuées au lycée d'Angers dont le futur cardinal-archevêque de Cambrai, l'abbé Regnier, était proviseur, et à Château-Gontier (Mayenne), le jeune Guillaume René alla étudier la philosophie au grand séminaire du Mans, et y reçut la tonsure des mains de Mgr Bouvier, le 28 mai 1836. A la fin de ses études théologiques, il fut ordonné sous-diacre en 1839. Trop jeune encore pour être prêtre, il professa, en attendant, la troisième, dans un collège du Mans, celui de Tessé, aujourd'hui disparu. Il y retrouva, comme supérieur, son professeur d'Écriture Sainte du séminaire, l'abbé Bercy, mort chanoine titulaire de Notre-Dame de Paris, orientaliste de mérite et qui avait étudié à Munich, à Berlin, à Rome, les sciences bibliques sous les maîtres les plus célèbres. Par son influence, l'abbé Meignan donna dès lors à ses études la direction qu'il leur conserva jusqu'à sa mort. Mgr Bouvier, après avoir ordonné prêtre le jeune professeur de troisième (14 juin 1840), l'envoya à Paris pour s'y préparer, en suivant les cours de V. Cousin, à l'enseignement de la philosophie. Mais l'abbé Meignan ne séjourna à Paris que le temps nécessaire pour devenir bachelier ès lettres (8 janvier 1842); après quoi, conseillé par Ozanam, Montalembert et surtout par l'abbé Maret, resté toujours, depuis, son ami, ce fut à l'université de Munich, qu'avec l'agrément de son évêque, le jeune prêtre alla se préparer à l'enseignement de la philosophie (9 avril 1842). Mœhler, Haneberg, Klee, Gœrres, Dœllinger, Phillips, Windschmann y furent ses maîtres. Tout en étudiant la philosophie, il donna à l'exégèse une place dominante dans ses travaux, stimulé par le bruit que faisaient autour de lui les disputes de l'école de Tubingue, les échos de Baur, de Strauss, d'Ewald. Cet attrait, et l'abbé Bercy qui était venu rejoindre son élève à Munich, entraînèrent celui-ci à Berlin. Il suivit, à l'université de cette ville, les cours de Neander, d'Hengstenberg et surtout ceux de Schelling. Hengstenberg exerça sur son élève une grande influence. L'abbé Meignan resta à Berlin jusqu'au 1er mai 1843. De retour en France, il fut admis, par Mgr Affre, dans le clergé de Paris. Nous l'y voyons, d'abord vicaire (juillet 1843) à Saint-Jacques-du-Haut-Pas et, en même temps, fréquenter à la Sorbonne les cours de Glaire, Garnier, Jules Simon, Cousin, Damiron, Egger. De Saint-Jacques, l'abbé Meignan fut nommé vicaire à Saint-Roch (janvier 1845). A cette époque, contraint d'aller chercher en Italie le rétablissement d'une santé compromise par le surmenage intellectuel, il mit à profit le séjour de Rome, dès qu'il en eut la force, pour étudier la science sacrée avec Passaglia, Patrizi, Theiner, comme maîtres, avec Gerbet et Perrone comme guides et amis, et prit le grade de docteur en théologie, à la Sapience (12 mars 1846). Après son retour en France, nous le trouvons, successivement, préfet des études au petit séminaire, naissant, de Notre-Dame-des-Champs; puis aumônier de la maison royale de la Légion d'honneur à Saint-Denis (1847). Après divers vicariats, il fut nommé à la chaire d'Écriture Sainte à la Sorbonne (5 octobre 1861). C'est là que Mgr Darboy alla le choisir pour l'associer à l'administration de l'archidiocèse de Paris, d'abord comme promoteur, ensuite comme vicaire général et archidiacre de Saint-Denis (1863). Préconisé évêque de Châlons en 1864, Mgr Meignan fut transféré de ce siège à celui d'Arras en 1882, et, de ce dernier, au siège archiépiscopal de Tours (1884), où le chapeau de cardinal lui fut donné par Léon XIII, le 15 décembre 1892. Il mourut subitement, à l'âge de 79 ans.

Dans les nombreux écrits du cardinal Meignan, il convient de faire deux parts : celle du polémiste et celle de l'apologiste biblique. Polémiste, c'est surtout contre Renan et le rationalisme allemand que le cardinal Meignan s'efforce de lutter, en suivant, chaque fois, l'adversaire sur le terrain de l'attaque. Apologiste, c'est du développement de cette preuve de la divinité du christianisme, qu'avec Pascal et Leibnitz il estime la plus solide, les *prophéties messianiques*, entendues non seulement des paroles prophétiques, mais encore des

événements qui préparent et amènent Jésus-Christ, que ce prince de l'Église a composé une œuvre considérable, travail de toute sa vie, dont il dictait encore une page quelques heures avant sa mort. Mais, apologiste et polémiste, c'est surtout au grand public que s'adressent ses livres, travail de vulgarisation, sous une forme littéraire, des résultats de la critique allemande et de la controverse biblique; antidote, dans la pensée de l'auteur, des écrits de M. Renan. Toutefois, dit le P. Brucker, nonobstant la destination spéciale de ces écrits, « la discussion et la réfutation des objections y ont une place suffisante, mais secondaire... Une discussion minutieuse, outre qu'elle rebuterait le large public que [l'auteur] veut atteindre, serait inutile à sa démonstration, qui se soutient parfaitement sans cela. Il fait bien voir, d'ailleurs, que la préoccupation principale de la critique rationaliste est, non la recherche de la vérité, mais le désir de bannir l'élément surnaturel de la Bible... L'œuvre du cardinal de Tours est la meilleure réponse... à l'*Histoire d'Israël* de Renan. » *Études religieuses*, octobre 1895, p. 281-288. Voici la nomenclature de ces écrits : *Les prophéties messianiques. Le Pentateuque*, in-8°, Paris, 1856; *Les Deux premiers livres des Rois*, in-8°, Paris, 1878. Ces deux volumes, mis au courant, furent réédités, en 1895, le premier sous le titre : *De l'Éden à Moïse*, le second, sous celui de : *De Moïse à David*, in-8°, Paris. — *David roi, psalmiste, prophète, avec une introduction sur la nouvelle critique*, in-8°, Paris, 1889. Cette *introduction* fut très discutée, et le cardinal Meignan, auquel on reprochait de s'y ranger à l'avis des rationalistes touchant le remaniement des Écritures, s'en émut et pria Léon XIII de la faire examiner. L'examinateur anonyme répondit : « Je n'aurais pas signé l'introduction, mais je n'y vois rien à reprendre. » Cf. Boissonnot, *Le cardinal Meignan*, in-8°, Paris, 1899, p. 475. — *Salomon, son règne, ses écrits*, in-8°, Paris, 1890. — *Les prophètes d'Israël, quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, in-8°, Paris, 1892. — *Les prophètes d'Israël et le Messie, depuis Salomon jusqu'à Daniel*, in-8°, Paris, 1893. — *Les prophètes d'Israël et le Messie, depuis Daniel jusqu'à Jean-Baptiste*, in-8°, Paris, 1894. — *M. Renan et le Cantique des Cantiques*, in-8°, Paris, 1860; *M. Renan réfuté par les rationalistes allemands*, in-8°, Paris, 1863. — *Les Évangiles et la critique au* XIX*e siècle*, Paris, 1863; réédité, en 1870, avec une notice de M. de Vogüé sur les monuments encore existant en Terre Sainte, in-8°, Paris. — *Le Monde et l'homme primitif selon la Bible*, in-8°, Paris, 1869. — *De l'irréligion systématique, ses influences actuelles sur les sciences, les gouvernements, et en particulier sur l'exégèse biblique*, in-8°, Paris, 1886.

O. Rey.

MEISNER Balthasar, théologien protestant, né en 1587, mort en 1628. Docteur en théologie, il fut professeur à Wittenberg et publia : *Hoseas novo commentario per textus analysin, ejusdem exegesin, dubiorum solutionem et locorum communium adnotationem perspicue illustratus*, in-8°, Wittenberg, 1620. — Voir Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 569.

B. Heurtebize.

MÉJARCON (hébreu : *Mê hay-Yarqôn*, « eaux de Yarqôn » [*yéréq* signifie « verdure »; *yêrâqôn*, « pâleur »]; Septante : θάλασσα Ἰεράκων), localité de la tribu de Dan, mentionnée entre Gethremmon (voir Gethremmon 1, t. III, col. 229) et Arécon. Jos., XIX, 46. Les eaux de *Yarqôn* ou Méjarcon peuvent désigner le *Nahr el-Audjéh*. Voir Arécon, t. I, col. 930.

MÉLANCHTHON Philippe, théologien protestant allemand, l'un des chefs de la Réforme, né à Bretten, le 14 février 1497, mort à Wittenberg le 19 avril 1560. Il s'appelait proprement Schwarzerd, mais il est beaucoup plus connu sous la forme grecque qu'il donna à son nom. Il commença ses études à l'école de Bretten, puis il eut pour précepteur Jean Unger. En 1507, il fréquenta l'école latine de Pforzheim, où il eut pour maître Georges Simler, qui lui fit comprendre et goûter les poètes latins et grecs. C'est de cette époque que date son intimité avec le célèbre Reuchlin, dont il était cousin, et qui venait souvent à Pforzheim. A partir de 1509, il suivit les cours de l'université de Heidelberg, et, en 1512, il passa à celle de Tubingue, où il acheva ses études. En 1518, l'électeur de Mayence lui offrit la chaire de grec et d'hébreu à l'université de Wittenberg; il accepta, et enseigna avec le plus grand succès, tout en travaillant avec ardeur à différents ouvrages d'érudition. L'année suivante, il prit part à l'entrevue qui eut lieu à Leipzig entre les catholiques et les protestants; la même année, il fut nommé professeur à la faculté de théologie, et à partir de cette époque il s'occupa principalement d'études bibliques. En 1527, il fut chargé d'inspecter les Églises de la Thuringe et d'y répandre les nouvelles doctrines. En 1529, il assista à la diète de Spire, et en 1530 à celle d'Augsbourg, où son rôle fut important : on sait que la fameuse confession d'Augsbourg fut son œuvre. Il espéra pendant quelque temps arriver à un accord qu'il paraît avoir désiré sincèrement; mais la plupart des réformés s'obstinèrent à soutenir des doctrines inacceptables pour les catholiques. En 1541, il fut l'un des théologiens choisis par l'empereur Charles-Quint pour discuter les points fondamentaux et tâcher d'arriver à une entente; mais cette entente fut encore impossible. Les colloques de Worms, en 1545, et de Ratisbonne en 1546, n'amenèrent pas un meilleur résultat. Les propositions de Charles-Quint, à la diète d'Augsbourg, en septembre 1547, furent également rejetées. Il faut reconnaître que Mélanchthon, malgré la modération de son caractère, contribua pour sa part à empêcher l'entente, car il s'attacha, avec obstination, à certains articles de foi évidemment contraires à la tradition catholique la plus ancienne. Il mourut cinq ans après la paix d'Augsbourg, en déplorant les divisions toujours croissantes des différentes sectes réformées. Parmi ses nombreux ouvrages, nous ne citerons que ceux qui se rapportent directement à l'Écriture Sainte; ce sont : *Commentarii in Epistolam ad Romanos recens scripti*, in-8°, Wittenberg, 1532; Marbourg, 1533. Ce livre a été plusieurs fois réédité avec le texte grec. — *Commentarium in priorem ad Corinthios et in aliquot capita secundæ*, in-8°, Wittenberg, 1561. — *Die Hauptartikel und furnemsten Punct der ganzen h. Schrift*, in-4°, s. l. n. d.; Strasbourg, 1522. — *Annotationes in Epistolas Pauli ad Romanos et Corinthios*, in-4°, Nuremberg, 1522; in-4°, s. l., 1523; in-8°, Strasbourg, 1523; Bâle, 1523; s. l., 1524. — *In obscuriora aliquot capita Geneseos annotationes*, in-8°, La Haye, 1523; in-4°, s. l., 1524. — *In Evangelium Matthæi annotationes*, in-8°, s. l., 1523 (plusieurs édit.); *In Evangelium Matthæi inque passionem Domini*, in-8°, La Haye. 1531. — *In Evangelium Joannis annotationes*, in-8°, Bâle, 1523 (plusieurs édit.); s. l., 1523 (plusieurs édit.); in-4°, La Haye, 1524. — *Annotationes, Verzüchnung; und kürzlich Anzaig des rechten Vertands der Epistel zu den Römern verteutscht*, in-4°, s. l., 1523. — Παροιμίαι *sive Proverbia Salomonis cum annotationibus*, in-8°, Nuremberg, 1525; La Haye, 1525 et 1529; 1532; 1538; Nuremberg 1586. — *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenses*, in-8°, La Haye, 1527 et 1534; Wittenberg, 1559. — *Dispositio orationis in Epistolam Pauli ad Romanos*, in-8°, La Haye, 1529; s. l., 1529; Wittenberg, 1530. — *Argumentum in Jeremiam prophetam*, in-8°, Wittenberg, 1542. — *In Danielem prophetam commentarius*, in-8°, Wittenberg, 1543; Leipzig, 1543; Francfort, 1546 (a été traduit en allemand et en français). — *Insignis et uculentissima S. Scripturæ methodus in Mose ostensa. Idem Psalmorum* CXI *et* CXII

pia et erudita enarratio et alia, in-8°, Erfurt, 1546. — *Enarratio brevis concionum libri cui titulus Ecclesiastes,* in-8°, Wittenberg, 1550, 1551 et 1556; traduit en allemand, in-8°, Wittenberg, 1561. — *Conciones explicantes integrum Evangelium Matthæi habitæ a Sebast. Froschelio, scriptæ a Melanchthone,* in-8°, Wittenberg, 1558. — *Psalterium Davidis integrum, in quo psalmi 83 illustrati sunt,* in-8°, Wittenberg, 1561. — *Enarratio Epistolæ 1 ad Timotheum et duorum capitum secundæ,* in-8°, Wittenberg, 1561. — Voir Matthes, *Ph. Melanchthon, sein Leben und Wirken,* Altenburg, 1841; Herrlinger, *Die Theologie Melanchthon's,* Gotha, 1879; A. Thoma, *Philipp Melanchtons Leben,* in-8°, Karlsruhe, 1897; G. Ellinger, *Philip Melanchton,* in-8°, Berlin, 1902. A. REGNIER.

MELCHA (hébreu : *Milkâh,* « reine; » Septante : Μελχά), nom de deux femmes dans l'Ancien Testament.

1. MELCHA, fille d'Aran et sœur de Lot et de Jescha, née à Ur des Chaldéens. Gen., XI, 27-29. Elle épousa Nachor, son oncle, et émigra avec Abraham à Haran en Mésopotamie. ℣. 29-31. Elle eut huit fils, dont le dernier fut Bathuel, qui devint père de Rébecca, femme d'Isaac, Gen., XXII, 20-23; XXIV, 15, 24, 27, et grand-père de Rachel et de Lia, les deux femmes de Jacob.

2. MELCHA, une des cinq filles de Salphaad, de la tribu de Manassé. Num., XXVI, 33; XXVII, 1; XXXVI, 11; Jos., XVII, 3. Voir MAALA, col. 468.

MELCHI (grec : Μελχί), nom de deux Israélites. C'est sans doute une abréviation de Melchias. Voir MELCHIAS.

1. MELCHI, fils de Janné et père de Lévi, un des ancêtres de Notre-Seigneur, dans la généalogie de saint Luc, III, 24.

2. MELCHI, fils d'Addi et père de Néri, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 28.

MELCHIA. Voir MELCHIAS 3, 4, 5.

MELCHIAS (hébreu : *Malkîyâh;* une fois : *Malkîyâhû,* « Yâh (Jéhovah) est mon roi »), nom d'une dizaine d'Israélites. La Vulgate écrit quelquefois ce nom Melchia.

1. MELCHIAS (Septante : Μελχίας), lévite, fils d'Athanaï et père de Basaïas, de la famille de Gersom, un des ancêtres d'Asaph qui fut chef de chœur du temps de David. I Par., VI, 40 (hébreu, 25).

2. MELCHIAS (Septante : Μελχίας), prêtre, père de Phassur. Un de ses descendants s'établit à Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 12; II Esd., XI, 12. Son fils Phassur fut un des ennemis du prophète Jérémie, XXI, 1; XXXVIII, 1. Quelques commentateurs croient qu'il n'est pas différent de Melchias 11.

3. MELCHIAS (Septante : Μελχίας; Vulgate : *Melchia*), prêtre, descendant d'Éléazar, qui fut institué chef de la cinquième des vingt-quatre familles sacerdotales du temps de David. I Par., XXIV, 9.

4 et 5. MELCHIAS (Septante : Μελχία; Vulgate : *Melchia*), deux des « fils de Pharos » qui avaient épousé des femmes étrangères et qui les répudièrent du temps d'Esdras. I Esd., X, 25. Dans ce ℣. 25, au lieu du second Melchias, les Septante portent : Ἀσαβία.

6. MELCHIAS (Septante : Μελχία, Μελχίας), un des « fils de Hérem » qui s'était marié avec une femme étrangère et qu'il renvoya à l'époque de la réforme d'Esdras. I Esd., X, 31. Il travailla, sous Néhémie, à la reconstruction des murs de Jérusalem et de la tour des Fourneaux (t. II, col. 2344-2345). II Esd., III, 11.

7. MELCHIAS (Septante : Μελχία), fils de Réchab, chef du district de Béthacharam (t. I, col. 1651-1652). Du temps de Néhémie, il rebâtit une des portes de Jérusalem, la porte du Fumier (voir JÉRUSALEM, 8°, *Porte Sterquiline,* t. III, col. 1365), avec ses battants et ses verrous. II Esd., III, 14.

8. MELCHIAS (Septante : Μελχία), *ben-haṣ-ṣôrfi* (Septante : Σαρεφί), porte le texte hébreu; *filius aurificis,* « fils de l'orfèvre, » traduit la Vulgate, dont l'interprétation est assez communément adoptée. II Esd., III, 30 (hébreu, 31); cf. ℣. 31 (32). Lors de la reconstruction des murs de Jérusalem par Néhémie, Melchias répara « jusqu'aux maisons des Nathinéens et des marchands, vis-à-vis de la porte de Mifqad (voir JÉRUSALEM, 14°, *Porte judiciaire,* t. III, col. 1365), jusqu'à la chambre haute de l'angle » (texte hébreu, ℣. 31).

9. MELCHIAS (Septante : Μελχίας; Vulgate : *Melchia*), un des sept prêtres qui se tinrent à la gauche d'Esdras, pendant qu'il fit la lecture de la Loi au peuple assemblé à Jérusalem. II Esd., VIII, 4. C'est probablement le même prêtre qui signa l'alliance contractée avec Dieu à l'instigation de Néhémie. II Esd., X, 3. Dans ce dernier passage, les Septante écrivent le nom Μελχία (*Alexandrinus :* Μελχεία) et la Vulgate : *Melchias.* Il prit part également à la fête de la dédicace des murs de Jérusalem, II Esd., XII, 41, à moins qu'il ne faille reconnaître ici un autre prêtre du même nom, comme le font certains interprètes.

10. MELCHIAS, fils d'Énan et père d'Achitob, de la tribu de Ruben, un des ancêtres de Judith, VIII, 1. Ce nom ne se trouve pas dans les Septante.

11. MELCHIAS (hébreu : *Malkîyâhû;* Septante : Μελχίας), fils d'Amélech (hébreu *ham-mélék*). C'est dans la citerne de ce Melchias que les ennemis de Jérémie descendirent le prophète pour qu'elle lui servît de prison. Jer., XXXVIII, 6. Divers interprètes pensent que *ham-mélék* est un titre de dignité ou signifie « faisant partie de la famille royale » et ils identifient ce Melchias avec le père de Phassur. Voir MELCHIAS 2. Cette opinion ne manque pas de vraisemblance.

MELCHIEL (hébreu : *Malkî'êl,* « Dieu est mon roi; » Septante : Μελχιήλ, Μελχιήλ), le second des deux fils de Béria, petit-fils d'Aser et arrière-petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 17. Il devint le chef de la famille des Melchiélites. Num., XXVI, 45. D'après I Par., VII, 31, il fut « le père de Barsaïth ». Mais Barsaïth est-il un nom de personne ou de lieu? Il est impossible de le déterminer. Voir BARSAÏTH, t. I, col. 1470.

MELCHIÉLITE (hébreu : *ham-Malkî'êlî;* Septante : ὁ Μελχιηλί; Vulgate : *Melchielitæ*), descendant de Melchiel, de la tribu d'Aser. Num., XXVI, 45. Voir MELCHIEL.

MELCHIRAM (hébreu : *Malkîrâm,* « mon roi est élevé; » Septante : Μελχιράμ), second ou troisième fils de Jéchonias, roi de Juda. I Par., III, 18. La Vulgate le donne comme troisième, de même que les Septante, parce que ces deux versions rendent le mot hébreu *'assîr,* ℣. 17, comme un nom propre, tandis que d'autres traducteurs le prennent pour un qualificatif de Jéchonias : « Jéchonias captif (à Babylone). » Voir ASIR 1, t. I, col. 1102. D'autres traducteurs, tout en prenant *Asir* pour un nom propre, font cependant de Melchiram le

second fils de Jéchonias, parce que, au lieu de traduire avec la Vulgate : « Les fils de Jéchonias furent Asir, Salathiel, Melchiram, etc., » ils traduisent ainsi l'hébreu : « Fils de Jéchonias, Asir, dont le fils fut Salathiel, Melchiram, etc. » La Vulgate a omis, dans sa traduction, le mot « son fils », qui qualifie Salathiel dans l'hébreu. Ceux qui regardent *'assîr* comme un adjectif rapportent le premier possessif « son » à Jéchonias; ceux qui en font un nom propre le rapportent à Asir, c'est-à-dire « fils d'Asir ».

MELCHISÉDECH (hébreu : *Malkî-Ṣédék;* Septante : Μελχισεδέκ), roi de Salem, au pays de Chanaan, à l'époque d'Abraham.

1° *Ce qu'il était.* — Le nom de Melchisédech, *malkîṣédéq,* est hébreu et signifie « roi de justice ». La ville de Salem n'était autre, d'après plusieurs commentateurs, que Jérusalem. Voir Jérusalem, t. iii, col. 1319, et Salem. Melchisédech était roi de cette ville et du territoire qui en dépendait. De plus, il était prêtre de *'Êl 'Élyôn,* « le Dieu Très-Haut, » le vrai Dieu, le même que servait Abraham. Du nom hébreu de Melchisédech et de sa résidence, on peut conclure qu'il était Chananéen, comme cet Amorrhéen de nom analogue, Adonisédech, qui était roi de Jérusalem à l'époque de la conquête du pays par Josué, x, 1. Malgré la malédiction qui avait frappé leur père Chanaan, Gen., ix, 25, tous les Chananéens ne professaient pas nécessairement l'idolâtrie au temps d'Abraham. Le patriarche et ses fils sont souvent en rapport avec des hommes du pays qui ne paraissent mériter aucun blâme à raison de leur conduite ou de leur religion. Il n'y a donc pas lieu de faire de Melchisédech un Sémite étranger établi au pays de Chanaan. Le roi de Salem est en même temps prêtre, *kôhên,* nom qui apparaît pour la première fois dans la Bible. Il exerce cette fonction en qualité de chef de famille. La Sainte Écriture n'en dit pas davantage sur l'origine et la condition de Melchisédech. Gen., xiv, 18.

2° *Sa rencontre avec Abraham.* — Lorsque Lot, neveu d'Abraham, eut été pris à Sodome par Chodorlahomor et ses trois alliés, le patriarche se mit à la poursuite des vainqueurs, les battit, fit sur eux grand butin et ramena Lot avec tout ce qu'il possédait. Voir Abraham, t. i, col. 77. A son retour, le roi de Salem, Melchisédech, vint au-devant de lui, Heb., vii, 10, offrit du pain et du vin et bénit Abraham, en disant : « Béni soit Abraham par le Dieu Très-Haut, qui a fait le ciel et la terre ! Béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains ! » Et Abraham lui donna la dîme de tout. Gen., xiv, 18-20. L'hiphil *hôṣî'* a le sens de « faire sortir, mettre au-dehors, présenter ». Cf. Gen., xxiv, 53; Exod., iv, 6, 7; xii, 51, etc. Il est bien traduit par les versions : ἐξήνεγκε, « il apporta, » *proferens,* « présentant. » Par lui-même, le mot ne signifie pas : offrir à Dieu, ou : offrir en sacrifice. Melchisédech se contente d'apporter du pain, *léḥém,* comprenant peut-être toute espèce de nourriture, et du vin. Josèphe, *Ant. jud.,* I, x, 2, dit que Melchisédech exerça l'hospitalité envers les soldats d'Abraham et leur donna en abondance les choses nécessaires à la vie. Un certain nombre de commentateurs pensent que Melchisédech ne fit pas autre chose que ravitailler les hommes qui accompagnaient Abraham. Mais le texte sacré ajoute la remarque suivante : « Et lui prêtre du Dieu Très-Haut. » Si ce renseignement n'avait pour but que de caractériser la personnalité de Melchisédech, il eût été mieux à sa place après le titre de « roi de Salem ». Mais il vient entre la mention du pain et du vin apportés par Melchisédech, et celle de la bénédiction prononcée sur Abraham. Il n'était pas nécessaire d'être prêtre pour bénir; quiconque avait autorité paternelle, civile ou religieuse pouvait le faire. Voir Bénédiction, t. i, col. 1581. La qualité de prêtre, attribuée à Melchisédech, est donc rappelée à raison de l'acte qui précède, c'est-à-dire de l'offrande du pain et du vin. C'est ce que suppose la Vulgate en ajoutant la conjonction *enim :* « Car il était prêtre du Dieu Très-Haut. » Il est naturel qu'Abraham, rencontrant après sa victoire un prêtre du vrai Dieu, en ait profité pour offrir à Dieu ses actions de grâces. Il est également présumable que Melchisédech, avant d'offrir des aliments aux vainqueurs, exerça sa fonction sacerdotale en offrant à Dieu une partie des aliments apportés. Le texte ne le dit pas positivement, mais il ne dit pas non plus le contraire, et il insinue l'idée de l'offrande en insistant sur le sacerdoce de Melchisédech. L'Épître aux Hébreux, vii, 1-17, qui établit un parallèle détaillé entre Notre-Seigneur et Melchisédech, ne fait pas allusion à l'offrande de ce dernier, sans doute parce qu'il y avait dans les rites mosaïques un sacrifice ou oblation de farine ou de pain et de vin et qu'il n'y avait pas ainsi sur ce point de différence et de symbole particulier à relever entre Melchisédech et le sacerdoce d'Aaron. Mais les Pères supposent expressément un sacrifice de pain et de vin présenté à Dieu par le roi de Salem. Cf. S. Cyprien, *Epist.* LXIII, *ad Cœcil.,* 4, t. iv, col. 376; S. Jérôme, *Epist.* LXXIII, *ad Evagr.,* 3, t. xxii, col. 673; *In Matth.,* iv, 26, t. xxvi, col. 195; S. Augustin, *De divers. quæstion.,* 61, t. xl, col. 49; *De civ. Dei,* xvi, 22, t. xli, col. 500. La même idée est exprimée par Clément d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, saint Isidore de Peluse, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Césaire d'Arles, Arnobe, etc. Cf. Pétau, *De incarn. Verbi,* XII, xii, 6-11. Elle est rappelée au canon de la Messe, 2ª *orat, post consecr.,* et semble visée dans la première antienne des vêpres du Saint-Sacrement. — En dehors de cet épisode de sa rencontre avec Abraham, les textes historiques ne font plus mention de Melchisédech.

3° *Son caractère figuratif.* — Au Psaume cx (cix), 4, il est dit du Messie futur : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech. » L'expression hébraïque *'al-dibrâṭi* veut dire « à la manière, selon le mode », κατὰ τὴν τάξιν, comme traduisent littéralement les Septante. L'intention de l'auteur sacré est donc d'exclure toute autre espèce de sacerdoce, par conséquent le sacerdoce à la manière d'Aaron. Saint Thomas, *Sum. theol.,* IIIª, q. xxii, a. 6, ad 2um, observe que Melchisédech est nommé ici non comme le chef, mais comme le type d'un sacerdoce particulier. — L'auteur de l'Épître aux Hébreux explique le caractère figuratif de Melchisédech. Il tire une première application de son nom propre, « roi de justice, » et du nom de sa ville, « roi de paix, » Salem se référant à, *šâlôm,* qui veut dire « paix ». Melchisédech est « sans père, sans mère, sans généalogie, n'ayant ni commencement ni fin de vie, mais ressemblant au Fils de Dieu et restant prêtre pour toujours ». Heb., vii, 3. Cette description ne va pas à faire de Melchisédech un être à part. Elle porte seulement sur le silence de la Genèse, qui ne dit rien de l'origine ni de la mort du personnage, « dont la génération n'est point racontée, » μὴ γενεαλογούμενος, « dont la généalogie n'est pas donnée. » Heb., vii, 6. Saint Paul remarque ensuite que c'est le supérieur qui bénit et qui reçoit la dîme de son inférieur. Melchisédech reçoit la dîme d'Abraham et le bénit. A Melchisédech sont donc inférieurs et Abraham lui-même et tous les prêtres lévitiques qui devaient un jour naître de lui. Or la Sainte Écriture dit que Jésus-Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech; c'est donc qu'il a un autre sacerdoce que celui d'Aaron, que son sacerdoce est supérieur à celui de ce dernier et qu'il doit le remplacer. Heb., viii, 4-18. Comme on le voit, le raisonnement se base seulement sur la bénédiction donnée et sur la dîme reçue. Ces deux actes pouvaient seuls établir la thèse de l'auteur sacré, à savoir la supériorité de Melchisédech sur Abraham et celle de Jésus-Christ sur les pontifes et les prêtres lévitiques. La nature du sacrifice offert par Mel-

chisédech n'important nullement à la thèse, l'auteur n'en fait pas mention. On ne peut donc rien conclure de son silence contre l'interprétation des Pères et du concile de Trente qui dit de Jésus-Christ, *Sess.* XXII, *de sacrif. Missæ*, cap. I : « Se déclarant constitué pour toujours prêtre selon l'ordre de Melchisédech, il offrit son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin. » Cf. Franzelin, *De SS. Eucharist.*, th. VIII, Rome, 1873, p. 338-333.

4° *Opinions et hypothèses sur Melchisédech.* — Les anciens Juifs, afin d'expliquer la supériorité du roi de Salem sur Abraham, imaginèrent que ce roi n'était pas autre que Sem, leur ancêtre, fils de Noé qui, d'après leurs calculs chronologiques, vivait encore à cette époque. Cette identification se trouve dans le Targum de Jérusalem, où nous lisons : « Melchisédech, roi de Jérusalem, est Sem (fils de Noé, ajoute le Targum de Jonathan), qui était grand-prêtre du Très-Haut. » Walton, *Biblia Polygl.*, t. IV, p. 24. Saint Jérôme dit que c'était l'opinion générale des Juifs de son temps. *Epist.* LXXIII, *ad Evang.*, 5, t. XXII, col, 679. Cf. *In Is.*, l. XII, c. XLI, t. XXIV, col. 414. D'après saint Épiphane, *Hær.* V, 6, t. XLI, col. 981, elle était aussi commune chez les Samaritains. Luther et Mélanchton l'acceptèrent au XVI[e] siècle. Saint Épiphane réfute cette erreur en s'appuyant sur la chronologie des Septante. *Ibid.*, col. 981-983.

Des hérétiques, combattus par ce même Père, *ibid.*, col. 972 et par d'autres docteurs de l'Église, soutinrent aux IV[e] et V[e] siècles que Melchisédech était une « force ou vertu de Dieu » supérieure à Jésus-Christ même, μεγάλην τινα δύναμιν μειζότερον τοῦ Χριστοῦ, comme s'exprime l'évêque de Salamine. On les appela Melchisédéchiens. Tertullien, *De præscript.*, 53, t. II, col. 75; Théodoret, *Hæret. fab.*, II, 6, t. LXXXIII, col. 392; S. Jean Chrysostome, *Hom. in Melchis.*, 3, t. LVI, col. 260. Cf. S. Augustin, *De hær.*, 34. t. XLII, col. 31; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Gen.*, II, 7, t. LXIX, col. 67; Philastre, *De hæres.*, 52, t. XII, col. 1168. — D'autres, au contraire, enseignèrent que le roi de Salem était le fils de Dieu. S. Épiphane, *Hær.* LV, 7, col. 985; S. Ambroise, *De Abraham*, I, 3, n° 16, t. XIV, col. 427. Pour d'autres, c'était le Saint-Esprit. S. Epiphane, *Hær.* LXVII, 3, t. XLIII, col. 176; S. Jérôme, *Epist.* LXXII, 1, t. XXII, col. 676. D'après ce dernier Père, *ibid.*, 2, col. 677, pour Origène et Didyme c'était un ange. Depuis on a imaginé que c'était Hénoch, Cham, Chanaan, Mesraïm, Job. Voir Sal. Deyling, *Observationes sacræ*, 3 part. in-4°, Leipzig, 1708-1715, t. II, p. 55-65; Hermann van Elowich, *Melchisedecus ab injuria P. Juriœi defensus* (Jurieu l'identifiait avec Cham), et *Melchisedecus minus feliciter ab H. Hulsio in Henocho detectus*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 175-187. La majorité des anciens Pères n'a jamais admis ces erreurs et ces hypothèses. « J'ai consulté Hippolyte, Irénée, Eusèbe de Césarée et d'Émèse, Apollinaire aussi et notre Eustathe, dit saint Jérôme, *Epist.* LXXII, 2, col. 677, et j'ai constaté que tous, par des arguments différents et des sentiers divers ont abouti au même point, savoir que Melchisédech était un Chananéen, roi de la ville de Jérusalem, qui était appelé d'abord Salem. » Voir S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Gen.*, II, 7, t. LIX, col. 67; Théodoret, *Quæst. in Gen.*, 64, t. LXXX, col. 172; S. Épiphane, *Hær.* LXVII, 7, t. XLII, col. 181. — Aujourd'hui les assyriologues cherchent quelques traits de ressemblance entre Melchisédech et le roi de Jérusalem Èbed-tob ou Abdi-Khiba, dont on a retrouvé quelques lettres dans la correspondance de Tell el-Amarna, mais ces traits sont trop vagues pour qu'on puisse en tirer quelque conclusion positive. Voir Sayce, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. III, 1900, p. 335. Ils peuvent néanmoins confirmer les paroles de saint Jérôme, contre l'opinion de quelques critiques de nos jours, qui, renouvelant sous une autre forme les hypothèses aventureuses que l'on vient de voir énumérées, prétendent que Melchisédech est simplement le type du grand-prêtre juif au IV[e] siècle avant notre ère, H. Guthe, *Bibelwörterbuch*, 1903, p. 426, comme si l'idée que les Juifs se faisaient de leur patriarche n'était pas en opposition complète avec le rôle qu'on prétend lui faire ainsi jouer. — Voir L. Borger, *Historia critica Melchisedeci*, in-8°, Berne, 1706; Henderson, *Melchisedek*, Londres, 1809; C. A. Auberlen, *Melchisedeck's ewiger Leben und Priesterthum*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. II, 1857, p. 453-504; G. Rösch, *Die Begegnung Abraham mit Melchisedek*, dans la même revue, 1885, p. 321-366; Fritz Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, in-8°, Berlin, 1885, p. 162; Id., *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, in-12, Munich, 1897, p. 150-160; R. Kittel, *Geschichte der Hebräer*, 2 in-8°, Gotha, 1888-1892, t. I, p. 162. — On trouve dans les Œuvres de saint Athanase, t. XXVIII, col. 525-530, une vie fabuleuse de Melchisédech (*Historia de Melchisedec*). H. LESÊTRE.

MELCHISUA (hébreu : *Malkîšûʿa*, « aide est mon roi ; » Septante : Μελχισά; *Alexandrinus* : Μεγχισουέ), un des quatre fils de Saül, roi d'Israël, le troisième nommé dans I Reg., XIV, 49; le second, dans I Par., VIII, 33; IX, 39. Sa mère était probablement Achinoam, fille d'Achimaas. I Reg., XIV, 50. Melchisua périt sur le champ de bataille de Gelboé comme son père et succomba sous les coups des Philistins comme ses frères Jonathas et Abinadab. I Reg., XXXI, 2; I Par., X, 2.

MELCHOM (hébreu : *Milkôm*, *Malkom* ; Septante : Μολόχ, Μελχόλ), forme particulière, dans la Vulgate, IV Reg., XXIII, 13; I Par., XX, 2; Jer., XLIX, 1, 3; Amos, I, 15; Soph., I, 5, du nom du dieu appelé plus ordinairement Moloch. Voir MOLOCH. Dans I Par., XX, 2, la Vulgate a pris l'hébreu *malkâm* pour un nom propre, comme l'ont fait les Septante, Μολχὸμ τοῦ βασιλέως αὐτῶν, tandis qu'elle l'a considéré dans II Reg., XII, 30, comme un substantif commun désignant le roi des Ammonites, *regis eorum*, « leur roi. » Cette dernière interprétation est la plus communément adoptée, quoiqu'il soit aussi possible de le prendre pour le nom du dieu. David s'empara de la précieuse couronne qui était sur la tête de *malkâm*. Voir COURONNE, I, 1°, t. II, col. 1083.

MÉLÉA (grec : Μελεᾶς), fils de Menna et père d'Éliakim, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 31.

MÉLECH (hébreu : *Mélék*, « roi ; » Septante : Μελάχ), de la tribu de Benjamin, fils de Micha et arrière-petit-fils de Jonathas, fils de Saül. I Par., VIII, 35; IX, 41.

MÉLITON, écrivain ecclésiastique. Tous les renseignements biographiques qu'on possède sur lui se bornent aux points suivants : il vécut pendant la seconde moitié du II[e] siècle et fut évêque de Sardes, en Lydie. Sur son activité littéraire, on a un certain nombre de témoignages. Polycrate d'Éphèse, dans sa lettre à Victor de Rome, écrite en 194 ou en 195 et citée par Eusèbe, *H. E.*, V, 24, 5, t. XX, col. 496, mentionne « Méliton l'eunuque (c'est-à-dire ici « celui qui n'est pas marié »), agissant en toutes choses selon la direction de l'Esprit Saint et qui repose à Sardes dans l'attente de la possession des cieux, pour laquelle il ressuscitera d'entre les morts ». A en croire Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 4, et cf. VI, XIII, 9, t. XX, col. 393 et 548, Clément d'Alexandrie aurait composé son ouvrage Περὶ τοῦ πάσχα, à cause de Méliton qui aurait écrit sur le même sujet un traité en deux livres. On ne s'accorde pas sur le sens exact de l'expression ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς, « à cause de

l'écrit de Méliton. » Hefele, *Conciliengeschichte,* 1874, t. I, p. 29; Weitzel, *Passafcier,* 1848, 26, 74; Steitz, *Studien und Kritiken,* année 1856, p. 778, et Thomas, *Melito von Sardes,* 1893, p. 11-12, pensent que l'écrit de Méliton donna simplement occasion á la composition de celui de Clément d'Alexandrie. Harnack, *Texte und Untersuchungen,* 1883, t. I, p. 24, admet que le traité de Clément fut dirigé contre celui de Méliton. Le témoignage de Tertullien sur Méliton nous a été conservé par saint Jérôme, *De viris illust.,* 24, t. XXIII, col. 644, où il dit : *Huius elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano cavillatur dicens eum a plerisque nostrorum prophetam putari.* Il résulte de cette citation que, si d'une part Tertullien tourne en dérision le caractère élégant et déclamatoire de l'esprit de Méliton, de l'autre, il atteste sa fécondité d'écrivain, déclare que l'évêque de Sardes ne fut pas montaniste et enfin qu'il était, conformément á l'assertion de Polycrate d'Éphèse, un prophète rempli de l'esprit de Dieu. On a essayé d'expliquer les mots *a plerisque nostrorum* du texte de saint Jérôme par « les Montanistes ». Voir Schwegler, *Montanismus,* 1841, p. 171, 223; Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche,* 1850, p. 273. Cette interprétation ne tient pas debout, comme l'a démontré Harnack, *Texte und Untersuchungen,* 1883, t. I, p. 241-242. L'auteur inconnu, peut-être saint Hippolyte, du « Petit Labyrinthe », cite avec honneur Méliton. Après avoir rappelé que Justin, Miltiade, Tatien, Clément et d'autres sont des témoins de la divinité du Christ, il ajoute : Τα γάρ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τις ἀγνοεῖ βιβλία, Θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν, voir Eusébe, *H. E.,* IV, XXVI, 5, t. XX, col. 393. Dans deux passages d'Origéne, *Ad Psalm III inscriptionem,* édit. Lommatzsch, t. XI, p. 411, t. VIII, p. 49, Méliton est cité, dans le premier, comme ayant vu en Absalon un type du démon révolté contre le royaume du Christ, et, dans le second, comme ayant laissé des écrits sur Dieu anthropomorphe. C'est á Eusèbe que l'on doit les indications les plus abondantes sur l'œuvre littéraire de Méliton. Il donne une longue liste de traités composés par l'évêque de Sardes. *H. E.,* IV, XXVI, t. XX, col. 393. 1° Μελίτωνος περὶ τοῦ πάσχα δύο. Le début de cet ouvrage transcrit par Eusébe, *ibid.,* IV, XXVI, 2, col. 393, fournit une donnée pour la chronologie de la vie de Méliton. Il y est parlé de « Servilius (lire Sergius, avec Rufin) Paulus, proconsul d'Asie ». Toutefois on n'est point d'accord sur l'interprétation précise de cette donnée. Waddington, *Fastes des provinces asiatiques,* p. 226, place le gouvernement de ce proconsul en l'an 164-165; Keim, *Aus dem Urchristentum,* p. 165, en 166; Renan, *Marc-Aurèle,* 1882, p. 198, en 167; Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche,* 1850, p. 252, en 168. Voir Thomas, *Melito von Sardes,* 1893, p. 20; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* 1897, t. II, p. 359. Il est vraisemblable que dans ce traité, Méliton soutint la tradition de l'Église d'Asie Mineure, c'est-á-dire la pratique des Quartodécimans. — 2° Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν. Saint Jérôme, *De viris illust.,* c. XXIV, t. XXIII, col. 644, semble avoir lu Περὶ πολιτείας προφητῶν, car il traduit *De vita prophetarum.* Cet écrit visait probablement le montanisme. Cf. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus,* 1881, p. 20. Pourtant, il n'est pas aisé de déterminer en quel sens Méliton s'est prononcé. Peut-être, comme saint Irénée, a-t-il gardé une attitude expectante. — 3° Περὶ ἐκκλησίας. — 4° Περὶ Κυριακῆς. — 5° Περὶ πίστεως ἀνθρώπου. D'autres manuscrits, la traduction syriaque et Rufin ont lu περὶ φύσεως ἀνθρώπου. — 6° Περὶ πλάσεως. Rufin traduit *De figmento* et saint Jérôme *De plasmate.* Woog, *De Melitone,* 1744, p. 23, et Piper, *Theologische Studien und Kritiken,* 1838, p. 81, interprètent ce titre par *Creatio mundi.* Mais tous les autres auteurs ont pensé qu'il s'agissait, dans ce traité de Méliton, de la création de l'homme. — 7° Ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως. — 8° Ὁ περὶ αἰσθητηρίων. Les manuscrits grecs d'Eusèbe réunissent ces deux titres dans la formule suivante : καὶ ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων. Mais Rufin a traduit *De obedientia fidei ; de sensibus,* et Nicéphore a séparé les deux titres. D'autre part, le traducteur syriaque a rendu seulement les mots καὶ ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως, tandis que saint Jérôme ne mentionne que *De sensibus librum unum.* Il est donc probable qu'il faut, avec la plupart des auteurs, distinguer deux traités. — 9° Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος. Quelques manuscrits ajoutent ἢ νοός. Cureton, *Spicilegium Syriacum,* 1855, p. 31-50, et Otto, *Corpus apolog. christ.,* 1872, t. IX, n. XIII, ont publié quelques fragments syriaques de ce traité. G. Krüger, *Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien,* dans la *Zeitschr. für wissensch. Theologie,* t. XXX, 1888, p. 434-448; cf. *Theolog. Litteraturzeitung,* 1893, p. 570, a conjecturé que quatre des fragments syriaques publiés par Cureton faisaient partie d'un même traité de Méliton qui aurait été intitulé Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος. Cette hypothèse ne semble pas absolument démontrée. Si Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* t. I, p. 251; t. II, part. I, p. 518, et E. Preuschen, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie,* t. XII, 1903, p. 561, s'y rallient, Thomas, *Melito von Sardes,* p. 50, ne se montre pas très favorable et Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur,* t. I, p. 1902, p. 555, se contente de mentionner l'opinion de Krüger. — 10° Περὶ λουτροῦ, c'est-á-dire d'aprés Rufin, *de lavacro,* et d'aprés saint Jérôme *de baptismate.* Un fragment de ce traité a été publié par le cardinal Pitra (*Analecta sacra,* t. II, p. 3-5) et Mercati (*Symbolæ Melitonianæ,* dans *Theologisch Quartalschrift,* t. LXXVI, 1896, p. 596-600) a donné, d'aprés un manuscrit de l'Ambrosienne à Milan, des variantes á ce traité. — 11° Περὶ ἀληθείας. — 12° Περι κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ. — 13° Περὶ προφητείας. Beaucoup de manuscrits ont Λόγος αὐτοῦ περὶ προφητείας. Rufin traduit : *De prophetia ejus* et saint Jérôme : *De prophetia sua.* Dans un fragment de papyrus trouvé á Oxyrhynque et publié par Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri,* part. I, 1898, p. 8-9, Harnack a cru retrouver un extrait de l'ouvrage de Méliton περὶ προφητείας. Voir *Sitzungsberichte der k. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin,* 1898, p. 517-519. Mais comme l'a très bien fait remarquer Erwin Preuschen, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie,* 1903, t. XII, p. 166, cette identification n'est rien moins que certaine. — 14° Περὶ φιλοξενίας, — 15° Ἡ κλείς, *Clavis.* Ce titre évoque le souvenir de l'œuvre qui a été considérée comme le travail capital de Méliton, le pendant des *Formulæ spiritalis intelligentiæ* d'Eusèbe. En 1653, Labbe avait signalé dans la bibliothèque des Jésuites du collège de Clermont á Paris un manuscrit latin, *Melitonis Clavis sanctæ Scripturæ.* Voir *De scriptoribus ecclesiasticis,* 1653, t. II, p. 87. Sirmond connut ce traité. Lequien le copia pour Grabe qui fut empêché par la mort de publier la *Clavis* dans son *Spicilegium.* La copie en question est aujourd'hui encore conservée á la Bibliothèque bodléienne à Oxford. Magnus Crusius, cf. Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca,* t. VII, p. 150, et Woog, *De Melitone Dissertatio secunda,* p. 21, transcrivirent également ce traité. Ni Galland (voir *Bibliotheca Patrum,* t. I, c. XXIV, p. CXX), ni Routh, *Reliquiæ sacræ,* 1814, t. I, p. 133, qui connurent l'ouvrage, ne jugèrent á propos d'en entreprendre la publication. Le cardinal Pitra retrouva le manuscrit du collège de Clermont, á Rome, dans la bibliothéque Barberini, qui est aujourd'hui au Vatican, et il fut assez heureux pour découvrir la *Clavis sanctæ Scripturæ* dans sept autres manuscrits. Le patient érudit publia le texte et consacra tous ses efforts á défendre l'authenticité du document découvert et l'identification de

la *Clavis* avec la Κλείς citée par Eusèbe. Voir *Spicilegium Solesmense,* 1853, t. II, p. 1-519; t. III, p. 1-307; *Analecta sacra,* t. II, p. 6-127, 573-585, 623. Toute cette érudition dépensée pendant trente ans de 1852 à 1884 fut en pure perte. Il est certain que la *Clavis Sanctæ Scripturæ* n'a rien de commun avec la Κλείς de Méliton. Voir G. S. Steitz, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* t. XXX, 1857, p. 584-596; G. Salmon, dans *A Dictionary of christian Biography,* 1882, t. III, p. 897-898; Harnack, *Texte und Untersuchungen,* t. I, 1883, p. 275-276, et *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* 1892, t. I, p. 254; dom O. Rottmanner, dans le *Bulletin critique,* 1885, p. 47-52 et le *Theologische Quartalschrift,* t. LXXVIII, 1896, p. 614-629; Duchesne, dans le *Bulletin critique,* 1885, p. 196-197; Thomas, *Melito von Sardes,* 1893, p. 66-68; Preuschen, *Realencyclopädie für prot. Theologie,* t. XII, p. 566; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur,* t. I, 1902, p. 555. Toutefois, comme l'étude de la *Clavis Sanctæ Scripturæ* rentre dans le cadre du dictionnaire, nous en dirons un mot ici. Originairement écrit en latin, ce traité n'est nullement une traduction du grec. Dans les manuscrits, il est intitulé tantôt *Anonymus de mystica significatione vocum ac loquutionum biblicarum* (manuscrit de Troyes), tantôt *Distinctionum quarumdam tractatus* (autres manuscrits de Troyes), tantôt *Glossæ in varios Sacræ Scripturæ libros de sensu sprirituali multorum locorum* (manuscrits de Paris). Seuls le manuscrit du collège de Clermont, aujourd'hui à la Vaticane, dans le fonds Barberini, et celui de Strasbourg attribuent à *Miletus* ou *Melitus Asianus episcopus* l'ouvrage qu'ils appellent *Clavis* ou *Liber clavorum.* Cette attribution et ce titre sont, sans doute, dus à la fausse érudition d'un clerc du XI[e] siècle qui aura lu dans saint Jérôme que Méliton composa un traité intitulé *Clavis.* L'ouvrage en question se présente sous une double rédaction, l'une complète, l'autre abrégée. C'est une sorte de lexique de la Bible, disposé non point d'après l'ordre alphabétique, mais selon l'ordre des matières, et donnant l'explication des divers sens mystiques auxquels les mots de la Bible peuvent donner lieu. Il y a quatorze chapitres intitulés respectivement : *De Deo, de filio Dei secundum carnem, de supernis creaturis, de diebus anni et temporibus, de numeris, de mundo et partibus eius, de signis infructuosis, de variis hominum appellationibus, de variis ædificationum vocabulis, de metallis et aliis sive his quæ ex eis fiunt, de avibus, de bestiis et ceteris animantibus, de civitatibus sive provinciis.* La *Clavis* renferme des emprunts à Denis l'Aréopagite, Grégoire le Grand et même à Paschase Radbert; elle est donc d'origine relativement récente, peut-être de l'époque des derniers Carlovingiens ou des premiers Capétiens. Quant à l'ouvrage de Méliton, ἡ Κλείς, dont nous ne connaissons que le titre, on a émis de vaines conjectures pour en déterminer le caractère. Schwegler, *Der Montanismus,* p. 223, a pensé aux clefs du royaume des cieux; Otto, *Corpus apolog.,* p. 401, à la clef de la science, κλείς τῆς γνώσεως (cf. Luc., XI, 51); Harnack, *Texte und Untersuchungen,* t. I, p. 249, a songé aux clefs de l'Apocalypse (cf. *Apoc.,* I, 8; III, 7; IX, 1; XX, 1). Toutes ces hypothèses ne reposent sur aucun fondement. — 16° Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου. Les manuscrits grecs d'Eusèbe et le traducteur syriaque unissent ces deux traités. Rufin et saint Jérôme les séparent. On a rapproché du traité Περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου le passage de Gennade (*De ecclesiasticis dogmatibus,* c. XXV) : *In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium expectamus, sicut Meletiani sperant.* Par *Melctiani,* on entendait « disciples de Méliton », et l'on a conjecturé que Méliton aurait enseigné le chiliasme dans son ouvrage sur l'Apocalypse. On pourrait toutefois voir aussi dans les *Melitiani* ou *Melitani* les travaux de Mélèce d'Égypte, mais comme rien ne prouve que ceux-ci professaient le chiliasme, on a généralement admis que Gennade visait Méliton de Sardes. — 17° Περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ. Comment faut-il définir ce traité? Saint Jérôme a gardé le titre grec. Rufin a traduit : *De Deo corpore induto.* Pitra, *Spicil. Solesm.,* t. II, p. 11, et d'autres encore ont voulu identifier ce traité avec l'ouvrage de Méliton cité par Anastase le Sinaïte (*Hodegos,* éd. Gretser, c. XIII, p. 260) περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ. Cette assimilation est généralement rejetée (cf. Harnack, *Texte und Untersuchungen,* t. I, p. 256). C'est ce travail qui a fait reprocher à Méliton l'erreur de l'anthropomorphisme par Origène (voir Théodoret, cap. 20, *Quæstionum in Genesim,* t. XII, col. 93) et Gennade, *De ecclesiast. dogmat.,* c. IV, t. LVIII, col. 982. Ce reproche ne semble toutefois pas absolument justifié. Voir Routh, *Reliquiæ sacræ,* t. I, p. 134-145 et Salmon, dans *A Dictionary of christian Biography,* t. III, p. 898. Après avoir énuméré les dix-sept traités que nous venons d'examiner, Eusèbe ajoute que Méliton composa Ἐπὶ πᾶσι καὶ τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον, et il en reproduit trois extraits. Les deux premiers font allusion aux traitements barbares qu'ont à subir les chrétiens d'Asie Mineure; dans le troisième Méliton rappelle tout le bien que la philosophie chrétienne a fait à l'empire romain, et il oppose à la conduite de l'empereur actuel les écrits favorables aux chétiens dus à son grand-père Hadrien et à son père Antonin le Pieux. Il y a du même ouvrage un extrait dans la *Chronique Pascale.* Voir *Patr. Gr.,* t. XCII, col. 632. On admet généralement que l'Apologie de Méliton fut présentée à Marc Aurèle vers 169 et 176. En 1855, Cureton publia dans son *Spicilegium syriacum,* p. 22-31, un texte syriaque qui porte pour titre : *Oratio Melitonis philosophi quæ habita est coram Antonino Cæsare.* Il y ajouta une traduction anglaise, *ibid.,* p. 41-51. Le même texte a été republié par Pitra (*Spic. Solesm.,* t. II, p. XXVII-LIII), avec une traduction latine faite par Renan, puis par Otto (*Corpus apolog.,* t. IX, p. 501-66), avec une traduction latine. Il y a eu une traduction danoise de Roerdam, *Melitos Tale til Keyser Antonin... oversatte fra syrisk,* 1856, une version allemande de B. Welte dans *Theol. Quartalschr.,* t. XLIV, 1882, p. 392-410, et une autre de V. Gröne, dans la *Bibliothek der Kirchenväter,* Kempten, 1853. On ne retrouve pas dans ce texte syriaque les passages de l'apologie grecque cités par Eusèbe. Il n'est donc pas du tout certain que le texte publié par Cureton, soit de Méliton. Celui-ci et Salmon, *A Dictionary,* t. III, p. 895, ont cru qu'il s'agissait d'une apologie de Méliton différente de celle mentionnée par Eusèbe. D'après Ewald, dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen,* 1856, p. 658, on pourrait identifier l'apologie syriaque avec l'ouvrage intitulé : Περὶ ἀληθείας. Mais le texte syriaque semble bien être un original et ne point dériver du grec. Voir Nöldeke, dans les *Jahrbücher für prot. Theologie,* t. XIII, 1887, p. 345, 351. D'après Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur,* t. I, p. 554, la question de l'attribution du texte de l'apologie à Méliton devrait encore être examinée de plus près. Eusèbe, *H. E.,* IV, 26, t. XX, col. 396, cite également de Méliton un recueil d'extraits des Livres Saints, Ἐκλογαί, en six livres. De ce traité en six livres, dédiés à un certain Onésime, Eusèbe, *H. E.,* IV, 26, col. 396, donne le commencement. Ce passage est du plus haut intérêt, il constitue la plus ancienne liste des livres de l'Ancien Testament sortie d'une plume chrétienne. Il faut peut-être rattacher aux Ἐκλογαί quatre scolies portant le nom de Méliton dans les chaînes sur la Genèse. Voir Routh, *Reliq. sacræ,* t. I, p. 122-124; Otto, *Corpus,* t. IX, p. 416-418. Deux ouvrages de Méliton sont mentionnés par Anastase le Sinaïte; l'un est intitulé εἰς τὸ πάθος, et Anastase (*Hodegos,* c. XII, *Patr. Gr.,* t. LXXXIX, col. 197) en cite l'extrait suivant : Θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος. Les fragments syriaques publiés par Cureton donnent aussi ces extraits.

Il a été question plus haut de l'autre traité signalé par Anastase, Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ. Il reste à dire au sujet des travaux de Méliton que les quatre lignes du fragment arménien *ex Melitonis epistola ad Eutropium* publiées par l'abbé Martin, dans Pitra, *Analecta sacra,* t. IV, p. 16 et 292, ne sont pas du tout de l'évêque de Sardes. Autant faut-il en dire de la passion latine de saint Jean, *Acta Joannis,* qui dans certains manuscrits porte le nom de *Mellitus* ou de *Melito,* de la pièce intitulée *De transitu B. Mariæ virginis* et de la *Catena in Apocalypsin.* Tous ces ouvrages sont fort postérieurs à l'époque de Méliton. La passion de saint Jean date d'au delà du VI[e] siècle et dérive des actes gnostiques de cet apôtre; le récit de la mort de la Sainte Vierge est une compilation récente de sources grecques, et la *Catena in Apocalypsin* ne remonte pas au delà du XIII[e] ou du XIV[e] siècle. Nous ne dirons rien de la doctrine de Méliton. On trouvera les éléments de cette étude dans les ouvrages qui ont été cités. Bon nombre des appréciations émises à ce sujet sont arbitraires et conjecturales. L'œuvre de Méliton n'est pas suffisamment connue pour qu'on puisse émettre sur elle un jugement sûr et définitif. Pour la même raison, on n'est pas davantage fondé à formuler contre Méliton certaines accusations qui reposent sur de simples soupçons. Nous n'avons pas non plus donné à Méliton le titre de saint, qui est fort discutable. Cf. *Acta sanctorum,* aprilis t. I, p. 102.

J. VAN DEN GHEYN.

MELLO, nom qui désigne deux localités ou deux forteresses, l'une près de Sichem, l'autre à Jérusalem, et l'endroit où fut frappé le roi Joas.

1. MELLO (hébreu : *Bêṭ Millô';* Septante : *Vaticanus :* οἶκος Βηθμααλών, Jud., IX, 6; οἶκος Βηθμααλλών, Jud., IX, 20; *Alexandrinus :* οἶκος Μαλλών, Jud., IX, 6, 20) serait, d'après la Vulgate, une ville située dans le voisinage de Sichem. Jud., IX, 6, 20. Il est dit, en effet, ℣. 6, que tous les hommes de Sichem et toutes les familles de la ville de Mello se rassemblèrent auprès du chêne de Sichem pour établir Abimélech comme roi. Cette localité n'est plus mentionnée, du reste, qu'au ℣. 20, dans lequel Joatham, après avoir échappé au massacre de ses frères, égorgés par Abiméleeh, appelle sur celui-ci, sur les habitants de Sichem et du bourg de Mello, qui n'ont pas eu honte de l'élire roi, un feu vengeur, ou plutôt les fureurs d'une guerre réciproque qui les dévore tous. Dans les deux passages, l'hébreu a simplement *Bêṭ Millô',* « maison de Mello, » en sorte que l'on ne sait s'il s'agit d'un clan ou d'une ville. Comme Mello désigne ailleurs, II Reg., v, 9; III Reg., IX, 15, etc. (voir MELLO 2), une forteresse ou une défense de la Jérusalem primitive, on a supposé que *Bêṭ Millô'* pouvait être la citadelle ou un des forts avancés de Sichem (aujourd'hui Naplouse). Quelques-uns même l'identifient avec « la tour de Sichem » dont il est question Jud., IX, 46. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 465, pense qu'on pourrait voir l'emplacement de Beth Mello dans un site ruiné, appelé *Khirbet ed Dûârah,* qui devait autrefois toucher presque à l'antique Sichem.

A. LEGENDRE.

2. MELLO (hébreu : *ham-Millô',* toujours avec l'article; Septante : ἡ ἄκρα, II Reg., v, 9; III Reg., XI, 27; τὴν Μελὼ καὶ τὴν ἄκραν, III Reg., IX, 15; τὴν Μελὼ, III Reg., IX, 24; τὸ ἀνάλημμα, II Par., XXXII, 5; omis I Par., XI, 8), construction qui servait de défense à l'ancienne cité jébuséenne, devenue cité de David et située au sud-est de Jérusalem, sur la colline d'Ophel. II Reg., v, 9. Voir JÉRUSALEM, *Topographie ancienne,* t. III, col. 1350. Quelle était la véritable nature de ee qu'on appelle régulièrement dans l'Écriture « le Mello »? On ne sait. Si, avec la plupart des auteurs, l'on rapproehe le nom de la racine *mâlâ',* « remplir, être plein, » il signifierait « le plein ». Cf. Gesenius, *Thesaurus,* t. I, p. 787, 789. De là on a conclu à une sorte de rempart, *vallum, agger,* ou de « terre-plein », à une place qui peut êre « remplie » de monde, à une tranchée ou à un fossé « plein » d'eau. Il convient de ne pas trop appuyer sur de semblables étymologies. Nous avons peut-être là un terme archaïque, un vieux mot jébuséen, dont la signification précise nous est inconnue. Les Septante eux-mêmes ont été embarrassés pour le rendre; ils y ont vu tantôt une « citadelle », ἄκρα, II Reg., v, 9; III Reg., XI, 27, tantôt une « élévation » ou rempart « élevé », ἀνάλημμα, II Par., XXXII, 5, tantôt un nom propre de lieu, Μελώ, III Reg., IX, 15, 24. Les Targums le traduisent par *millêṭâ',* mot par lequel ils représentent ailleurs l'hébreu *sôlelâh,* qui désignait une terrasse élevée contre les murailles d'une ville assiégée. Les différents passages de l'Écriture où il est cité nous permettent de regarder le Mello comme un ouvrage de défense, qui primitivement protégeait la ville des Jébuséens, et que David, Salomon et Ézéchias restaurèrent ou fortifièrent tour à tour. II Reg., v, 9; III Reg., IX, 15, 24; XI, 27; I Par., XI, 8; II Par., XXXII, 5. Il devait être un des points importants de Jérusalem, à en juger d'après les frais ou les corvées que sa restauration occasionna sous Salomon, III Reg., IX, 15, et le soin que prit Ézéchias de le garantir contre l'attaque des Assyriens. II Par., XXXII, 5. Il semble qu'on peut le placer au nord-ouest de la colline d'Ophel, du côté de la vallée du Tyropœon. Voir la carte de Jérusalem ancienne, t. III, fig. 249. On croit aussi que c'est la tour ou citadelle, appelée *Bêṭ Millô',* où fut assassiné Joas. IV Reg., XII, 20. — Cf. C. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVII, 1894, p. 6; G. St. Clair, *Millo, House of Millo and Silla,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1891, p. 187.

A. LEGENDRE.

3. MELLO (MAISON DE) (hébreu: *Bêṭ Millô',* Septante : οἶκος Μααλώ), endroit où Joas fut frappé par les conspirateurs. IV Reg., XII, 20. On est porté à croire que Mello désigne ici l'ouvrage de défense dont il est question II Reg., v, 9; III Reg., IX, 15, 24. Voir MELLO 2. L'Écriture ajoute que « la maison de Mello était à la descente de Sella ». Voir SELLA.

MELLOTHI (hébreu : *Mallôṭi,* « ma plénitude; » Septante : Μαλλιθί; *Alexandrinus;* Μεαλωθί, Μελληθί), lévite, le douzième des quatorze fils d'Héman, chef de chœur du temps de David. Mellothi fut mis à la tête de la dix-neuvième division des musiciens du sanctuaire, comprenant, avee ses fils et ses frères, douze exécutants. I Par., XXV, 4, 26.

MELLUCH (hébreu : *Mallûk,* « conseiller [?] »), nom, dans la Vulgate, de trois Israélites. Ce nom propre hébreu a été écrit ailleurs par saint Jérôme Maloch. Voir MALOCH.

1. MELLUCH (Septante : Μαλούχ), « un des fils de Bani » qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la répudier du temps d'Esdras. I Esd., X, 29.

2. MELLUCH (Septante : Μαλούχ), prêtre qui signa l'alliance contractée avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 4. Il est possible qu'il soit le même prêtre de ce nom qui était revenu avec Zorobabel de la captivité de Babylone. II Esd., XII, 2. Dans les deux passages il est nommé avec Hattus. Voir HATTUS 3, t. III, col. 449. S'il en est ainsi, ces deux prêtres auraient atteint une grande vieillesse. Divers commentateurs croient aussi que Melluch est le Milicho de II Esd., XII, 14, dont le nom aurait été défiguré. Il est nommé comme chef de la famille saeerdotale qui, sous le pontificat de Joacim, était représentée par Jonathan. Voir JONATHAN 11, t. III, col. 1615.

3. **MELLUCH** (Septante : Μαλούχ), un des chefs israélites qui signèrent l'alliance théocratique du temps de Néhémie. II Esd., x, 27.

MELO (Gaspard de), exégète catholique espagnol, mort vers 1597. Il appartenait à l'ordre des augustins de la province d'Estramadure. Il était docteur en théologie, et fut professeur d'Écriture Sainte à Valladolid. On a de lui : *In S. Matthæum*, in-f°, Vallisoleti, 1584; *In S. Lucæ Evangelium commentaria*, in-f°, *ibid.*, 1597; *In Apocalypsin commentaria*, in-f°, *ibid.*, 1589. Voir D. Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-f°, Madrid, 1783-1788, t. I, p. 259.

A. Regnier.

MELON (hébreu *'ăbattiḥîm*, Num., xi, 5; Septante : πέπονες; Vulgate : *pepones*), fruit rafraîchissant recherché des Hébreux.

I. Description. — On désigne sous ce nom vulgaire les fruits charnus de diverses Cucurbitacées appartenant à des genres très différents. Le melon proprement dit est produit par le *Cucumis Melo* de Linné (fig. 245),



245. — *Cucumis Melo*. Tige, fleurs et fruit.

plante annuelle à tiges rameuses, ordinairement étalées sur le sol, bien qu'elles soient pourvues de vrilles qui pourraient s'attacher à un support. Feuilles pétiolées à limbe palminerve de contour variable souvent réniformes-arrondies, plissées ou ondulées sur les bords, parfois nettement découpées en 3 ou 5 lobes. Tous les organes végétatifs sont rudes, étant recouverts de poils courts simulant de petits aiguillons. Les fleurs sont monoïques, c'est-à-dire mâles et femelles distinctes, mais portées sur le même pied : les premières avec 5 étamines triadelphes, les autres avec un ovaire infère à 3 loges multiovulées, toutes avec une corolle jaune à 5 lobes soudée avec le calice. Le fruit mûr sous une écorce épaisse présente une chair sucrée succulente et parfumée, avec des graines nombreuses dans la cavité centrale qui résulte de la résorption des loges et des placentas. La plante est très variable sous le rapport de la dimension de ses parties, mais surtout le fruit qui réduit parfois au volume d'une noix peut atteindre la grosseur d'une citrouille. Sa forme est ronde, allongée ou aplatie; sa surface peut être lisse ou relevée de rides imitant des broderies, souvent pourvue de côtes longitudinales séparées par autant de sillons allant du pédoncule jusqu'à l'œil, large cicatrice laissée par la désarticulation des enveloppes florales. — Le type primitif du melon, originaire de l'Inde, ne s'y retrouve plus, mais il devait peu s'écarter de la variété cultivée comme ornement sous le nom de *Melon-de-poche*, le *Cucumis Dudaim* à fruits déprimés de la taille d'un œuf, assez parfumés mais de saveur fade. Malgré son nom vulgaire de *Melon d'Égypte*, le *Cucumis Chate* L. a comme le précédent une origine plus orientale. — Les *melons d'eau* ou pastèques appartiennent au genre *Citrullus* et peuvent être regardés comme des variétés du *Citrullus vulgaris* de Schrader (fig. 246), distinct du genre *Cucumis* par ses



246. — *Citrullus vulgaris*. Tige, fleurs et fruit.

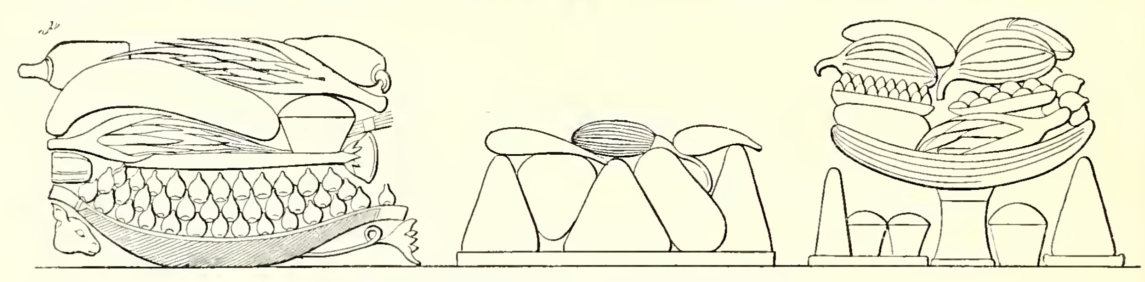
fleurs mâles solitaires, et ses vrilles rameuses. Le fruit est rond et lisse; la chair de couleur très variable n'est que légèrement sucrée, mais très aqueuse, ce qui la fait rechercher comme rafraîchissante. — Enfin, certaines Cucurbitacées ont pu être appelées Melon bien que leurs fruits n'aient aucune qualité alimentaire. Ainsi l'*Ecballium silvestre* de Richard, vulgairement nommé *Melon d'attrape*, parce que ses baies se détachent élastiquement de leurs pédoncules à la maturité, lançant au loin un suc visqueux mêlé aux graines. Ainsi encore le *Melon des prophètes*, *Cucumis prophetarum* L., des déserts de l'Arabie, dont le fruit est tout hérissé, de la grosseur d'une cerise, avec une chair amère.

F. Hy.

II. Exégèse. — Les *'ăbattiḥîm* sont du nombre des fruits ou légumes que les Israélites sortis d'Égypte regrettaient de ne plus trouver au désert comme dans la terre de Gessen. Num., xi, 5. Ils sont placés aussitôt après les *qiššu'îm*, qui désignent certainement les concombres (t. II, col. 890). D'après la traduction des Septante et de la Vulgate (πέπονες, *pepones*) les *'ăbattiḥîm* sont les fruits du *Cucumis Melo*, les melons ordinaires. C'est du reste le sens du mot arabe de même racine, بطّيخ, *baṭṭikh*, *biṭṭikh*, Ibn El-Beïthar, *Traité des Simples*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, in-4°, t. xxii, 1877, p. 239. Selon Maimonide dans son commentaire sur *Terumoth*, viii, 6, cité par O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 357, « *abbattichin* s'appelle en arabe *battikh* et dans notre pays (Espagne) *melon.* » Unger, *Die Pflanzen des alten Aegyptens*, in-8°, Vienne, 1859, fig. 25, prétend avoir trouvé la représentation du melon dans une tombe de Saqqarah. Mais Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1886,

p. 208, ne croit pas prouvée la culture du melon chez les anciens Égyptiens, et ne juge pas certaine l'identification prétendue. Cependant Fl. Petrie a découvert dans les tombes gréco-romaines de Haouara ou Fayoum quelques spécimens du *Cucumis Melo*. Et sur les tables d'offrandes de la V[e] dynastie, il parait être plusieurs fois représenté (fig. 247). Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 201, 205.

Quoi qu'il en soit du melon ordinaire, celui qui était surtout connu en Égypte était le melon d'eau, *Citrullus vulgaris*. C'est lui surtout qui paraît devoir être compris sous le terme hébreu *'ăbaṭṭiḥîm* connu sous le nom arabe *biṭṭikh*, d'où vient notre mot *pastèque*. Dans les tombes égyptiennes ont été fréquemment trouvées des graines et des feuilles du *Citrullus vulgaris ;* on en voit aussi sur des tables d'offrande de la V[e] dynastie (fig. 247).



247. — Melons et pastèques sur les tables d'offrandes.
D'après Lepsius, *Denkmäter*, Abth. II, Bl. 64, 68, 70.

Le nom égyptien , *beduqqa, bouttouka*, est la forme antique du copte ⲃⲉⲧⲩⲕⲉ, ⲃⲉⲧⲓⲭⲉ, *betuke, betikhe*, apparenté au *biṭṭikh* arabe, et paraît être la pastèque. La version copte rend le πέπων des Septante, Num., XI, 5, par ⲡⲉⲗⲉⲡⲉⲡⲱⲛ, *pelepepôn*. Or ce mot se retrouve dans les *Scalæ*, dit V. Loret, *La flore pharaonique*, 2[e] édit., Paris, 1892, p. 73, sous les deux formes ⲡⲉⲗⲡⲉⲡⲉⲛⲛϩⲟⲩϥ, *pelpepen-n-houf*, pastèque jaune, et ⲡⲉⲗⲡⲉⲡⲉⲛⲙⲙⲓⲗⲟⲛ, *pelpepen-m-milon*, pastèque verte. Les pastèques sont excellentes en Égypte et y sont meilleures que les melons.

La Bible ne nous parle pas des melons ou pastèques de Palestine : ils devaient y être cultivés. Aujourd'hui la plaine de Saron et la Sephéla sont riches en ce genre de culture. Des jardins qui environnent Jaffa on exporte annuellement d'énormes quantités de melons, surtout de pastèques. J. Wimmer, *Palästina's Boden mit seiner Pflanzen* (*Görres-Gesellschaft*, 1902, II), in-8°, Cologne, 1902, p. 58. — Voir O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 356-382; Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte*, trad. Silvestre de Sacy, in-4°, Paris, 1810, p. 34-35, 125-128; H. B. Tristram, *The Natural History of the Bible*, 8[e] édit., in-8°, Londres, 1889, p. 468.

E. LEVESQUE.

MÉLOTHI, ville d'Asie Mineure nommée seulement dans la Vulgate. Judith, II, 13. C'est probablement la ville de Cappadoce appelée Mélitène (Μελιτηνή). Elle était la capitale du district du même nom et située dans la partie la plus orientale de la Cappadoce. Pline, *H. N.*, VI, 3, en attribue la fondation à Sémiramis, reine d'Assyrie, ce qui nous reporte peut-être au règne d'Assurbanipal. Voir t. I, col. 1144. Cette ville était située sur un petit affluent de l'Euphrate, dans une région très salubre. Ses ruines portent aujourd'hui le nom de *Malatia*. La Vulgate dit que c'était une ville célèbre, *opinatissima*. Elle le fut surtout pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne. Le texte grec ne la nomme pas. Comme elle était peu éloignée de l'Euphrate, Holoferne a pu s'emparer de cette ville dans sa première campagne. Voir Calmet, *Commentaire littéral, Judith*, 1722, p. 382.

MELQART, le dieu principal de Tyr. Voir HERCULE, t. III, col. 602.

MELTIAS (hébreu : *Melatyâh*, « Yâh est libérateur; » Septante : Μαλτίας), Gabaonite qui vivait du temps de Néhémie. Il travailla, avec Jadon de Méronath (t. III, col. 1104) et les gens de Gabaon et de Maspha, à la restauration de la partie septentrionale des murs de Jérusalem. II Esd., III, 7. Meltias était probablement le chef des Gabaonites qui travaillaient avec lui, comme Jadon l'était peut-être des hommes de Maspha. Le texte ajoute un membre de phrase qui est ainsi traduit par la Vulgate : « Ils bâtirent... pour le chef qui était dans la contrée au delà du fleuve. » Les Septante traduisent : « ...jusqu'au trône du chef d'au delà du fleuve. » Le texte hébreu est fort obscur et diversement interprété par les commentateurs modernes : les uns l'entendent en ce sens que les Gabaonites et les Masphites qui travaillaient en cet endroit dépendaient du gouverneur d'au delà du fleuve, et ils expliquent ainsi comment les gens de Maspha figurent en plusieurs endroits, II Esd., III, 7, 15, 19, parmi les constructeurs des murailles; d'autres pensent que c'est une indication locale; Meltias et Jadon bâtirent vers l'endroit où était le trône, c'est-à-dire le siège ou bien la résidence du gouverneur d'en deçà du fleuve, quand il se rendait à Jérusalem. La concision et le vague du texte laisse le champ ouvert à toute sorte de conjectures.

MEM, מ, et ם à la fin des mots, treizième lettre de l'alphabet hébreu. Son nom signifie probablement « eau », comme le mot hébreu מַיִם, *maïm* = מֵים. Dans l'ancienne écriture phénicienne, cette lettre paraît représenter l'eau courante 𐤌. La lettre grecque μ d'où vient la nôtre, qui lui est à peu près semblable, M, *m*, n'est que la forme phénicienne retournée. Les anciens Grecs, en se servant de l'écriture dite boustrophédon qui, comme le bœuf, lorsqu'il laboure, allait alternativement de droite à gauche et, en retournant les lettres, de gauche à droite, changèrent finalement la direction de l'écriture et marchèrent toujours de gauche à droite, tandis que les Phéniciens et les Hébreux marchaient invariablement de droite à gauche.

MEMBRES (hébreu : *yeṣurîm, baddîm ;* chaldéen : *haddâm ;* Septante : μέλος, μέλη ; Vulgate : *membrum, membra*), appendices longs et articulés, disposés par paires, de chaque côté du corps, pour l'exécution des principaux mouvements. Voir BRAS, t. I, col. 1909 ; JAMBE, t. III, col. 1113 ; MAIN, col. 580 ; PIED.

1° *Au sens propre*. — Job, XVII, 7 ; XVIII, 13, constate que, par l'effet de sa terrible maladie, ses membres sont devenus comme une ombre, et dévorés par le premier-né de la mort, c'est-à-dire par le mal précurseur de la mort. — La mère des Machabées ne sait comment les membres de son enfant se sont formés dans son sein.

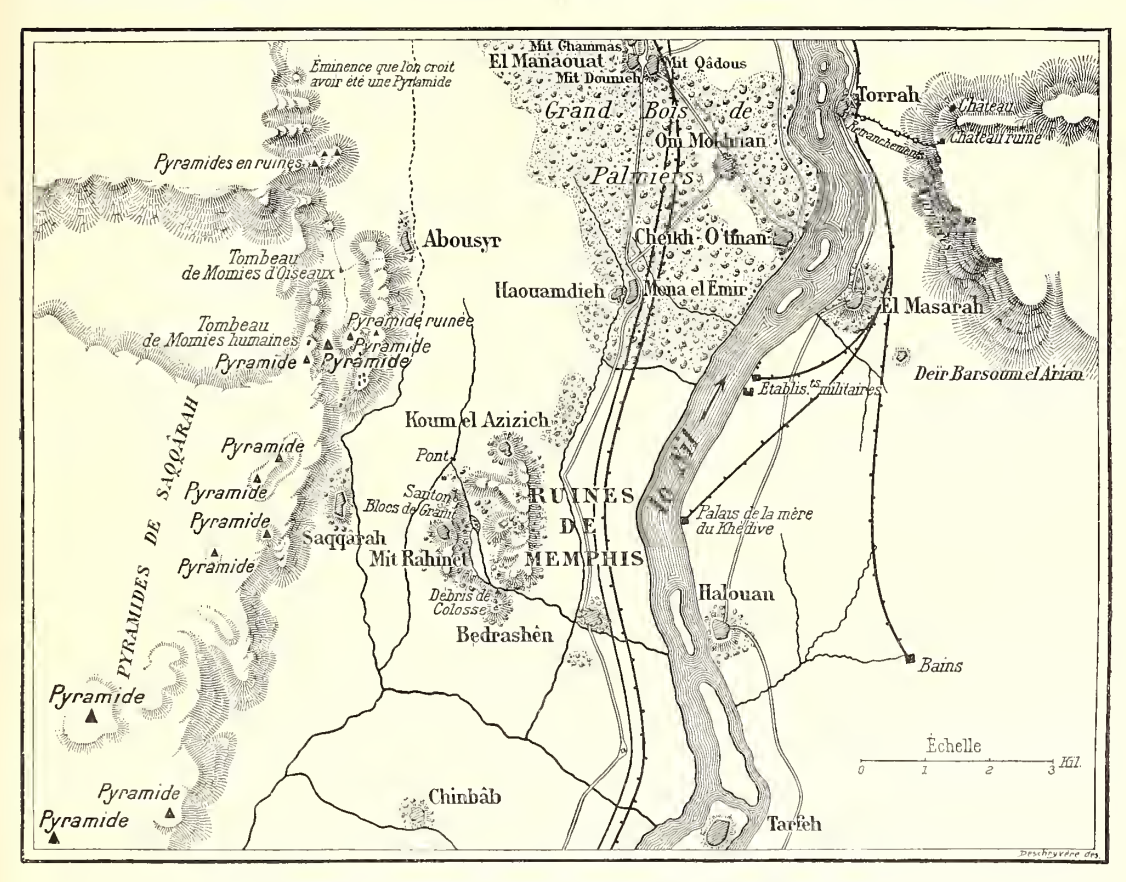
II Mach., vii, 22. — On met en pièces les membres de ceux qu'on veut châtier ou martyriser. Dan., ii, 5; II Mach., i, 16; vii, 7. — Antiochus Éphiphane se fracassa les membres en tombant de son char. II Mach., ix, 7. — Saint Jacques, iii, 5, 6, appelle la langue un petit membre puissant par ses effets. — Les versions donnent quelquefois le nom de membres aux morceaux des victimes offertes en sacrifice. Lev., i, 8, 12; ix, 13; III Reg., xviii, 33.

2° *Au sens figuré.* — Notre-Seigneur dit que la perte d'un membre est préférable à celle de tout le corps, Matth., v, 29, 30, c'est-à-dire qu'il vaut mieux consentir un sacrifice, même très pénible, plutôt que de compromettre le salut de son âme. — Il faut que les membres qui ont servi à l'iniquité servent désormais à la gloire de Dieu. Rom., vi, 13, 19; vii, 5, 23; Jacob., iv, 1. — Les membres du chrétien sont les membres du Christ, I Cor., vi, 15; Eph., v, 30, et les temples du Saint-Esprit, I Cor., vi, 19, par l'effet de la grâce et de l'union intime de l'âme régénérée avec Dieu. C'est pourquoi il faut mortifier ses membres, Col., iii, 5, c'est-à-dire faire mourir en soi tout ce qui est opposé à la volonté de Dieu. — Saint Paul développe la comparaison entre les membres du corps humain et les fidèles, qui font partie du corps mystique de l'Église. De même qu'il y a plusieurs membres dans un seul corps, chacun avec sa fonction spéciale, ainsi les fidèles sont les membres d'un même corps en Jésus-Christ, chacun avec son aptitude particulière, prophétie, ministère, enseignement, etc. Rom., xii, 4-7. Les fidèles sont le corps du Christ et chacun d'eux est un membre, avec ses fonctions particulières, plus ou moins honorables, mais toutes nécessaires au corps et contribuant au bien de l'ensemble. Tout bien spirituel doit donc profiter à tous les membres, quel que soit celui d'entre eux qui l'opère. I Cor., xii, 12-30. Chacun des membres, faisant partie d'un corps bien ordonné et solidement assemblé, tire profit de ce qui édifie l'ensemble; dans l'Église, « nous sommes membres les uns des autres. » Eph., iv, 16, 25.

H. Lesètre.

MEMMIUS (grec : Μέμμιος) Quintus, un des deux légats romains qui écrivirent aux Juifs pour confirmer les privilèges accordés à ce peuple par Lysias. II Mach., xi, 34. Ce personnage est par ailleurs absolument inconnu. Voir Manilius. La gens Memmia était une famille plébéienne qui n'apparaît pas dans l'histoire romaine avant l'an 173 avant J.-C. Depuis lors elle occupe souvent le tribunat de la plèbe. Un Titus Memmius fut légat du Sénat en Achaïe et en Macédoine en 170. Tite Live, xliii, 5. Aucun des membres de la famille qui nous sont connus n'a porté le prénom de Quintus. On peut en voir la liste dans W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman biography*, 1854, t. ii, p. 1026-1027; V. De-Vit, *Totius Latinitatis Onomasticon*, t. iv, 1887, p. 453.

E. Beurlier.



248. — Memphis et ses environs. D'après la *Description de l'Égypte*, Paris, 1825, t. v.

MEMPHIS (hébreu : *Môf*, Ose., ix, 6; *Nôf*, Is., xix, 13; Jer., ii, 16; xliv, 1, xlvi, 14, 19; Ezech., xxx, 13, 16; Septante : Μέμφις; Vulgate : *Memphis*), ancienne capitale de l'Égypte (fig. 248).

I. Noms. — Memphis était appelée en égyptien , *Men-nofir*, « la bonne place, la bonne station, » d'où est dérivé le nom européen. *Men-nofir*

était, à l'origine, le nom de la pyramide du pharaon Pépi I (VIe dynastie) et du quartier qui se forma dans le voisinage de la pyramide autour de la résidence du même souverain; de là le déterminatif de la pyramide dans le terme égyptien; plus tard le nom s'étendit à toute la ville. Memphis est appelée en copte, ⲙⲉⲛϥⲓ, ⲙⲉⲙϥⲉ, ⲙⲉⲙϥⲉ, ⲉⲙⲉⲛϥ; en assyrien, *Minpi, Me-im-pi;* en arabe, منف. Tous ces noms, comme le nom hébreu et grec, dérivent de l'égyptien *mennofir* par la chute de *r* final. — Dans les inscriptions égyptiennes, Memphis est encore désignée sous plusieurs appellations symboliques dont quelques-unes



249. — Monnaies égyptiennes de l'époque romaine.
Les revers reproduits ici portent tous le nom de ΜΕΜΦΙΣ. — 1, 2, 3. Isis dans différentes attitudes. — Sur le plomb 4, le dieu Phtah. — 5. Le bœuf Apis.

indiquent proprement des quartiers de la ville; voici les principales, d'après le *Dictionnaire géographique de l'Ancienne Égypte,* de Brugsch : [hiéroglyphes], *Aneb,* ou [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], *Aneb-u,* « la ville de la muraille, la ville des murailles. » « C'est un des noms qui ne sont pas rares dans les textes et qui servent à désigner la ville de Memphis, renommée par la grandeur et la solidité de ses fortifications. » — [hiéroglyphes], *Aneb-hadj,* « le Mur blanc, » nom donné à la ville de Memphis comme métropole du premier nome de la Basse-Égypte. Ce nom signifie proprement le quartier de Memphis contenant la citadelle. Les garnisons, même étrangères, y résidaient. Au temps d'Hérodote, III, 91, les Persans se trouvaient ἐν τῷ Λευκῷ Τείχεϊ τῷ ἐν Μέμφι. — [hiéroglyphes], *Ha-ka-Ptah,* « la demeure de la personne de Ptah, » expression qui désigna d'abord le temple de Ptah, puis la ville entière et qui, d'après certains auteurs, devint dans la bouche des Grecs Αἴγυπτος, Égypte. — [hiéroglyphes], *Ha-Ptah,* ou [hiéroglyphes], *Pi-Ptah,* « la demeure de Phtah, » nom sacré de Memphis. — [hiéroglyphes], *Kha-nofer,* « la bonne couronne. » — [hiéroglyphes], *Khu-to-ui,* « l'illumination des deux pays, » c'est-à-dire de la Haute et de la Basse-Égypte. — [hiéroglyphes], *Ha-ka-knum-nuteru,* « la maison de culte des architectes divins. » — [hiéroglyphes], *Ma-kha-to-ui,* « la balance des deux pays, » c'est-à-dire le point de partage de la Haute et de la Basse-Égypte. — « On trouve dans une des médailles frappées pour le nome de Memphis le mot lui-même de Νομος, circonstance qui la distingue de celle des autres préfectures. Au pied de la figure qui est au revers, on voit le bœuf Apis, symbole du culte de cette ville; et autour on lit Νομος Μενφιτης. On remarquera ici le ν au lieu du μ. L'ancien nom y est mieux conservé que dans le mot Μεμφις adopté par les Grecs, et on l'y retrouve comme dans d'autres noms qui subsistent encore en Égypte, tels que Menouf, Menfalout, etc. » *Description de l'Égypte,* t. IV, p. 425. Le musée gréco-romain d'Alexandrie contient quatre médailles et trois jetons du nome de Memphis. La riche collection de M. Dattari du Caire compte de ce même nome treize médailles et onze plombs. Voir *Monete imperiali greche. Numi Alexandrini,* Le Caire, 1900, p. 412-426. Nous devons à l'obligeance de M. Dattari de pouvoir reproduire quelques-uns de ces beaux échantillons (fig. 249).

II. Emplacement. — Les savants de l'Expédition française eurent de la peine à découvrir la vraie place de Memphis; Guillaume de Tyr réfutait déjà une erreur souvent reproduite depuis, qui consistait à identifier Memphis avec le Vieux Caire, Babylone d'Égypte : « Nequedent, aucunes genz disent que cele Babyloine fu la trés nomée citez d'Égypte qui ot non Memphis, et était chiés de toute la terre entor; més ne semble mie que ce soit voirs. Car outre le flun du Nil qui cort delez ceste Babyloine dont je vous parole, loin d'iluec bien à ·x· miles aperent les ruines et les murailles d'une trop anciene cité qui bien démonstrent que ce fu trop grand chose. Li vilain gaagneeur du païs disent que ce fu Memphis. » Guillaume de Tyr, édit. Paulin Paris, 1880, t. II, p. 273. « Li vilain gaagneeur » avaient raison. L'état actuel des fouilles ne permet pas encore de délimiter d'une façon précise l'enceinte de cette immense ville, mais il est sûr que Memphis s'étendait dans la plaine où l'on trouve aujourd'hui les villages de Bedraschên, de Mit-Rahînet, à une vingtaine de kilomètres du Caire, sur la rive occidentale du Nil. Les divers noms donnés à cette ville, indiquant plutôt des quartiers, des agglomérations autour des temples, laissent supposer que l'enceinte de Memphis était très développée. Voir *Description de l'Égypte d'après les Mémoires de Maillet,* par l'abbé Le Mascrier, Paris, 1735, p. 261; Brugsch's *Egypt under the Pharaohs,* 1881, t. I, p. 50. Memphis était dans le nome [hiéroglyphes], *Aneb-hadj.* — *An Atlas of ancient Egypt, Exploration Fund.* Dans les champs où fut Memphis, on exhume parfois des colosses (fig. 250), qui attestent son ancienne splendeur, mais de ses monuments, il ne reste rien, si ce n'est les tombeaux voisins de Saqqarah où ont été ensevelis ses anciens habitants, et sur son site croissent aujourd'hui de nombreux palmiers (fig. 251), « vert linceul étendu sur les décombres limoneux qui furent Memphis. » E.-M. de Vogüé, *Le maître de la mer,* 1903, p. 297. Seuls, les tombeaux des vieux Égyptiens, qui les appelaient « des demeures éternelles », subsistent encore auprès, « là (où) commence avec le désert l'empire de la mort... Dans la jaune nudité de l'horizon, les dunes sépulcrales, perforées d'excavations, moutonnent indéfiniment autour des pyramides à degrés : ces pyramides de Saqqarah, aïeules de leurs énormes plagiaires de Gizé... Le peuple de Memphis venait reposer sur ce plateau, sous la garde de ses princes. » *Ibid.,* p. 298.

III. Histoire. — Ména, originaire de Thini, passe pour le fondateur de Memphis. On connaît le récit d'Hérodote, II, 99, et celui de Diodore de Sicile, I, 50, 51, 67. Linant pacha aurait retrouvé la digue élevée par Ména pour détourner le cours du Nil; ce serait la

grande digue de Cocheiche utilisée encore de nos jours. Memphis a servi de capitale à plusieurs dynasties de souverains (IIIe, IVe, VIe, VIIe, VIIIe, XXIVe). C'est, après Thèbes, dit M. Brugsch, la ville « sur laquelle les monuments épigraphiques et les papyrus ont le plus à nous apprendre ». Malgré ce langage des pierres et des papyrus, l'histoire de Memphis reste enveloppée de ténèbres; espérons que les fouilles pratiquées sur ses ruines, que les richesses trouvées chaque année plus nombreuses dans sa nécropole, apporteront quelque lumière; le moment d'écrire son histoire n'est pas encore venu. On n'a que de vagues renseignements sur sa ruine si complète; les désastres qu'éprouva Memphis de la part de divers conquérants ne semblent pas tout expliquer. La revue *Le Nil* a émis sur sa destruction une opinion singulière, l'idée d'un cataclysme : « De terribles inondations auraient enseveli sous d'énormes masses de limon les grandes villes de Thèbes et de Memphis. » De La Motte, *Le Nil,* 1880, p. 19 et 25 (note de M. Revillout). — Voir sur les ruines de Memphis. Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte,* trad. S. de Sacy, in-4°, Paris, 1810, p. 184-194; *Ægypti historiæ compendium,* Clarendon Press, 1789, p. 119 et append. sans pagination. Sainte Iraïde était de Memphis. Και Ιεραΐδος εκ πολεως Μέμφεως. *Synax. Eccles. Const., Acta* 11. *Propyl.,* nov., 1902, p. 112.



250. — Statue colossale de Ramsès II, découverte dans les champs de Memphis. D'après une photographie.

IV. Memphis dans l'Écriture. — Les textes bibliques sur Memphis peuvent être répartis en deux classes : les uns ne citent cette ville qu'incidemment, en parlant des Hébreux en Égypte; les autres contiennent les prophéties contre la célèbre métropole. — 1° Parmi les premiers, le plus remarquable est le passage d'Osée, IX, 6 : « (Les Israélites) sont partis à cause de la dévastation; l'Égypte les recueillera, Memphis leur donnera des tombeaux. » N'y a-t-il pas là une allusion évidente à la vaste nécropole de Memphis, aussi et peut-être plus admirable encore que la ville elle-même? Jérémie, II, 16, déclare aux Juifs qui comptent sur le secours de l'Égypte, que les enfants de Memphis leur briseront la tête, et XLIV, 1, que la vengeance divine poursuivra ceux d'entre eux qui se réfugieront à Memphis. — 2° Les autres textes annoncent la ruine et la destruction de Memphis : « Les princes de Memphis se trompent, les chefs des tribus égarent l'Égypte, » dit Isaïe, XIX, 13 (d'après l'hébreu), dans son oracle contre l'Égypte. Jérémie, XLVI, 14, annonce aux habitants de Memphis l'invasion de l'armée de Nabuchodonosor en Égypte, et, ℣. 19, que leur ville deviendra un désert. Ézéchiel leur annonce aussi la ruine : « Ainsi parla Adonaï Jéhovah : je détruirai les idoles et j'enlèverai de Memphis ces vains (simulacres); il n'y aura plus de princes de la terre d'Égypte. » Ezech., XXX, 13 (d'après l'hébreu).

L'histoire de Memphis montre suffisamment avec quelle effrayante exactitude se sont accomplies toutes ces malédictions. C'est ce qu'un des plus grands égyptologues du XIXe siècle, Mariette, a fort bien constaté dans son *Voyage en Haute-Égypte,* 1878, t. I, p. 31 : « Il n'y a pas de ville dont les destinées aient été aussi lamentables que celle de Memphis. Elle était autrefois la ville par excellence, l'orgueil de l'Égypte; elle étonnait le monde par le nombre et la magnificence de ses édifices. Elle n'est plus même aujourd'hui une ruine. Ainsi s'est vérifiée la parole du prophète : « O fille habitante » de l'Égypte, préparez ce qui doit vous servir dans votre » captivité, parce que Memphis sera réduite en un désert; » elle sera abandonnée et elle deviendra inhabitable. » Jer., XLVI, 19. »

V. Bibliographie. — *Description de l'Égypte,* expo-

dition de l'armée française, textes, t. v; planches, t. v; Brugsch, *Dictionnaire géographique de l'Égypte,* Leipzig, 1879-1880; vicomte J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse-Égypte,* 1891, p. 1-7; Pierre Diacre, *De locis sanctis,* édit. de Naples, 1870, p. 30-31; *Annales du musée égyptien* (parurent pour la première fois en 1899), Le Caire, t. I, p. 149, 230, 280; t. II, p. 97, 240, 244, 285; t. III, p. 1, 169, 182; t. IV, p. 76; *Mission archéol. institut français,* t. II, fasc. II, par M. Maspero, p. 133; V. De-Vit, *Totius latinitatis Onomasticon,* t. IV, 1887, p. 458, cite tous les passages des auteurs anciens, grecs et latins, où Memphis est nommée; Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte,* traduction Silvestre de Sacy, Paris, 1810, p. 184-194; Vansleb, *Nouvelle relation en forme de journal d'un voyage fait en Égypte en 1672 et 1673,* Paris, 1677; Carte de la nécropole de Memphis, Le Caire, 1897, p. 10; Pierre Martyr d'Anghera, *Legatio babylonica,* 1577, p. 434; J. de Morgan, *Fouilles à Dashour,* 2 in-4°, 1894-1903. Voir aussi ÉGYPTE (HISTOIRE), t. II, col. 1609.

F. LARRIVAZ.

MEMPHITIQUE (VERSION) DE LA BIBLE. Voir COPTES (VERSIONS), t. II, col. 933.

MEMRA, מֵימְרָא, mot chaldaïque qui signifie « parole, verbe ». Il est employé dans les Targums d'Onkelos et de Jonathan Ben Uziel, et dans les livres juifs postérieurs pour désigner une sorte de médiateur entre Dieu et l'homme, מימרא דיי, *mêmrâ de-Yehôvâh.* Voir LOGOS, col. 327-328. Cf. J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* 1640, col. 125; A. Maier, *Commentar über das Evangelien des Johannes,* 1843, t. I, p. 119-124; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 3e édit., t. III, 1898, p. 557.

MENA'AN'IM, de la racine נוע, *nûa',* « agiter, secouer, » II Reg., VI, 5, désigne un instrument de percussion que l'on faisait résonner en l'agitant. C'était vraisemblablement le sistre. Voir SISTRE.

J. PARISOT.

MÉNANDRE (grec : Μένανδρος), poète comique grec, né à Athènes en 342 avant J.-C, mort en 291, noyé, dit-on, en se baignant dans le port du Pirée. Il composa plus de cent comédies dont il ne reste que quelques courts fragments, publiés entre autres par Dübner dans la collection des classiques grecs de Didot. Saint Paul, I Cor., XV, 33, cite un vers de Ménandre tiré de la comédie de *Thaïs* (Menandri *Fragmenta,* à la suite de l'édition d'Aristophane, édit. Didot, 1862, p. 21) : Φθείρουσιν ἤθη χρήσθ' ὁμιλίαι κακαί. Vulgate : *Corrumpunt mores bonos colloquia mala.* « Les mauvaises compagnies (et non « les conversations », comme a traduit la Vulgate) corrompent les bonnes mœurs. » Saint Jérôme avait noté cet emprunt de l'Apôtre. *Ad Corinthios,* dit-il, *comm. in. Tit.,* I, 12, t. XXVI, col. 572, *qui et ipsi Attica facundia expoliti, et propter locorum viciniam sapore conditi sunt, de Menandri comœdia versum sumpsit iambicum : Corrumpunt...* » Il n'est pas certain, d'ailleurs, que Saint Paul eût tiré directement sa citation de Ménandre. La sentence qu'il rapporte était probablement devenue proverbiale et c'est par là qu'il avait pu la connaître. L'historien Socrate, *H. E.,* III, 16, t. LXVII, col. 424, dit à tort que l'Apôtre a emprunté ce vers à Euripide. — Voir W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography,* t. II, 1854, p. 1031-1034; Ch. Benoit, *Essai sur la comédie de Ménandre,* in-8°, Paris, 1854; Ch. Ditandy, *Études sur la comédie de Ménandre,* in-8°, Paris, 1853; G. Guizot, *Ménandre,* in-8°, Paris, 1855.



251. — Ruines du temple de Phtah, à Memphis. D'après une photographie de M. Alb. Eid (avril 1904).

MENASSÉ BEN ISRAËL, un des plus célèbres théologiens juifs, né à Lisbonne en 1604, mort à Middelbourg en 1657. Son père, appelé Joseph, était un riche marchand qui alla se fixer à Amsterdam lorsque son fils était encore jeune. Menassé eut pour maître dans cette ville un rabbin renommé, Isaac Uzziel, sous la direction duquel il fit de tels progrès qu'on le choisit pour chef de la synagogue, à la mort d'Uzziel, quoiqu'il n'eût encore que 18 ans. En 1626, il fonda l'imprimerie hébraïque d'Amsterdam, et en 1628 il y imprima et publia son פני רבה, ou *Figures de Rabba,* contenant l'indication de tous les passages du Pentateuque cités dans le *midrasch Rabba* (et les cinq Megilloth, seconde partie parue en 1678). Sa réputation se répandit dans toute l'Europe lorsque, en 1632, il fit paraître en espagnol le premier volume de son *Conciliador ó de la conveniencia de los lugares de las Escripturas,* 4 in-4°, Amsterdam, 1632-1651. Le but de cet ouvrage est de concilier entre eux 472 passages du Pentateuque qui semblent se contredire. Il y cite 210 auteurs juifs et 54 auteurs grecs, latins, espagnols ou portugais, sacrés ou profanes. Vossius en a traduit le premier volume en latin et Linds les quatre en anglais, 2 in-4°, Londres, 1842. La renommée qu'il s'était acquise lui fit entreprendre en 1655, un voyage en Angleterre pour obtenir que les Juifs bannis de ce pays depuis 1290 pussent y revenir. Sa requête fut refusée, mais Cromwell lui accorda une pension. Il mourut à Middelbourg en retournant en Hollande. Plusieurs de ses écrits sont restés en manuscrit. Les plus importants de ceux qui ont été imprimés, outre les deux déjà mentionnés, sont *De creatione problemata XXX,* in-8°, Amsterdam, 1635; *De la Resurreccion de los muertos,* in-12, Amsterdam, 1636 (mis à l'Index le 3 août 1656); צרור החיים, *De termino vitæ* (en latin), in-8°, Amsterdam, 1639 (plusieurs éditions; traduit en anglais par Thomas Pococke, Londres, 1699); *De la fragilidad humana* (sur le péché originel et la chute de l'homme), in-4°, Amsterdam, 1642; אבן יקרה, *Piedra gloriosa o de la statua de Nebuchadnezar* (explication en espagnol du second chapitre de Daniel), in-12, Amsterdam, 1655 (avec quatre gravures de Rembrandt faites exprès); *Esperança de Israel,* in-8°, Amsterdam, 1650 (traduit en anglais, in-4°, Londres, 1651; en hébreu, Amsterdam, 1698; en hébreu-allemand, in-8°, Amsterdam, 1691; en hollandais, in-12, Amsterdam, 1666); נשמת חיים, *Le souffle de vie* (en hébreu), in-4°, Amsterdam, 1652; nouvelle édit., Leipzig, 1862 (sur l'immortalité de l'âme, avec l'exposition de tous les textes scripturaires qui, d'après les Rabbins, se rapportent à l'immortalité de l'âme et à la résurrection; le premier chapitre a été traduit en allemand par Springer, in-8°, Breslau, 1714). Une des publications les plus utiles de Menassé fut celle du texte hébreu de diverses parties de l'Ancien Testament, avec ou sans notes, du Pentateuque hébreu avec une traduction espagnole et des notes, de la Bible hébraïque complète, 2 in-4°, Amsterdam (trois éditions, 1631, 1635, 1639). — Voir Kayserling, dans le *Jahrbuch für die Geschichte der Juden,* Leipzig, 1861, t. II, p. 85 sq.; Carmoly, *Manassès ben Israël, une biographie,* dans la *Revue orientale,* Bruxelles, 1842, p. 299-308; J. Fürst, *Bibliotheca judaica,* in-8°, Leipzig, 1883, p. 354-358.

MENATSEAKH (hébreu : *menaṣêaḥ,* « chef des chantres »). Ce mot, participe, de la forme *pihel,* du verbe hébreu *niṣêaḥ,* se lit dans le titre de cinquante-cinq Psaumes et dans Habacuc, III, 19, précédé de la préposition ל, *le,* « à » (ainsi que II Par., II, 1, 17 [Vulgate, 2, 18], XXXI, V, 13, sans préposition). Dans II Par., II, 2, 18, la Vulgate a traduit avec raison par *præpositi,* « chefs » (Septante, ỳ. 2, ἐπιστάται, « chefs; » ỳ. 18, ἐργοδιῶκται, « chefs des travaux »). Les divers passages du texte hébreu où est employé le *pihel, niṣêaḥ,* montrent que ce verbe a toujours le sens de « présider ». I Par., XXIII, 4; XV, 21; II Par., XXXIV, 12; I Esd., III, 8, 9. Voir CHEF DES CHANTRES, t. II, col. 645. La Vulgate, dans le titre des Psaumes, a traduit *lamnaṣéaḥ* par *in finem,* d'après les Septante qui lisaient sans doute לנצח, *lanêṣaḥ.*

MENCEL Jérôme, théologien luthérien, né en Silésie, ministre et superintendant d'Eisleben, mort en 1590, a composé *Psalterium Davidis, oder Auslegung aller Psalmen Davids, richtig abgetheilet und nutzlich erkläret,* in-f°, Leipzig, 1594. — Voir Walch, *Biblioth. theolog.,* t. IV, p. 494.
B. HEURTEBIZE.

MENDELSSOHN Moïse, philosophe et commentateur juif allemand, né à Dessau, le 6 septembre 1729; mort à Berlin le 4 janvier 1786. Son père, appelé aussi Moïse, était maître d'école et copiste de manuscrits de la Bible hébraïque. A l'âge de seize ans, il adopta le nom de Mendelssohn comme nom de famille. A quatorze ans, il avait suivi à Berlin son maître, le rabbin Fränkel, qui l'avait initié aux études hébraïques et talmudiques, et il y vécut dans une extrême pauvreté jusqu'à 21 ans où un riche fabricant de soies de cette ville, Bernhard, le prit dans sa maison, d'abord comme précepteur, puis en 1754 comme comptable. Bernhard étant mort, sa veuve prit pour associé Mendelssohn. Il employa à l'étude et bientôt à la composition tout le temps que lui laissaient libre les affaires et il ne tarda pas à acquérir une grande célébrité. « Depuis Moïse (le législateur), disent les Juifs, jusqu'à Moïse (Maimonide) et à Moïse (Mendelssohn), il ne s'est élevé personne comme Moïse. » Il fut l'ami de Lessing qui a fait de lui le héros de son drame de *Nathan le sage,* dans lequel sont exposées les idées du philosophe juif sur la religion. Son idéal n'était pas l'unité de foi, mais la liberté de penser. Tout en observant minutieusement les prescriptions mosaïques, il prêchait l'indifférence en matière religieuse. La meilleure édition de ses œuvres complètes est celle qui a été publiée par son petit-fils, Benjamin Mendelssohn, en 1843-1844. Ses écrits les plus importants sont ses écrits philosophiques; nous n'avons à mentionner, ici, que ses travaux exégétiques : un Commentaire en hébreu sur l'Ecclésiaste, Berlin, 1769 et 1781 (traduit en allemand par Rabe, Amspach, 1771; en anglais, par Preston, Londres, 1845); ספר נתיבות השלום, *Sèfér neṭibôṭ haš-šalôm,* « Le livre des sentiers de la paix, » traduction allemande du Pentateuque par Mendelssohn, avec un commentaire grammatical et exégétique en hébreu par Salomon Dubno (sur la Genèse), Aaron Jaroslaw, H. Wessely (sur le Lévitique), Herz Homberg (sur le Deutéronome), Berlin, 1780-1783. L'introduction en hébreu par Mendelssohn fut publiée séparément, avant l'achèvement du commentaire, en décembre 1782; on la trouve traduite en allemand, dans les Œuvres complètes, t. VII, p. 18 et suiv. Ce Pentateuque eut un grand succès parmi les Juifs allemands. Une traduction allemande des Psaumes et du Cantique des Cantiques, qui fut publiée, in-8°, 1783-1788, est regardée comme classique par ses coreligionnaires. — Voir G. H. de Mirabeau, *Mosès Mendelssohn,* Londres, 1787; M. Kayserling, *Moses Mendelssohn, sein Leben und seine Werke,* Leipzig, 1862, 2e édit., 1887; Samuels, *Memoirs of Moses Mendelssohn,* 2e édit., Londres, 1827; Adler, *Versöhnung von Gott, Religion und Menschenthum durch M. Mendelssohn,* Berlin, 1871; Axenfeld, *Moses Mendelssohn in Verhältniss zum Christenthum,* Erlangen, 1865; J. Fürst, *Bibliotheca judaica,* p. 359-367.

MENDIANT (Vulgate : *mendicus*), celui qui demande l'aumône. En hébreu, le mendiant n'est pas distingué par un nom particulier du pauvre en général et ce n'est que le contexte qui détermine exactement les passages où il s'agit de la mendicité proprement dite.

Il en est de même dans la Bible grecque. Voici les endroits où l'Écriture fait allusion aux mendiants :

1° *Ancien Testament.* — 1. Le Psalmiste, dans ses imprécations contre l'ennemi qui l'a trahi, Ps. CVIII (CIX), 10, s'écrie : « Que ses enfants soient errants et mendiants (littéralement : qu'ils demandent, *šï'êlû;* Septante : ἐπαιτησάσωσαν ; Vulgate : *mendicent;* et qu'ils cherchent, *daršû,* du pain) loin de leurs maisons en ruines ! » — La Vulgate parle aussi du « mendiant », *mendicus,* au ℣. 17 (hébreu, 16) du même Psaume, mais dans le texte original, il est question du « pauvre », *'ebyôn,* sans allusion expresse à la mendicité. — Il en est de même au Ps. XXXIX (XL), 18, où l'hébreu a *'ânî,* « misérable » (Septante : πτωχός) et le latin : *mendicus.* — 2. Une sentence des Proverbes, XX, 4, qui fait penser à la fable de la cigale et la fourmi, est entendue aussi de la mendicité par la Vulgate et par de nombreux commentateurs. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 1348. (Les Septante ne traduisent pas l'hébreu d'après le texte massorétique :

A cause du froid, le paresseux ne laboure point;
Il mendiera (donc) pendant l'été, mais il ne lui sera rien donné.

Hébreu : *yešû'al,* « demander, » comme Ps. CIX, 10; Vulgate : *mendicabit.*) Plusieurs traducteurs modernes attribuent néanmoins à ces paroles du Sage une autre signification qui n'est pas sans vraisemblance; ils rendent ainsi le second vers : « A la moisson, il cherchera (il voudra récolter quelque chose), mais il n'y aura rien. » — 3. Dans la lettre de Jérémie, que nous n'avons qu'en grec, le prophète reproche aux prêtres idolâtres de ne rien donner aux mendiants (Septante : πτωχός; Vulgate : *mendicans*), non plus qu'à l'infirme, de la portion des victimes des sacrifices qui leur est attribuée. — 4. Un épisode raconté IV Reg., VII, 3-10, nous montre quatre lépreux qui se tenaient à la porte de Samarie pendant le siège de la ville par les Syriens, du temps du roi d'Israël Joram. Il devaient être là pour demander l'aumône. — 5. La Vulgate, Deut., XV, 4, porte : « Il n'y aura aucun indigent ni aucun mendiant parmi vous. » La mention du mendiant est une addition de notre version latine et elle est en contradiction avec la suite du texte. Quelques versets plus loin, ℣. 11, le texte dit expressément : « Il ne manquera pas de pauvres dans la terre de ton habitation. » Dans le ℣. 4, il s'agit de l'année sabbatique et Dieu défend aux Israélites d'exiger cette année-là de leurs frères des paiements qui les réduiraient à l'indigence. Le passage ℣. 2-4 doit se traduire ainsi : « Tu pourras exiger (ta dette) de l'étranger; mais pour ce qui t'appartient chez ton frère, ta main le lui remettra, afin qu'il n'y ait pas de pauvre (*'ébyôn*) chez toi. »

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Nous y voyons que les mendiants et les pauvres n'étaient pas rares en Palestine et qu'on en rencontrait un peu partout dans le pays, comme encore de nos jours. — L'aveugle Bartimée mendiait (προςαιτῶν, *mendicans*) à Jéricho sur la voie publique. Marc., X, 46; Luc., XVIII, 35. L'aveugle-né, guéri par Notre-Seigneur à Jérusalem se tenait à la porte du Temple pour mendier (προςαιτῶν, *mendicus, mendicabat*). Joa., IX, 8. — Jésus, dans la parabole du mauvais riche, met en scène un mendiant (πτωχός, *mendicus*), Lazare, qui était couvert d'ulcères. Luc., XVI, 20, 22. — Les apôtres Pierre et Jean, après la Pentecôte, guérirent un boiteux de naissance, incapable de marcher, qu'on portait tous les jours à la porte du Temple appelée la Belle (t. I, col. 1568), pour y demander l'aumône. Act., III, 1-8.

2. C'étaient donc les infirmes et les estropiés qui mendiaient en Palestine, en se plaçant aux endroits les plus fréquentés. L'Écriture recommandait avec tant d'instance la charité envers les pauvres qu'ils ne devaient pas manquer d'être secourus par les Juifs fidèles. Mais tous les enfants d'Abraham ne remplissaient pas leur devoir à ce sujet, comme le montre la parabole du mauvais riche. Luc., XVI, 21. « (Lazare,) dit la Vulgate, désirait ramasser les miettes qui tombaient de la table du riche, mais personne ne lui en donnait. » Ce dernier membre de phrase ne se lit pas dans le texte grec ; toutefois, en retranchant ces mots de la parabole, il reste que le mauvais riche était insensible aux misères de Lazare. — Les Apôtres ne négligèrent pas d'exciter les chrétiens à venir en aide aux indigents. Au commencement même de l'Église, les néophytes mirent tout en commun, et de la sorte, il n'y eut pas d'indigent (ἐνδεής, *egens*) parmi eux, Act., IV, 34; mais dès que la communauté naissante se fut augmentée, elle eut des pauvres dans son sein et les Apôtres prirent alors des mesures pour les secourir. Act., VI, 1-5. Saint Paul fit faire des collectes parmi les convertis pour secourir les frères qui étaient dans le besoin : le prêtre de la loi nouvelle devenait ainsi mendiant pour soulager les pauvres de Jésus-Christ. Gal., II, 10; Act., XI, 29-30; I Cor., XVI, 1-4; II Cor., VIII, 1-6; IX, 1-2; Rom., XV, 25-27, 31. Voir AUMÔNE, t. I, col. 1244; PAUVRE.

F. VIGOUROUX.

MENDOÇA (François de), né à Lisbonne en 1573, mort à Lyon le 3 juin 1626. Entré au noviciat de Coïmbre le 28 juin 1587, il enseigna la rhétorique et la philosophie à Lisbonne et à Coïmbre, puis l'Écriture Sainte à Évora. De ses leçons d'Écriture Sainte, il n'a été imprimé que trois volumes, plusieurs fois réédités depuis. Cet ouvrage est intitulé *Commentariorum... in Regum libros tomi tres;* le tome Ier parut à Coïmbre en 1621, in-f°; le tome II à Lisbonne, 1624, in-f°; le tome III ne fut mis au jour qu'en 1631, après la mort de l'auteur, à Lyon, in-f°.

P. BLIARD.

MÉNÉLAS (grec : Μενέλαος), pontife usurpateur qui vivait du temps d'Antiochus IV Épiphane (175-164 avant J.-C.). Il était frère de Simon le Benjamite, II Mach., IV, 23; cf. III, 4, et n'était pas, par conséquent, de race sacerdotale. Il n'en aspira pas moins au souverain pontificat et l'acheta à prix d'argent du roi Antiochus. Envoyé auprès de ce prince, pour lui porter le tribut du grand-prêtre Jason (voir JASON 4, t. III, col. 1141), il trahit ce pontife et obtint sa charge en offrant au roi de Syrie trois cents talents d'argent de plus (vers 170 avant J.-C.). Jason n'osa point attendre son retour et s'enfuit en Ammonitide. Cependant Ménélas avait promis plus qu'il ne pouvait tenir; il fut hors d'état de payer la somme qu'il s'était engagé à verser, et que lui réclamait Sostrate, le gouverneur syrien de Jérusalem. L'un et l'autre furent mandés en Syrie. Ménélas chargea son frère Lysimaque de tenir sa place en Judée et il partit pour Antioche, emportant des vases sacrés qu'il avait dérobés au Temple. Antiochus Épiphane était alors absent de sa capitale, et faisait la guerre en Cilicie. Ménélas en profita pour corrompre Andronique que le roi avait institué gouverneur de la ville, et obtint de cette âme vénale que le prédécesseur de Jason, Onias III, le grand-prêtre légitime, injustement déposé, fût traîtreusement mis à mort. Voir ANDRONIQUE 1, t. I, col. 565, et ONIAS III. Ce crime excita une telle horreur, qu'Andronique fut condamné par le roi à son retour et exécuté (170 avant J.-C.). Pendant ce temps, Lysimaque commettait à Jérusalem de tels excès, qu'il fut tué par le peuple révolté. Voir LYSIMAQUE 2, col. 460; II Mach., IV, 23-42. Ménélas faillit être à ce moment victime de ses crimes et de ceux de son frère. Trois députés furent envoyés auprès du roi de Syrie, qui se trouvait alors à Tyr, pour exposer les griefs du peuple. L'indigne grand-prêtre ne pouvait se justifier : il eut recours à sa ressource ordinaire, la corruption : il gagna à prix d'argent un courtisan influent, Ptolémée, fils de Dorymène, et il réussit ainsi à échapper au châtiment qu'il avait mérité et à faire mettre à mort ses accusateurs. II Mach., IV, 43-50. Quelque temps après, il rentrait triomphant à Jérusalem où il conti-

nuait ses cruautés et ses pillages. Sur ces entrefaites, Antiochus IV entreprit une seconde campagne en Égypte (170 avant J.-C.) et le bruit de sa mort se répandit faussement en Judée. Jason, qui ne pardonnait pas à Ménélas de l'avoir supplanté, profita de cette circonstance pour l'attaquer brusquement à Jérusalem et l'obligea à se réfugier dans la citadelle. Mais Jason ne sut pas se concilier l'esprit des habitants et Antiochus arriva bientôt après pour le punir de sa révolte. Sa vengeance fut terrible : en trois jours, il extermina 80 000 hommes et en réduisit 40 000 en esclavage ; et, ce qui mit le comble à l'horreur des Juifs, à l'instigation même de Ménélas, « ce traître aux lois et à la patrie, » il profana le Temple et le pilla. II Mach., v, 1-7, 11-20 ; I Mach., I, 21-25.

Ménélas devint ainsi plus puissant que jamais. D'après la Vulgate, le roi de Syrie lui aurait donné, à lui et à Andronique, le gouvernement de Garizim, mais cette traduction paraît peu exacte, et le texte grec, quoique obscur, ne dit point cela, mais porte : « (Antiochus) laissa dans Jérusalem, Philippe... Andronique à Garizim, et, outre ces deux, Ménélas, qui, plus méchant que les autres, s'élevait insolemment au-dessus de ses concitoyens. » II Mach., v, 23. Le texte sacré ne parle plus de lui avant l'avènement d'Antiochus Eupator. Les victoires de Judas Machabée et la reprise de la ville de Jérusalem par les Juifs fidèles eurent pour conséquence nécessaire l'éloignement de Ménélas. On ignore qui remplit à cette époque les fonctions du souverain pontificat. Lorsque Antiochus V Eupator succéda à son père sur le trône de Syrie (164 avant J.-C.), Ménélas jugea l'occasion propice pour recommencer ses intrigues. Une lettre du roi aux Juifs, II Mach., XI, 29, nous apprend qu'un Ménélas, qui était probablement le grand-prêtre usurpateur, lui avait demandé que les Juifs captifs en Syrie fussent autorisés à rentrer dans leur patrie (d'après la Vulgate, ce qu'ils désiraient, c'était de pouvoir fréquenter librement les Juifs qui habitaient en dehors de la Palestine). Antiochus avait accueilli favorablement la requête et envoyé Ménélas en Judée. II Mach., XI, 32. Mais ce succès devait être le dernier de cet ambitieux. Il ne pouvait se consoler d'avoir perdu le souverain pontificat et il voulait le recouvrer à tout prix. Quand Eupator et Lysias son tuteur rassemblèrent une forte armée contre les Juifs, il jugea l'occasion favorable et alla prendre place dans les rangs des ennemis de sa patrie. C'était là que l'attendait la justice divine pour lui faire expier ses crimes. Lysias, loin de l'accueillir avec faveur, l'accusa d'être la cause de tous les maux et il fut condamné à périr dans une tour remplie de cendres. II Mach., XIII, 1-7. Le texte grec dit que cet événement eut lieu à Bérée, II Mach., XIII, 4, ville située entre Hiérapolis et Antioche, aujourd'hui Alep. Voir BÉRÉE 2, t. I, col. 1606-1607. Le texte sacré semble indiquer que cette exécution eut lieu au commencement de la campagne d'Antiochus V. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 7, elle fut postérieure à la conclusion de la paix. Il est possible que l'auteur des Machabées ait raconté le supplice du traître par anticipation, car son châtiment s'explique plus aisément après qu'avant la défaite de l'armée syrienne. Josèphe lui donne le nom juif d'Onias, avec le nom grec de Ménélas. *Ant. jud.*, XII, V, 1. Cf. *Bell. jud.*, I, I, 1.

F. VIGOUROUX.

MÉNEPHTAH Ier, , pharaon de la XIXe dynastie égyptienne, fils et successeur de Ramsès II, et selon toute probabilité le pharaon de l'Exode (fig. 252). Son nom signifie « aimé de Phtah ».

I. HISTOIRE. — Baïenra-Meriamon, Menephtah-hotephima, d'après ses deux cartouches, fut d'abord associé au pouvoir sur la fin du long règne de Ramsès II, puis il régna seul pendant quelques années, et enfin il associa à son trône son fils Séti II ; on assigne généralement à son règne une durée de dix-huit années. Son tombeau se trouve à Thèbes, dans la vallée de Biban el-Molouk. Il y a eu de vives controverses entre égyptologues sur l'importance des œuvres de ce roi. Il ne semble pas qu'on se trompe beaucoup en concluant avec M. Chabas que « les pharaons qui nous ont laissé des monuments plus importants et plus multipliés que Ménephtah sont en bien petit nombre ». Son activité s'exerça surtout dans la Basse-Égypte ; à Tanis il fit construire de grands monuments, et souvent il unit ses cartouches à ceux de son père Ramsès II sur des sphinx et sur des statues colos-



252. — Ménephtah. Musée du Caire.
D'après une photographie.

sales. E. de Rougé, *Notice des monuments du Musée égyptien du Louvre,* 1883, p. 5, 23.

L'Écriture ne nomme point ce pharaon, mais il y a lieu de croire que son père Ramsès II fut l'oppresseur des Hébreux (voir RAMSÈS II) et par conséquent que c'est Ménephtah qui régnait sur l'Égypte lorsque Moïse reçut de Dieu la mission de délivrer son peuple de la servitude. Il n'obtint cette délivrance que grâce aux miracles des plaies d'Égypte. Voir MOÏSE. Un des monuments de Ménephtah semble contenir une allusion aux grands événements de l'exode. A Karnak il avait fait graver sur une muraille le récit de son triomphe sur les Libyens ; cette victoire fut pour lui d'autant plus glorieuse que des nations européennes assistaient les Libyens, et que c'est la première fois que nous voyons ces nations en contact hostile avec les Égyptiens. Un autre monument, découvert en 1895 par M. Petrie, raconte la même guerre, mais il contient de plus un passage où les Israélites sont nommés. C'est une stèle en granit gris de Syène (fig. 253), haute de 3m12 centim., large de 1m62 et épaisse de 0m33. Elle a été trouvée à Thèbes dans les ruines du Memnonium de Ménephtah ; elle est actuellement au Musée du Caire (Portique du Nord). Une de ses faces porte une inscription en l'honneur d'Amenhotep III, qui l'avait fait ériger deux siècles avant Ménephtah ;

celui-ci s'en empara et fit graver sur l'autre face, dans une longue inscription, le récit de sa campagne de l'an v contre les Libyens. Le dernier paragraphe est le plus important. Voici ce qu'on y lit : « Maintenant que les Libyens ont été battus, le pays de Khita est pacifique, le Canaan est pris avec tout ce qu'il y a de mauvais en lui, les gens d'Ascalon sont amenés captifs, ceux de Guézer sont saisis, ceux d'Iounâman n'existent plus, le peuple d'Israël est rasé et il n'y a plus de sa graine, la Syrie est devenue comme les veuves de l'Égypte, tous les peuples réunis sont en paix. » Jusqu'ici aucun autre monument égyptien n'a fait allusion à ces dernières victoires de Ménephtah ; M. W. Groff dit que « ces lignes semblent avoir été ajoutées », *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1896, p. 59, parce que les caractères sont moins profondément gravés. Il paraît difficile d'admettre qu'on ait voulu glorifier ce pharaon après sa mort, en ajoutant de nouveaux traits à ses exploits; ce n'était pas l'usage dans la vallée du Nil. Quoi qu'il en soit, cette stèle est le premier et l'unique monument égyptien où l'on ait découvert jusqu'ici le nom des Israélites [hiéroglyphes] *I-sir-âa-l(r)-u.* Ménephtah, qui est très prolixe dans sa stèle sur les Libyens, est très laconique au contraire sur les Israélites. « D'après les procédés de rédaction usités parmi les scribes égyptiens, cela signifie que le pharaon ne pouvait guère se vanter de ses rapports avec Israël. Il est cependant difficile, à cause de la brièveté de ces quatre ou cinq mots, de savoir exactement à quoi le fils de Ramsès II fait allusion. On peut émettre à ce sujet de nombreuses hypothèses. L'une des plus vraisemblables, c'est que le pharaon fait allusion à sa tentative d'anéantir en Égypte les enfants d'Israël. Il travailla, en effet, à les détruire de manière à les raser, pour qu'il n'en restât plus de graine, comme il s'exprime; et si son projet ne se réalisa point, ce ne fut pas faute de faire tout ce qui dépendait de lui pour y réussir. » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 683.

Le désastre de la mer Rouge empêcha le roi d'Égypte de réaliser ses projets contre les Hébreux. Plusieurs commentateurs des Écritures ont pensé que Ménephtah avait péri lui-même dans ce désastre, mais leur opinion n'est pas fondée. « Le pharaon ne fut pas noyé avec son armée. Le texte sacré ne le dit point et l'histoire égyptienne suppose le contraire... Ménephtah Ier fut enseveli à Biban el-Molouk, dans le tombeau qu'il s'était préparé et qu'on y voit encore. » Vigouroux, *ibid.,* t. II, p. 424. Cf. Fr. von Hummelauer, *Commentarius in Exodum,* 1897, p. 151. La momie de ce roi a été retrouvée en 1898 par M. Loret, dans le cercueil de Setnakhiti et identifiée le 10 février 1900 par M. W. Groff. « La momie porte écrit en hiératique sur le linceul, à la hauteur de la poitrine, la mention : Roi Ba-en-ra, c'est-à-dire Mer-en-ptah. » Rapport de M. W. Groff, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* 16 février 1900, p. 23. La momie a 1m75 et se trouve maintenant au Musée du Caire : elle n'a pas encore été déroulée (1905).

II. BIBLIOGRAPHIE. — Sur Ménephtah, voir Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte aux temps de l'Exode,* Chalon, juillet 1873; H. Brugsch, *L'Exode et les monuments égyptiens,* Leipzig, 1875; *Egypt under the Pharaohs,* Londres, 1881; *Bulletin de l'Institut égyptien,* an. 18951-896-1900, passim; Michel Julien, S. J., *Sinaï et Syrie,* Lille, 1893, p. 38; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 288-426; W. Groff, *Moïse et les Magiciens à la cour de Pharaon,* dans la *Rev. égypt.,* Nouv. sér., v, p. 219; Daressy, dans la *Revue archéologique,* 1898, t. II, p. 263; P. Deiber, *La stèle de Mineptah et Israël,* dans la *Revue biblique,* avril 1899, p. 267-277; Ph. Virey, *Note sur le Pharaon Ménepthah et les temps de l'Exode,* dans la même revue, octobre 1900, p. 578-586. F. LARRIVAZ.

MENI (hébreu : *Menî;* Septante : ἡ Τύχη ou bien τὸ δαιμόνιον ou ὁ δαίμων, les manuscrits intervertissant l'ordre pour rendre les noms des deux divinités mentionnées dans Is., LXV, 11; Aquila et Théodotien : τῷ μεινεί; Symmaque : ἐκτός μοῦ; omis dans la Vulgate, saint Jérôme n'ayant pas soupçonné le véritable sens. *In Is.,* LXV, 11, t. XXIV, col. 639), nom d'un dieu adoré par les Israélites infidèles.

1° Il n'est nommé que dans un passage d'Isaïe, LXV, 1112, où le prophète dit, d'après le texte hébreu : « Vous qui dressez une table pour Gad et remplissez une coupe pour Meni (afin de lui offrir des libations), je vous destine (*manîṭî*) au glaive. » Gad est le dieu de la Fortune. Voir GAD 3, t. III, col. 24. Meni est le dieu du destin. Son nom dérive de la racine *mânâh,* « compter, assigner, destiner, » et Isaïe fait un jeu de mots sur le nom du dieu lorsqu'il dit à ses adorateurs : « Je vous destine (*manîṭî*) au glaive. » *Mânâh* signifie « part, portion, lot », Exod., XXIX, 26; Lev., VII, 33, etc.; « sort, ce qui échoit à quelqu'un, » Jer., XIII, 25. De même *menâṭ,* Ps. XI, 6; XVI, 5; LXIII, 11, etc. Il y a donc tout lieu de penser que Meni est le destin divinisé.

2° Le nom de Meni n'a pas été trouvé en dehors d'Isaïe d'une manière certaine. — 1. Le duc de Luynes, dans son *Essai sur la numismatique des satrapies,* in-4°, Paris, 1846-1847, p. 65-66, pl. XII, 1 et 2, a publié deux monnaies de Sinope dont l'inscription a été lue par O. Blau, *De nummis Achæmenidarum,* in-4°, Leipzig, 1855, p. 6, 12, עבדמני, « serviteur de Meni. » Cette lecture a été acceptée par Rödiger, dans Gesenius, *Thesaurus, supplem.,* p. 97, et par T. K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah,* in-8°, Londres, 1895, p. 366; mais elle est fausse. Cf. E. Babelon, *Monnaies des Achéménides,* in-8°, Paris, 1893, p. LXXX-LXXXI. 57. — 2. On lit sur un autel de Vaison en Provence : *Belus Fortunæ rector, Menisque magister.* Orelli et Henzen, *Corpus inscript. latin. selectarum collectio,* 3 in-8°, Zurich, 1855-1856, t. III, n. 5862, p. 168. Bélus, comme le montre l'inscription grecque parallèle, est le Bel d'Apamée (ἐν Ἀπαμείᾳ) en Syrie; Meni semble donc être une divinité orientale et son association à la Fortune, comme dans Isaïe, paraît indiquer qu'il s'agit de Meni et de Gad. Mordtmann, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XXXIX, 1885, p. 44. Le mot *Menis* est toutefois diversement expliqué par les épigraphistes qui ont étudié cette inscription. Voir G. Kaibel, *Epigrammata græca ex lapidibus conlecta,* in-8°, Berlin, 1878, n. 836, p. 342; Léon Renier, *Mélanges d'épigraphie,* in-8°, Paris, 1854, p. 129-146. — 3. On trouve du moins une divinité approchante en Arabie. Les anciens Arabes païens, avant l'islamisme, rendaient un culte à une déesse Manât, une des « filles d'Allah ». Voir J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums,* 2e édit., in-8°, Berlin, 1897, p. 25-29. Cf. Koran, ch. LIII, 19-20; Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient,* 1857, p. 714. « Que vous semble, demande Mahomet, de Lat et d'al-Ozza? Et cette autre *Menat,* la troisième déesse? » Elle était adorée par les tribus arabes qui habitaient entre la Mecque et Médine, sous la forme d'une grande pierre qui fut brisée par un certain Saad la troisième année de l'hégire. Cf. Ed. Pococke, *Specimen historiæ Arabum,* in-4°, Oxford, 1650, p. 91-92; A. P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes,* 3 in-8°, Paris, 1847-1848, t. III, p. 242. Une des divinités adorées par les Nabatéens (voir NABUTHÉENS), vers le commencement de l'ère chrétienne, s'appelait aussi *Manutu,* pluriel, *Manaouat,* « les destins. » Voir *Corpus inscriptionum semiticarum,* t. II, part. I, 197, l. 5; 198, l. 4, 8, p. 222, 224, 225, etc. Cf. Nöldeke, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XLI, 1887, p. 709. Plusieurs savants pensent que Meni est la planète Vénus. Voir Rödiger, dans Gesenius, *Thesaurus, supplem.,* p. 97; B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,*



STÈLE DE MÉNÉPHTAH

Musée du Caire

3e édit., t. II, p. 82; Frz. Delitzsch, *Jesaias*, 3e édit., 1879, p. 660-663; C. Siegfried, *Gad-Meni*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, p. 356-367. D'autres, avec moins de vraisemblance, ont identifié ce dieu avec Μήν ou Μήνη, le dieu ou la déesse Lune. Voir P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräer*, in-8o, Ratisbonne, 1877, p, 411.

3o D'après le texte d'Isaïe, on offrait à Meni, des libations, mais comme *mésék*, « le vin aromatisé » qu'on offrait comme libation à ce dieu est en parallélisme avec *šulḥân*, « la table » garnie de mets qu'on offrait à Gad, il est probable qu'on présente à la fois aux deux divinités des mets et du vin, suivant une coutume commune dans le paganisme. Cf. S. Jérôme, *In Is.*, LXV, 11, t. XXIV, col. 639. — Voir W. Gesenius, *Commentar über den Jesaia*, 3 in-8o, Leipzig, 1820, t. III, p. 283-285; Frd. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, in-8o, Berlin, 1888, p. 79; Fr. Duhm, *Das Buch Jesaia*, in-8o, Gœttingue, 1892, p. 446.

F. Vigouroux.

MENNA (grec : Μαϊνάν), fils de Mathatha et père de Méléa, un des ancêtres de Notre-Seigneur, dans la généalogie de saint Luc, III, 31.

MENNI (hébreu : *Minni*, les Septante ont pris ce nom pour une préposition suivie d'un pronom suffixe, et ont traduit παρ' ἐμοῦ, [*tollite*] *a me*, Jer., XXVIII, 27), peuple mentionné par Jérémie, LI, 27, comme devant prendre part à la destruction de Babylone avec les royaumes d'Ararat et d'Ascenez, et les rois des Mèdes.

1o Ce peuple est souvent mentionné dans les inscriptions cunéiformes assyriennes et dans les inscriptions arméniennes de Van sous les formes *Man-nai*, *Mun-nai*, *Min-nai*, en vannique : *Ma-a-na*. C'est le pays nommé Μιννυάς par Nicolas de Damas, cité dans Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 6. Les inscriptions cunéiformes établissent que ces Menni occupaient un pays situé au nord de l'Assyrie entre *U-rar-tu*, l'Arménie proprement dite, et le *Par-su-a*, district voisin de la Médie, renfermé par conséquent dans les limites de l'Arménie actuelle. Voir Arménie, t. I, col. 1002. Il faut noter cependant que les Menni formaient une nation distincte, ayant ses rois particuliers et souvent aussi une attitude politique contraire à celle de l'*Urartu* proprement dit. Les inscriptions assyriennes permettent de préciser la situation des Menni et de reconstituer une partie de leur histoire. Les annales d'Assurbanipal désignent comme capitale *Izirtu*, ailleurs *Zirtu*, et comme villes principales *Atrana*, *Usbia* et *Urmiate* : cette dernière ville paraît être l'Ourmiah moderne. Ils occupaient donc le sud-ouest du lac de même nom, et non pas le pays de Van, comme on l'a cru longtemps, d'après une fausse assimilation de *Mannai* et de Van, le V étant rendu par M en assyrien : Van, alors *Dhuspas*, était la capitale de l'Arménie proprement dite.

2o Leur histoire nous est fragmentairement conservée dans les textes assyriens et les textes vanniques : sous le premier grand conquérant assyrien Théglathphalasar, au XIIe siècle, ils ne sont pas encore mentionnés : mais l'envahisseur trouve à la place qu'ils occuperont plus tard un grand nombre de populations diverses. Assurnasirhabal (883-858) évita de même le conflit, tandis que Salmanaser (858-823) envahit leur pays dans sa trentième et sa trente et unième année, *Udaki* leur roi abandonna sa capitale *Izirtu*, mais tout se borna à quelques villes ravagées et au payement d'un léger tribut. — Plus tard Samsi-Ramman, à l'occasion d'une campagne dans le *Naïri* ou Mésopotamie septentrionale, reçoit encore le même tribut : son successeur Ramman-nirari (en 808 et 807) mentionne aussi sans plus deux expéditions contre les Menni. Durant toute cette période, ils souffrirent bien davantage de la part des rois Arméniens. Menouas et son fils Argistis y firent plusieurs apparitions, dans le but de leur imposer la suprématie de l'*Urartu* : Sardouris y établit même sa résidence pour les maintenir dans la soumission. Mais l'inflence assyrienne ne tarda pas à devenir prédominante. Iranzou, roi des Menni, rejeta les offres de Rousas l'arménien et resta fidèle à Sargon d'Assyrie (722-705) : Aza, son fils, fut mis à mort par ses sujets pour prix de sa fidélité à Sargon et remplacé par Oullousun, qui fit alliance avec Rousas d'Arménie. Mais Sargon arriva aussitôt ravageant et brûlant tout sur son passage. Oullousun fit sa soumission et fut maintenu sur le trône. Quant à l'*Uratu*, une invasion de Sargon le réduisit pour toujours à l'impuissance, et obligea Rousas à se donner la mort. — La suzeraineté assyrienne leur donna la paix, pendant le règne de Sennachérib (705-681) lorsque de nouveaux ennemis, les Cimmériens et les Scythes, descendirent du Caucase, vers la fin du huitième siècle. Ces derniers s'établirent sur leur frontière septentrionale et envahirent même une portion de leur pays, puis après une vingtaine d'années reprirent leur marche vers le sud, entraînant avec eux les Menni contre l'Assyrie sous le roi scythe Ispakai. Mais Asarhaddon (681-668) parvint à les arrêter et à maintenir son autorité. Dès la quatrième ou la cinquième année d'Assurbanipal son fils (668-626), le roi des Menni, Ahseri, envahit de nouveau la frontière septentrionale de l'Assyrie, sans plus de succès : son pays fut ravagé par les Assyriens, ses villes détruites, et lui-même mis à mort par ses sujets révoltés. Son fils Oualli fit sa soumission à Assurbanipal, donna des ôtages, et fut maintenu sur le trône de son père. Malgré ses victoires continuelles, l'Assyrie était à bout de forces ; et les Scythes et les Mèdes par leurs attaques réitérées devaient bientôt amener sa chute. Comme Thubal et Mosoch, Ezech., XXXII, 26, il est probable que les Menni disparurent dans la tourmente, absorbés par l'un ou l'autre des envahisseurs. L'Arménie, en y comprenant le pays des Menni, dépendit de la Médie depuis la chute de Ninive, puis de la Perse, après la prise de Babylone par Cyrus; elle est souvent mentionnée dans les inscriptions trilingues de Darius sans allusion aux anciens royaumes entre lesquels elle était partagée.

3o Le texte où Jérémie les mentionne comme devant détruire Babylone avec l'aide d'Ararat et d'Ascenez (ou peut-être Aškouz, « les Scythes, » suivant une correction proposée par Sayce) peut signifier simplement que les peuples du nord en général viendront la renverser sous la conduite de Cyrus. Leur présence dans l'oracle de Jérémie prouve bien son antériorité notable par rapport aux événements annoncés.

Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, 1878, p. 160-164, 519-520 ; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 245-247 ; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les Empires*, p. 55 ; Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. 462, 463; Sayce, *The Cuneiform inscriptions of Van*, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV, 3, p. 571-623 et dans les *Records of the Past*, new series, t. IV, p. 114-135 (Argistis) et t. I, p. 163 (Menouas); Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, 146-149, 178-189 ; t. II, p. 56-59; 240-243, Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 103, 104, 121, 129, 182-183, 162-167, 279-281.

E. Pannier.

MENNITH (hébreu : *Minnîṭ*; *Vaticanus* : Ἀρνών; *Alexandrinus* : Σεμωείθ), ville du pays à l'est du Jourdain.

1o *Situation*. — Le nom de Mennith, au témoignage d'Eusèbe, *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 286, se retrouvait encore au IVe siècle, sous la forme Μαανίθ, *Manith* selon saint Jérôme, non loin de Philadelphie, c'est-à-dire de l'ancienne capitale des Ammonites, Rabbath-Ammon, aujourd'hui *'Ammân*, mais le nom de Manith paraît avoir disparu depuis le IVe siècle et l'insuffisance des données bibliques laisse les géographes dans la perplexité pour la localisation de

cette ville. « Jephté, dit l'Écriture, passa ensuite chez les enfants d'Ammon pour les combattre, et le Seigneur les livra entre ses mains. Il les battit depuis Aroër jusqu'à Mennith (*ve'ad bôăkâ Minnîṭ*) et jusqu'à (*ve'ad*) Abel-Keramîm [où étaient] vingt villes, et il en fit un grand carnage. » II Jud., XI, 33. La traduction de la Vulgate est un peu différente : « Il frappa aussi d'une très grande plaie, dit-elle, vingt villes depuis Aroër jusqu'à l'entrée de Minnith et jusqu'à Abel qui est plantée de vignes. » La version des Septante : ἐπάταξεν αὐτοὺς... ἐν ἀριθμῷ εἴκοσι πόλεις, suppose qu'ils ont lu ou compris יכם..בעשרים עיר. Ce sens du reste s'impose. — Les vingt villes dont il est ici parlé appartenaient-elles à l'ancien territoire des Ammonites ou étaient-elles des localités prises sur la tribu de Gad et occupées par eux depuis qu'ils opprimaient les Israélites leurs voisins? Elles appartenaient, ce semble, à la tribu de Gad. Aroër ici nommée est en effet, selon toute vraisemblance, l'Aroër de Gad, « en face de Rabba. » Cf. Jos., XIII, 25, et AROËR 2, t. I, col. 1224-1226. C'est la limite extrême, au nord et au nord-est de la région où étaient ces villes, puisque Jephté arrivait de cette direction, et c'est à l'opposé qu'il faut chercher Abel-Keramim et Mennith. Les vingt villes paraissent donc, ainsi qu'Aroër, avoir fait partie du territoire de Gad, avant d'être prises par les Ammonites. L'indication pourrait néanmoins signifier simplement « depuis la hauteur d'Aroër jusqu'à la hauteur d'Abel-Keramim et de Mennith », bien que la première signification paraisse de beaucoup la plus probable. L'intention de Jephté n'était pas de conquérir le territoire des Ammonites, c'était de délivrer ses compatriotes de leur joug et de leur arracher le territoire des villes qu'ils prétendaient, à tort, être à eux. Cf. Jud., XI, 12-28. — Quoi qu'il en soit, l'expression « depuis Aroër jusqu'à l'entrée de Mennith, *'ad bô'ăkâ Minnîṭ* », laisse cette ville en dehors du territoire des vingt villes et par conséquent dans le territoire de Gad ou de Ruben non occupé par l'ennemi. Elle était évidemment voisine ou peu éloignée d'Abel-Keramim avec laquelle elle est nommée.

2° *Identification.* — Tristram a cru découvrir le nom de cette dernière localité dans celui de *Kouroum Ḍibân,* porté par une vallée voisine de Ḍibân et de l'ouâdi *Môdjeb* ou l'Arnon. Le nom de *Karèm,* « vigne, » pluriel *Kouroum,* se trouve attaché à trop d'endroits, pour être probant par lui-même; il se trouve d'ailleurs ici beaucoup trop au sud pour correspondre à l'Abel-des-Vignes, située, suivant Eusèbe et saint Jérôme, au septième mille seulement (onze kilomètres environ) de Philadelphie ou 'Ammân. *Onomasticon*, p. 6, 9. — Conder a proposé de reconnaître Mennith, dans *Miniéh,* nom attaché à une ruine et à une fontaine situées à dix-sept kilomètres au sud-ouest de Médaba, dans les montagnes voisines du rivage oriental de la mer Morte et à sept kilomètres de ce lac. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 126. Si cette identification était fondée, il en résulterait que les Ammonites avaient occupé non seulement une partie du territoire de Gad, mais encore le territoire de Ruben presque en entier, et Jephté aurait dû le reconquérir, ce qui ne paraît pas vraisemblable; elle est d'ailleurs infirmée par l'assertion d'Eusèbe, indiquant le village de Maanith, à quatre milles (six kilomètres environ) d'Esbus (Hésébon) sur la route de Philadelphie. — Jos. Schwarz croit Mennith identique à Mageth, ville de Galaad prise avec Casbon par Juda Machabée. I Mach., V, 36. Casbon ou Chasbon (Septante : Χασϐών) est, pour le rabbin, identique à Hésébon et Mageth = Mennith doit être *Mindja',* village situé à deux heures, vers l'est, de *Ḥesbân. Tebuoth ha-Arez,* nouvelle édit. Jérusalem, 1900, p. 268. Le village désigné est sans doute la petite ruine de *Mendjâ* que l'on trouve à dix kilomètres au sud-est de *Ḥesbân* et à trois est-nord-est de Médaba. La situation ne répond pas à celle de l'*Onomasticon* et la transformation supposée par Schwarz de *n* en *dj* est peu probable. — La *Manha* à six kilomètres à l'est de *Ḥesbân,* proposée par Kiepert, *Neue Handkarte von Palästina,* Berlin, 1871, bien que plus voisine, se trouve encore en dehors de l'ancien chemin de Hésébon à Philadelphie; la présence de ce nom en cet endroit est d'ailleurs contestable. — Parlant de Mennith : « Je n'ai pas trouvé trace de ce nom, dit Fr. de Saulcy, sur la route en question; mais à la place assignée par Eusèbe, se trouve une localité ruinée, nommée *Omm-el-Kénaféh.* » *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 225.

L'endroit désigné par le savant explorateur est, sans aucun doute, la ruine appelée non *Omm-el-Kénaféh,* mais *Omm-el-Qanâfid,* « la mère, » c'est-à-dire « l'endroit peuplé de hérissons ». Cette ruine est située en effet sur l'ancienne voie romaine conduisant de *Ḥesbân* à *'Ammân,* à cinq kilomètres au nord de la première localité et à dix-huit kilomètres au sud-ouest de 'Ammân. La localité était bâtie sur le sommet d'une assez large colline, à la droite et au principe de l'ouâdi-Ḥesbân. A sept ou huit cents mètres au nord-est, près du chemin à droite, dans une position analogue, et dominant tout le plateau ondulé et spacieux recouvert d'une terre brune et fertile que traverse la route d'Ammân et souvent occupé par des campements de Bédouins *'Aduân* ou des *Béni-Sakher,* leurs voisins, qui parcourent la contrée, est une autre petite ruine, comme sa voisine, manifestée par des monceaux informes de pierres grossièrement équarries et par des citernes; elle est désignée du nom de *Khirbet el-Beddih.* Son nom n'est peut-être pas sans rapport avec Mennith. La lettre *m* des noms hébreux est souvent devenue *b* chez les Arabes : ainsi Jamnia est devenu *Iabna* et Tamnath, *Tibna'.* La finale *h* (ة) reste *t* (ة = ت) devant une voyelle. Alors même qu'il n'existerait pas d'exemple du changement de *n* en *d,* le renseignement d'Eusèbe et de saint Jérôme témoignant de l'existence, au IVe siècle, d'un village du nom de Manith, considéré par eux comme identique avec l'antique Mennith, précisément à la distance à laquelle nous rencontrons *Beddih,* n'autorise-t-il pas à croire ce dernier dérivé de l'autre? En toute hypothèse, Mennith doit se chercher en cette région. Elle devait être près de la limite commune de Gad et de Ruben et elle appartenait probablement à cette dernière tribu. Les Ammonites, pour excuser leur invasion du territoire d'Israël, prétextaient leur ancien titre de maîtres du pays. Ils le pouvaient pour la terre de Gad; pour la terre de Ruben où se trouvait Hésébon elle avait appartenu à Moab, non à Ammon. Cf. Num., XXI, 26, 30. Si Jephté s'arrête à la limite de Mennith, n'est-ce pas parce que les Ammonites ne l'avaient pas occupée ni revendiquée? La dernière localité reconquise par Jephté fut, ce semble, Abel-Keramim. Elle devait être aussi au nord de Mennith et les sept milles de distance de Philadelphie à Abel-des-Vignes de l'*Onomasticon* nous amènent non loin d'une ruine désignée du nom de *Bél'at.* Cette appellation n'aurait-elle pas quelque rapport avec l'Abel d'Eusèbe? Si la relation n'est pas évidente, elle n'est pas impossible. *Bel'aṭ* est du reste à trois kilomètres seulement au nord est de *Beddih,* à seize ou dix-sept cents mètres à l'orient de la voie ancienne de *'Ammân* à *Ḥesbân* et des *Ṣenaubar.* Près de cette « forêt de pins », la voie passe par une gorge resserrée et une vallée étroite qui se prolonge jusqu'à *Beddih :* peut-être faut-il voir là l'entrée de Mennith où Jephté cessa ses exploits.

3° *Mennith dans Ézéchiel.* — D'après un grand nombre d'exégètes modernes, Mennith est aussi nommée dans Ézéchiel, XXVII, 17. Le prophète, exaltant les avantages dont jouissait la ville de Tyr, montre les peuples devenus en quelque manière ses tributaires, en lui apportant les produits de leur pays. Parmi eux il énumère les deux peuples de Juda et d'Israël. « La Judée et la terre d'Israël,

dit le prophète, ont trafiqué avec toi; ils ont exposé sur tes marchés le blé de Mennith, le *pannag* (gâteau [?]), le miel, l'huile et le baume. » L'expression de l'hébreu חִטֵּי מִנִּית, *ḥittê Minnit,* a été entendue diversement par les traducteurs. Pour les Septante c'est σῖτος καὶ μύρα, « du blé et des essences aromatiques, » la Vulgate y voit *frumentum primum*, le Targum « du blé excellent » ou « du blé et des épices » ; la version syriaque, « du blé et du riz; » la version arabe, comme la Vulgate et le Targum, « du blé excellent. » Les interprètes modernes sont également d'avis différents. Pour plusieurs, les massorètes auraient mal lu; la leçon constatée par les Septante est חִטִּים נְכֹאת, « du blé et des aromates » ou « du styrax ». Le styrax et le baume, נְכֹאת וּצְרִי, sont du reste deux produits exportés de la terre de Galaad, par les marchands ismaélites. Cf. Gen., XXXVII, 25. Cf. Knabenbauer, *Commentarius in Ezechielem,* Paris, 1890, XXXVII, 17, p. 276-277. Les géographes inclinent plutôt pour la leçon des massorètes et la Mennith du prophète leur semble la Mennith du livre des Juges. — La région où elle se trouvait, connue sous le nom de *Belqa',* est d'ailleurs renommée aujourd'hui encore, par l'abondance et la qualité de son blé. F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 260. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 807. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 126; Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 54. L. HEIDET.

MENOCHIO ou **MÉNOCHIUS** Jean Étienne, né à Pavie en 1575, mort à Rome le 4 février 1655. Admis dans la Compagnie de Jésus le 25 mai 1594, il professa les humanités, l'Écriture Sainte et la théologie morale à Milan. Il fut ensuite supérieur de diverses maisons de son ordre, provincial de Milan, de Rome, assistant d'Italie et admoniteur des P. P. généraux Carafa et Piccolomini. — Tout le monde connait son important travail d'exégèse, *Brevis explicatio sensus litteralis S. Scripturæ optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta,* tant de fois réimprimé, sous divers titres, dans presque toutes les contrées d'Europe et inséré en tout ou en partie dans plusieurs collections. Voici quelques-unes des éditions les plus connues: Cologne, 1630, 1659; Anvers, 1679; Lyon, 1683, 1697, 1703. Au commencement du XVIIe siècle, le P. Tournemine, jésuite, fit une nouvelle réimpression de cet ouvrage et y ajouta un supplément considérable, Paris, 1719. Ce travail reparut dans la même ville, en 1721 et 1731, à Avignon en 1768 et à Gand en 1829. De son côté, le P. Zaccaria, en 1743, donna à Venise une édition augmentée, réimprimée, au même endroit, en 1755 et 1761. En France, au cours du XIXe siècle, on ne compte pas moins de quatorze réimpressions de ces commentaires, joints à la traduction de la Bible du P. de Carrières. L'abbé Drioux en a donné une édition nouvelle en 8 vol. in-8°, Paris, 1872-1873. On doit citer encore comme ouvrages relatifs à l'Écriture Sainte: 1° *Institutiones politicæ e Sacris Scripturis depromptæ,* in-8°, Lyon, 1625; Cologne, 1626; 2° *Institutiones œconomicæ ex Sacris Litteris depromptæ,* in-8°, Lyon, 1627, traduit en italien par l'auteur, in-4°, Venise, 1656; 3° *De republica Hebræorum libri octo,* in-f°, Paris, 1648; 4° *Historia sacra degli Atti degli Apostoli,* in-4°, Rome, 1654.

P. BLIARD.

MENSONGE (hébreu : *kazab, kâzâb, kaḥaš, šâvé šéqér;* chaldéen : *kedab,* Septante : ψεῦδος : Vulgate: *mendacium*), parole ayant pour but de faire croire au prochain le contraire de la vérité.

1° *La loi divine.* — Dieu défend le mensonge. Exod., XXIII, 1; Lev., XIX, 11. Les écrivains sacrés rappellent cette défense. Eccli., VII, 13, 14; XLI, 21; Eph., IV, 25; Col., III, 9; Jacob., III, 14, etc. Dieu hait le mensonge. Prov., XII, 22. La bouche qui ment tue l'âme. Sap., I, 11. Aussi Dieu fait périr le menteur. Ps. V, 7. Les menteurs n'entreront pas au ciel, Apoc., XXI, 27; XXII, 15, mais iront en enfer, Apoc., XXI, 8, car au ciel n'entrent que ceux qui sont sans mensonge. Apoc., XIV, 5. Pauvreté vaut donc mieux que mensonge. Prov., XIX, 22. Mieux vaut même le vol que le mensonge habituel. Eccli., XX, 27.

2° *La pratique du mensonge.* — 1. Le démon tire le mensonge de son propre fonds et est naturellement menteur, Joa., VIII, 44. L'esprit de mensonge inspire les faux prophètes. III Reg., XXII, 23; II Par., XVIII, 22; II Thes., II, 10. Bien souvent les prophètes de mensonge se sont fait entendre. Is., IX, 15; Jer., V, 31; XX, 6; XXIII, 14; XXVII, 10, etc; Ezech., XIII, 6; Mich., II, 11; Zach., X, 2; II Pet., II, 1. Les prêtres et les scribes ont rempli ce rôle, Jer., VIII, 8-10, et plusieurs ont pris le manteau des prophètes pour mentir. Zach., XIII, 4. — 2. L'homme est d'ailleurs naturellement porté au mensonge. Ps. IV, 3; CXVI (CXV), 11; Rom., III, 4, 7. Il aime le pain du mensonge, Prov., XX, 17, il mange le fruit du mensonge, Ose., X, 13, sa langue est comme un arc qui lance le mensonge. Jer., IX, 3. Le mensonge régnait en Israël à certaines époques. Is., LVII, 4; Ose., IV, 2. Les Crétois avaient la réputation d'être toujours menteurs. Tit., I, 12. Le Sauveur annonce à ses disciples que les méchants ne cesseront pas de dire le mensonge contre eux. Matth., V, 11. — 3. Les eaux inondent l'abri du mensonge, Is., XXVIII, 17, voir INONDATION, t. III, col. 883, ce qui signifie que le menteur subit inopinément la peine de son mensonge. Une source menteuse, Jer., XV, 18, est celle dans laquelle on ne trouve pas l'eau sur laquelle on compte. Cf. Job, VI, 15-20; CARAVANE, t. II, col. 249. Mentir sur sa tête, c'est dire un mensonge qu'on paiera de sa vie. Dan., XIII, 55, 59. — 4. Dieu n'a pas besoin que, pour soutenir sa cause, on dise des mensonges. Job, XIII, 7.

3° *Exemples bibliques.* — 1. Satan ment odieusement quand il dit à Ève qu'elle ne mourra pas, si elle mange le fruit défendu, et qu'au contraire elle et Adam deviendront comme des dieux. Gen., III, 4; cf. Joa., VIII, 44. — 2. Caïn ment quand il prétend ignorer où est Abel qu'il vient de tuer. Gen., IV, 9. — 3. Par deux fois, Gen., XII, 13; XX, 2, Abraham fait passer Sara pour sa sœur, alors qu'elle était son épouse. Il est vrai que Sara était fille du même père, et non de la même mère, Gen., XX, 12, et que par conséquent Abraham pouvait lui donner le nom de sœur. S'il n'y a là aucun mensonge, il y a cependant une réticence grave qui expose Sara au déshonneur pour sauver la vie d'Abraham, alors que celui-ci aurait dû compter davantage sur la protection de Dieu qui lui avait déjà manifesté sa volonté. Voir ABRAHAM, t. I, col. 76. — 4. Quand Rébecca dispose tout pour faire croire au vieil Isaac que Jacob est son fils aîné, et que Jacob se prête à la supercherie, Gen., XXVII, 11-29, il y là un grave mensonge, nettement caractérisé. Voir JACOB, t. III, col 1061. Il est bien vrai qu'Ésaü avait vendu à Jacob son droit d'aînesse, Gen., XXV, 29-34, et que l'intention divine était que Jacob fût l'héritier des promesses faites à Abraham et à Isaac. Mal., I, 2, 3; Rom., IX, 13. Mais encore Rebecca et Jacob devaient-ils s'en rapporter à Dieu de la réalisation de ses desseins, sans recourir à un stratagème et à des affirmations qui trompent si gravement Isaac. — 5. Bien moins grave est la feinte de Rachel, qui simule une indisposition accidentelle pour ne pas se lever de la selle dans laquelle elle a caché les théraphim de Laban. Gen., XXXI, 35. — 6. Les frères de Joseph commettent un mensonge grave et prolongé, quand ils s'arrangent pour faire croire à Jacob que son fils a été dévoré par une bête féroce. Gen., XXXVII, 32-33. Juda est amené plus tard à soutenir le mensonge devant Joseph lui-même. Gen., XLIV, 20. — 7. L'accusation de la femme de Putiphar contre Joseph est un odieux mensonge. Gen., XXXIX, 14-18. — 8. Rahab

protège par un mensonge, que personne ne songe à lui reprocher gravement, la fuite des espions israélites venus à Jéricho. Jos., II, 5. — 9. Les Gabaonites usent d'un artifice mensonger pour obtenir que leur ville et ses habitants soient épargnés. Josué les maudit et les réduit en esclavage. Jos., IX, 9-15, 23. — 10. Samson se joue de Dalila en lui disant des mensonges. Jud., XVI, 7, 13. — 11. Pour dissimuler la fuite de David et le soustraire à la persécution de Saül, Michol met un théraphim dans le lit du fugitif et fait croire aux gens du roi que David lui-même est là, alité et malade. I Reg., XIX, 13-15. — 12. Amnon se dit malade; mais c'est un mensonge par lequel il veut attirer chez lui sa sœur Thamar, dont il a dessein d'abuser. II Reg., XIII, 6. — 13. La conduite de David et de Joab, dans le meurtre d'Urie, implique une série de mensonges destinés à couvrir l'homicide. II Reg., XI, 14-26. — 14. Jézabel prépare l'homicide au moyen du mensonge, quand elle accuse Naboth d'avoir maudit Dieu et le roi. III Reg., XXI, 10-13. — 15. Giézi, serviteur d'Élisée, ment pour satisfaire sa cupidité et en est bien puni. IV Reg., V, 22-25. — 16. La ruse que Judith emploie pour s'insinuer dans la confiance d'Holopherne comporte un certain nombre de mensonges que n'excuse point le but atteint par l'héroïne. Judith, XI, 4-17. Voir JUDITH, t. III, col. 1822. — 17. Les deux vieillards qui accusent Susanne sont de cyniques menteurs. Dan., XIII, 36-40. — 18. Alcime ment quand il jure aux Assidéens de ne pas leur faire de mal. I Mach., VII, 15. — 19. C'est par des mensonges que Tryphon attire à lui Jonathas et ensuite ses deux fils. I Mach., XII, 45, 48; XIII, 15, 16, 19. — 20. Hérode ment quand il dit aux mages qu'il veut aller adorer l'enfant Jésus. Matth., II, 8. — 21. Satan ment de nouveau quand il se prétend possesseur de tous les royaumes de la terre. Luc., IV, 6. — 22. Les pharisiens et les princes des prêtres profèrent des mensonges quand ils affirment que Jésus chasse les démons par Beelzébub, Matth., XII, 24; Marc., III, 22; Luc., XI, 15; quand ils prétendent savoir qu'il est un pécheur, Joa., IX, 24; quand ils l'accusent devant Pilate. Luc., XXIII, 2, 5; Joa., XVIII, 30; XIX, 12. — 23. Les faux témoins apostés contre le Sauveur dénaturent les paroles qu'il a prononcées. Matth., XXVI, 61; Marc., XIV, 58. Voir TÉMOINS. — 24. Pierre commet une série de mensonges quand il renie Notre-Seigneur. Matth., XXVI, 69-75; Marc., XIV, 66-72; Luc., XXII, 55-62; Joa., XVIII, 15-27. — 25. Les gardes du sépulcre reçoivent de l'argent pour mentir au sujet de la résurrection. Matth., XXVIII, 13-15. — 26. Ananie et Saphire dissimulent le prix du champ qu'ils ont vendu et ainsi « mentent au Saint-Esprit ». Act., V, 2-9. — 27. Enfin les Juifs mentent encore dans leurs accusations contre saint Paul. Act., XXI, 28.

4° *Sens relatif d'affirmations absolues.* — Il faut observer que beaucoup de manières de parler usitées en Orient ne doivent pas être entendues à la lettre. Elles semblent, au premier coup d'œil, exagérer ou même contredire la réalité; mais elles sont purement conventionnelles et doivent se prendre dans un sens tout relatif. C'est ainsi qu'on procède, par exemple, à l'égard des expressions qui proclament, d'une manière si formelle en apparence, l'universalité du déluge, ou de celles qui font aller Alexandre le Grand jusqu'aux extrémités du monde et disent que la terre se tut en sa présence. I Mach., I, 3. Quand les fils de Heth répondent à Abraham qu'ils lui donnent le champ et la grotte de Makpelah, alors qu'ils ne songent qu'à les lui vendre, ils ne mentent pas, mais ne font qu'entamer les pourparlers sous une forme conventionnelle et polie. Gen., XXIII, 11. Voir t. II, col. 889. Lorsque l'ange Raphaël se présente à Tobie sous le nom d'Azarias, fils d'Ananie, Tob., V, 8, 18, il ne ment sûrement pas, mais prend des noms symboliques en harmonie avec sa mission; il ne faut pas les considérer comme des réalités plus absolues que la forme d'emprunt dont l'ange se revêt. Voir AZARIAS 28, t. I, col. 1301. On interprétera de même dans un sens tout relatif les paroles du Sauveur : « Moi, je ne monte pas pour ce jour de fête, » Joa., VII, 8; « la jeune fille n'est pas morte, mais elle dort, » Luc., VIII, 52, 53; « Lazare, notre ami, dort, » Joa., XI, 11; « le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, » Matth., XII, 40; « sur le jour et l'heure (de la fin du monde), personne ne sait rien, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père. » Marc., XIII, 32, etc. On sait enfin que des textes, même dogmatiques, sont communément ramenés de la forme absolue à la forme relative. Cf. Joa., VI, 54; Rom., V, 12; Heb., VI, 6, etc. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, chez les écrivains sacrés, certaines locutions ne présentent pas cette exactitude rigoureuse à laquelle nous sommes accoutumés. Ces écrivains s'expriment comme on le faisait dans leur temps et dans leur pays. Cf. Cornely, *Introductio generalis in N. T. Libros,* Paris, 1885, t. I, p. 552, 567.

H. LESÊTRE.

MENSTRUES. Voir IMPURETÉ *légale,* t. II, col. 858.

MENTHE (Nouveau Testament : ἡδύοσμον; Vulgate : *mentha*), plante odoriférante.

I. DESCRIPTION. — Herbe aromatique formant des touffes vivaces qui s'étendent progressivement au moyen



254. — *Mentha silvestris.*

de rhizômes rampant à fleur du sol en ramification indéfinie. Elle appartient à la famille des Labiées, dont elle possède les caractères généraux : tige dressée, prismatique-quadrangulaire, portant sur 4 rangs des feuilles opposées qui vont en diminuant de taille à partir du point où naissent les fleurs groupées en faux-verticilles axillaires; calice en cloche, 4 étamines soudées vers la base du tube corollin : ovaire libre reposant sur un disque épais, profondément divisé en 4 lobes qui renferment chacun une loge uniovulée, et se séparent à la maturité en 4 coques monospermes. Le style unique, bifide au sommet, s'élève de la base de l'ovaire, entre les 4 lobes. La corolle suffit à distinguer les Menthes parmi toutes les Labiées, étant presque régulière avec 4 divisions sensiblement égales, comme

d'ailleurs les étamines à filets droits et équidistants. L'odeur pénétrante exhalée par tout l'appareil végétatif est due à une huile essentielle sécrétée par des glandes épidermiques. Chaque espèce possède un parfum spécial : la plus estimée à cet égard est le *Mentha piperita* L. dont l'origine hybride doit être attribuée à la culture. Du reste toutes les Menthes usitées en parfumerie semblent être issues par croisement d'un type unique, *Mentha viridis* L., qui lui-même paraît, en définitive, être une simple variété du *Mentha silvestris* (fig. 254), caractérisé par ses inflorescences terminales effilées en forme d'épi et seulement entremêlées de bractées sans feuilles véritables. On s'explique ainsi comment ces races dérivées n'existent pas à l'état spontané. Les autres Menthes sauvages ont un parfum bien moins agréable : le *Mentha rotundifolia* L. s'en distingue par ses feuilles ridées à pointe obtuse ou arrondie; le *Mentha aquatica* L. par son inflorescence en tête arrondie, et le *Mentha arvensis* L. par son long épi terminal interrompu par des feuilles vertes. Enfin le *Mentha Pulegium* L. mérite de former un genre à part pour son calice un peu divisé en 2 lèvres et pourvu intérieurement d'un anneau de poils.

F. Hy.

II. Exégèse. — 1° La menthe n'est mentionnée que dans le Nouveau Testament, en deux endroits, Matth., xxiii, 23; Luc., xi, 42. Ἡδύοσμον, terme sous lequel la menthe s'y présente, est un des noms bien connus de cette plante. « La menthe, dit Pline, *H. N.* xix, 47; doit à son odeur suave le nom qu'elle porte chez les Grecs (ἡδύ, « suave, » ὀσμή, « odeur »). Elle a aussi celui de menthe d'où les anciens Latins ont tiré le nom qu'ils lui ont donné. » « Μίνθη, dit également Strabon, VIII, iii, 14, que certains appellent ἡδύοσμον. » Aussi n'y a-t-il aucune difficulté d'identification. La menthe sauvage, *Mentha silvestris*, est répandue très abondamment dans la Palestine, et différentes variétés y sont encore cultivées dans les jardins. Les Juifs se servaient des branches et des feuilles odorantes dans leurs maisons, dans leurs synagogues, pour assainir et parfumer l'air. Sans doute ils devaient employer la menthe dans la parfumerie comme les Égyptiens. On sait que chez ces derniers cette plante, *âgaï*, entrait dans la composition du fameux parfum *kyphi*. La menthe servait aussi de condiment. « La menthe, dit Pline, *H. N.*, xx, 53, a une odeur qui éveille l'esprit, et une saveur qui excite l'appétit : aussi entrait-elle ordinairement dans les sauces. » Dioscoride, iii, 41, la regarde comme tout à fait stomachique. On peut voir dans Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 546, combien elle est fréquemment mentionnée dans les recettes culinaires d'Apicius. Les Juifs en faisaient le même usage comme en témoigne le Talmud à différentes reprises : *Schem ve-Yobel*, vii, 2; *Oketzin*, i, 2; *Scheb.*, vii, 1. Aujourd'hui encore en Palestine on réduit en poudre la menthe séchée et on la mange comme aliment.

2° Notre-Seigneur énumère la menthe parmi les plantes dont les pharisiens payaient la dîme. On a répété souvent qu'elle ne rentrait pas dans les objets soumis à la dîme, et que si les pharisiens la payaient, c'était par dévotion particulière et par ostentation. Ce n'est pas exact. Sans doute il est probable qu'à l'origine on n'était tenu qu'à la dîme des trois récoltes mentionnées au Deutéronome, xiv, 23. Mais sous l'influence de l'esprit pharisaïque les docteurs avant l'ère chrétienne avaient décidé que tout ce qui sert de nourriture, tout ce qui se cultive, tombe sous la loi de la dîme, *Masseroth*, i, 1. Par conséquent la menthe ne pouvait être exceptée : il devait en être de la menthe, comme de l'aneth et du cumin que le texte de saint Matthieu, xxiii, 23, cite à côté de cette plante, et qui étaient expressément soumis à la dîme. *Masseroth*, iv, 5; *Demai*, xi, 1. J. C. Hottinger, *Comment. de decimis*, dans Ugolinus, *Thesaurus antiquitatum*, t. xx, col. 326. Aussi ce que Jésus-Christ reproche aux Pharisiens ce n'est pas de payer cette dîme (*hæc oportuit facere*), mais de mettre tant d'ostentation à ces petites choses, tandis qu'ils omettaient les devoirs essentiels de la justice et de la charité. Matth., xxiii, 23; Luc., xi, 42.

E. Levesque.

MENTON (hébreu : *zâqân;* Septante : φάρυγξ; Vulgate : *mentum*), partie inférieure du visage, faisant saillie au-dessous de la lèvre inférieure. Le mot *zâqân* ne désigne le menton qu'en tant que support de la barbe. Dans plusieurs cas, il s'agit indifféremment de l'un ou de l'autre : on rase la barbe ou le menton, Lev., xix, 27; xxi, 5; II Reg., x, 4; Ezech., v, 1, etc.; on arrache les cheveux de la tête et les poils du menton ou de la barbe. I Esd., ix, 3. Voir Barbe, t. i, col. 1450. C'est pourtant le menton, plutôt que la barbe elle-même, qui est atteint par la teigne. Lev., xiii, 29. H. Lesêtre.

MENUHOTH (hébreu : *ham-Menuḥôṭ;* Septante : Ἀμμανίθ), nom qu'on lit dans un passage obscur de I Par., ii, 52, et que l'on traduit et explique de manières diverses. La Vulgate, d'après le sens du mot hébreu, l'a rendu par *requietio*, « repos, » comme elle l'a fait aussi au ỳ. 54, où *ham-Mânaḥṭi* correspond à *ham-Menuḥôṭ*. Parmi les modernes, les uns traduisent ainsi le ỳ. 52 : « Les fils de Sobal, père de Cariathiarim, furent *Hârö'éh* (Vulgate : *qui videbat*), *Ḥaṣi-Ham-Menuḥôṭ* (Vulgate : *dimidium requietionis*). » Et le ỳ. 54 : « Fils de Salma : Bethléhem, et le Nétophatite. *'Aterôṭ Bêṭ Yo'âb* (Vulgate : *Coronæ domus Joab*) et *Ḥaṣi Ham-Manaḥṭi* (Vulgate : *dimidium requietionis*), *haṣ-Ṣâre'i* (Vulgate : *Sarai*). » D'autres prennent *ḥăṣi* comme signifiant réellement, aux ỳ. 52 et 54, la moitié (des Manahathites). Le texte de ce passage étant altéré, il est difficile de se prononcer entre ces hypothèses contradictoires. On est plus généralement d'accord pour admettre que *Menuḥôṭ* doit être un nom de lieu, et que « père de *Menuḥôṭ* ne veut pas dire père d'un fils appelé *Menuḥôṭ* ou *Ḥăṣi Menuḥôṭ*, mais fondateur ou restaurateur d'une ville ainsi appelée. Les autres noms de lieux énumérés ỳ. 54, Bethléhem, etc., justifient cette interprétation. Il est, de plus, assez vraisemblable que *Menuḥôṭ* n'est pas autre que la Manahath de I Par., viii, 6. Voir Manahath 2, col. 638.

MENUISIER, artisan qui fait divers ouvrages en bois. Voir Charpentier, t. ii, col. 599.

MÉPHAATH (hébreu : *Mêfa'aṭ* et *Môfa'at* (*ketîb*), Jer., xlviii, 21, « splendeur, lieu élevé, » de la racine *iâfa'*, « resplendir, » qui dans la langue arabe a le sens de « dominer »; Septante, *Vaticanus :* Μαιφαάδ, Μαφά, Μαεφλά, Μωφάθα; *Alexandrinus :* Μηφαάδ, Μασφά, Μαεφαάθ, Μωφάθ), ville lévitique de la tribu de Ruben. — Moïse la donna à cette tribu aussitôt après la conquête de la région transjordanique sur les rois Séhon et Og. Jos., xiii, 18. L'assemblée des anciens, réunis à Silo sous la présidence du grand-prêtre Éléazar et de Josué, l'assigna pour habitation aux lévites de la famille de Mérari. Jos., xxi, 36 (hébreu, 37); I Par., vi, 79. — Méphaath est toujours nommée avec Jassa et Cédimoth, excepté Jer., xlviii, 21 (Septante, xxxi, 21), où cette dernière ville fait défaut. Dans la Vulgate, Jos., xxi, 36, on trouve à leur place Jaser et Jethson; mais le passage parallèle des Paralipomènes, d'accord, pour ce verset de Josué, avec le texte hébreu et les versions, ne permet pas de douter que ce ne soit une erreur de copiste. Selon toute vraisemblance Méphaath est unie à ces villes à cause de leur proximité mutuelle, et, comme elles, doit se chercher sur la limite orientale de la tribu de Ruben et sur la frontière du désert. Cf. Num., xxi, 23; Deut., ii, 26. — Cette situation lui est aussi assignée par Eusèbe de Césarée. Après avoir nommé « Méphaat dans la tribu de Benjamin; il en est un autre, ajoute-t-il, au delà du Jourdain, où il y a un poste militaire fortifié, près du

désert ». *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 288. Saint Jérôme, en traduisant *in quo præsidium romanorum militium sedet propter viciniam solitudinis, ibid.*, p. 289, témoigne qu'il n'a rien à changer à l'indication de l'archevêque de Césarée. La Méphaath de Benjamin n'est pas connue d'ailleurs et Eusèbe fait sans doute allusion à une ville dont les exemplaires de la Bible lus par lui portent une fausse lecture. — Le prophète Jérémie, XLVIII, 21, nomme Méphaat parmi les villes du Mišor, c'est-à-dire de la plaine de Madaba, alors au pouvoir des Moabites : « La sentence va être exécutée contre le Mišor, contre Hélon, contre Jasa, contre Méphaat, contre Dibon, contre toutes les villes de Moab, éloignées ou voisines. » — Meifa'ah est encore énumérée parmi les villages de la Belqa, dans l'ouvrage d'un auteur anonyme du XIVe siècle, *Marâṣid el-Ittilâ*, édit. Jungboll, Leyde, 1857, t. II, p. 885. Dans une excursion à travers la région parcourue par les Arabes nomades, le Dr Aloys Mousil, d'Olmütz, a retrouvé à seize cents mètres au sud-est de *Khareibet es-Sûq*, et à neuf kilomètres exactement au sud de 'Ammân, le nom de *Neif'a*. Il est attaché à une localité ruinée assez considérable, bâtie sur le plateau supérieur d'une colline élevée d'où l'on domine la plaine ondulée qui s'étend indéfiniment vers l'est. L'endroit convient admirablement pour une station chargée de surveiller le désert où campent les Bédouins. M. Clermont-Ganneau n'hésite pas à reconnaître dans *Neif'a* le *Meif'ah* du *Kitâb el-Marâsid*, dont l'initiale M est devenue N par une transformation souvent constatée et le *Meifa'ah* des Arabes ne peut pas être différent de la *Mêfa'aṭ* biblique. Selon le docte écrivain, le nom de *Mesae*, p. 231, de la liste *Notitiæ dignitatum imperii Romani*, dans Reland, *Palæstina*, p. 229-234, doit être *Mefae*, datif de *Mefa*. La lettre *s* aura été lue *f* par le scribe. Méfa ou Mésa est énumérée avec Ziza et d'autres villes de la province d'Arabie occupées par des détachements militaires; elle était gardée par un poste de cavaliers indigènes. Cf. Dr Aloys Mousil, à la suite de *Reise in 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab*, Appendice, p. 2, dans *Sitzungoberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Classe*, Vienne, 1902, t. CXLIV, n. VII; Clermont-Ganneau, *The site of Mepha'at*, dans le *Pal. Expl. fund, Quarterly Statement*, Londres, 1902, p. 260-261.

L. HEIDET.

MÉPRIS (hébreu : *bûz, bûzâh, bâzôh, mâ'os, qâlôn;* Septante : ἀτιμία, ὀνειδισμός; Vulgate : *contemptus, despectio, abjectio, ignominia*), expression du sentiment que l'on a pour ce qu'on estime sans valeur morale.

1° *Le mépris envers Dieu.* — 1° Mépriser la loi de Dieu, c'est mépriser Dieu lui-même, qui en tirera vengeance. Lev., XXVI, 15; Num., XV, 31; Sap., XIV, 30; I Tim., IV, 12. David s'est rendu coupable de ce mépris quand il a commis son crime. II Reg., XII, 9. Holopherne a directement méprisé le Dieu d'Israël. Judith, XIII, 28. C'est encore mépriser Dieu que de mépriser ce qui se rapporte à lui, le serment qu'on lui a fait, Ezech., XVII, 18, 19; son autel, Mal., I, 12; son Temple et ses fêtes, Ezech., XXII, 8; II Mach., IV, 14; ses ministres, I Mach., VII, 34; les prophéties de ses envoyés. I Thess., V, 20. Sous la loi nouvelle, Dieu déclare même positivement que mépriser les ministres de son Église, c'est le mépriser en personne. Luc., X, 16. Il ne faut pas non plus mépriser les dons de sa grâce. Rom., II, 4. — 2° Il était prophétisé que le Serviteur de Jéhovah, le Messie, devait être méprisé. Is., XLIX, 7. Notre-Seigneur le rappela, Marc., IX, 11, et, pendant sa passion, il encourut le mépris de tous, particulièrement celui d'Hérode. Luc., XXIII, 11. — 3° Dieu, à son tour, méprise ceux qui le méprisent, I Reg., II, 30, et qui s'écartent de ses lois. Ps. CXIX (CXVIII), 118. Il les rend méprisables, Mal., II, 9, et un jour il les jugera. Joa., XII, 48. — 4° Dieu a dédaigné la demeure de Silo, à laquelle il voulait substituer celle de Sion. Ps. LXXVIII (LXXVII), 60. Mais il ne méprise pas les souffrances de l'affligé. Ps. XXII (XXI), 25; CII (CI), 18.

2° *Le mépris envers les hommes.* — 1° Il y a des mépris qui sont justifiés. On méprise l'insensé, Prov., III, 35; l'impudique, Prov., VI, 33; l'incorrigible, Prov., XIII, 18; le pervers. Prov., XII, 8. C'est avec raison qu'on méprise certains ordres de princes impies. Judith, II, 5; V, 4; IX, 14; X, 12; XI, 2; Esth., XIII, 4; Dan., III, 12; I Mach., III, 14. Sion, restaurée par Dieu, peut mépriser le roi d'Assyrie. IV Reg., XIX, 21. Édom, condamné par Dieu, est l'objet d'un juste mépris. Jer., XLIX, 15; Abd., ỳ. 2. Sion coupable est méprisée de ceux qui autrefois l'aimaient, Jer., IV, 30, et l'honoraient, Lam., I, 8; III, 45. — 2° Il y a des mépris qui ne sont pas justifiés. C'est sans aucune raison valable qu'on méprise quelqu'un parce qu'il est malheureux, Job, XII, 5; parce qu'il est pauvre, quoique sage, Eccle., IX, 16; parce qu'il est jeune, I Tim., IV, 12; malgré son intelligence, Eccli., XXVI, 26; à cause de sa mine, Eccli., XI, 2; parce qu'il tient à des observances inoffensives. Rom., XIV, 3, 10. Souvent pourtant le serviteur de Dieu est petit et méprisé. Ps. CXIX (CXVIII), 141. Mais Dieu défend de mépriser les petits, Matth., XVIII, 10. Il se sert d'eux, bien que méprisés du monde, pour anéantir ce qui est. I Cor., I, 28. — Quand on sert deux maîtres, on en méprise un, c'est-à-dire qu'on a nécessairement pour l'un moins d'égards que pour l'autre. Luc., XVI, 13. Tobie, XIII, 16, maudit ceux qui mépriseront Jérusalem. Les officiers d'Holopherne trouvaient qu'on ne pouvait mépriser une nation qui avait d'aussi belles femmes que Judith. Judith, X, 18. Saint Paul veut qu'on préfère les plus méprisés des chrétiens, c'est-à-dire les plus humbles d'entre eux, aux juges païens, pour dirimer les différends entre les frères. I Cor., VI, 4. Il félicite les Galates de ne l'avoir pas méprisé malgré sa maladie. Gal., IV, 14. Il reprend ceux qui, à Corinthe, lui reprochent d'être énergique de loin, mais faible et méprisable de près. II Cor., X, 10. — Les mépris déraisonnables viennent de méchants qui ne trouvent que matière à mépris dans la mort du juste. Sap., IV, 18. Qu'ils apparaissent, le mépris vient avec eux, Prov., XVIII, 3; qu'on les chasse, le mépris cesse. Prov., XXII, 10. Le passage de Prov., XVIII, 3, se lit en hébreu : « Quand vient le méchant, vient aussi le mépris, *bâ' gam bûz*. » Les Septante et la Vulgate ont lu : « Quand vient le méchant *be'ăgam*, dans le marécage, » dans l'abîme, « mépris, » il méprise, il n'a pas souci de sa situation. — 3° Il y a des mépris gravement coupables : le mépris envers une mère devenue vieille, Prov., XXIII, 22; envers un père affaibli par l'âge, Eccli., III, 15; envers le vieillard en général, Eccli., VIII, 7; le mépris de l'esclave chrétien pour son maître, chrétien comme lui, I Tim., VI, 2; le mépris envers l'autorité souveraine, II Pet., II, 10; Jud., 8; le mépris pour le ministre de l'Église, à cause de sa jeunesse. I Tim., IV, 12; Tit., II, 15; I Cor., XVI, 11. Job se rend cette justice, qu'il n'a jamais méprisé les droits de ses serviteurs. Job, XXXI, 13. Les grands de Perse craignirent que l'exemple de Vasthi n'apprît aux femmes à mépriser leurs maris. Esth., I, 17.

H. LESÊTRE.

1. MER (hébreu : *yâm;* Septante et Nouveau Testament : θάλασσα, excepté II Mach., V, 21; Act., XXVII, 5, où l'on trouve πέλαγος, que la Vulgate a traduit par *pelagus*, rendant partout ailleurs par *mare* le mot hébreu ou grec), nom générique ou particulier donné dans la Bible à de vastes étendues d'eau.

I. NOM. — L'hébreu *yâm*, que l'on rencontre dans toutes les langues sémitiques, se rattache, selon Gesenius, *Thesaurus*, p. 598, à la racine inusitée, *yâmam*, identique à *hâmam* et *hâmâh*, « frémir, s'agiter avec bruit, » le *hé* initial permutant avec le *yod*. L'Écriture

prend le mot « mer » tantôt dans un sens large, tantôt dans un sens restreint. Dans la cosmogonie mosaïque, elle définit elle-même par *miqvêh ham-mayim,* « rassemblement des eaux, » l'ensemble des mers, *yammîm,* en tant que distinct de la terre « sèche », *hay-yabâšâh.* Gen., I, 10. Cette acception générale se retrouve ailleurs, principalement dans les livres poétiques, où la mer n'est considérée que dans ses conditions physiques, comme une des grandes œuvres de Dieu, et fournissant matière à des images, à des comparaisons. Cf. Exod., XV, 11; Deut., XXX, 13; Job, VII, 12; IX, 8; Ps. XXIII (hébreu : XXIV), 2; LXIV (LXV), 8; LXXXVIII (LXXXIX), 10; Is., V, 30, etc. Envisagé sous ce rapport, l'hébreu *yâm* a pour correspondant, dans le parallélisme synonymique, *ṭehôm,* « l'abîme. » Cf. Job, XXVIII, 14; XXXVIII, 16; Ps. CXXXIV (CXXXV), 6, etc. Voir ABIME, t. I, col. 52.

II. MERS DANS L'ÉCRITURE. — Le mot s'applique souvent à quelques mers particulières qui avoisinent la Palestine, sans même que le nom propre y soit toujours ajouté. Le nom de la *Mer Rouge* (hébreu : *yam-Sûf;* Septante, ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα) revient à chaque instant dans les récits qui ont trait à la sortie d'Égypte. Cf. Exod., X, 19; XIII, 18; XIV, 2, 9, 16, 21, etc. Voir ROUGE (MER). La *Méditerranée* est fréquemment mentionnée à propos des limites de la Terre Sainte sous les dénominations de *yâm hâ-'aḥărôn,* « mer postérieure, » c'est-à-dire « occidentale », Deut., XI, 24; *yâm Pelištîm,* « mer des Philistins, » Exod., XXIII, 31; *yâm hag-gâdôl,* « la grande mer, » Num., XXXIV, 6, 7; Jos., I, 4; IX, 1, etc. Voir MÉDITERRANÉE (MER), col. 927. — 3° Il se restreint même aux deux grands lacs de Palestine : *La Mer Morte* ou « mer de Sel », *yâm-ham mélaḥ,* Gen., XIV, 3; « mer du Désert, » *yâm hâ-'Arâbâh,* Deut., IV, 49; « mer orientale, » *yâm haq-qadmônî,* Joël, II, 20; Zach., XIV, 8; voir MORTE (MER); et le *Lac de Tibériade,* appelé *yâm Kinnérét,* Num., XXXIV, 11; Jos., XII, 3; XIII, 27; ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας, « mer de Galilée, » Matth., IV; 18; XV, 29, etc.; ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος, « mer de Tibériade. » Joa., XXI, 1. Voir TIBÉRIADE (LAC DE). — 4° Bien plus les prophètes s'en servent parfois pour désigner deux grands fleuves : le Nil, Is., XIX, 5; Ezech., XXXII, 2, et l'Euphrate. Jer., LI, 36. — 5° Enfin le mot *yâm* est employé pour indiquer « l'ouest » de la Palestine, la Méditerrannée formant la limite occidentale de ce pays. On trouve alors des expressions comme celles-ci : *ruâḥ yâm,* « le vent d'ouest, » Exod., X, 19; *pe'aṭ-yâm,* « le côté occidental, » Exod., XXVII, 12; XXXVIII, 12 (hébreu); *yammâh,* avec le *hé* local, « vers l'ouest. » Gen., XXVIII, 14; Exod., XXVI, 22. — La « mer de Jazer », dont il est question Jer., XLVIII, 32, n'est sans doute due qu'à une faute du texte. Voir JAZER, t. III, col. 1150. — Hyperboliquement, le mot « mer » s'applique à un vaste bassin d'airain, *yâm han-neḥôšét,* destiné aux ablutions des prêtres et placé dans le parvis intérieur du Temple de Salomon. III Reg., VII, 23. Voir MER D'AIRAIN, col. 982.

III. CE QU'A ÉTÉ LA MER POUR LES HÉBREUX. — La mer n'a pas été pour les Hébreux, comme pour d'autres peuples, un moyen d'expansion, une source de richesses, excepté sous le règne de Salomon, III Reg., IX, 26-28, car le peuple choisi n'était pas destiné à être un peuple de marins. Mais elle a été pour eux ce qu'elle est pour tout homme qui sait comprendre les grands spectacles de la nature, une image et une voix : l'image de l'infinie grandeur, de l'immensité du Dieu qui l'a créée, la voix de sa puissance. Comme le ciel, comme les montagnes, elle provoque en eux et en nous, avec le sentiment de notre néant, l'hommage de l'adoration. Les poètes sacrés et les prophètes ont mieux que personne saisi, éprouvé l'un et l'autre. Ps. LXVIII (LXIX), 35; LXXXVIII (LXXXIX), 10; XCIV (XCV), 6, etc. Aucune poésie profane n'a dépassé la magnifique description de Job, XXXVIII, 8-11 :

Qui donc a enfermé la mer dans ses digues,
Lorsqu'elle sortait impétueuse du sein maternel;
Quand je lui donnai les nuages pour vêtement,
Et pour langes d'épais brouillards;
Quand je lui imposai ma loi,
Que je l'entourai de portes et de verroux;
Que je lui dis : Tu viendras jusqu'ici, et tu n'iras pas [plus loin;]
Ici se brisera l'orgueil de tes flots?

Aucune des beautés de la mer n'a échappé aux auteurs inspirés : son immensité, la profondeur de ses abîmes, le soulèvement et le bruit de ses flots, la vie qu'elle renferme en son sein avec ses innombrables poissons, les voies qu'elle ouvre aux navigateurs :

Voici la vaste mer, aux immenses bras;
Là fourmillent sans nombre
Des animaux petits et grands.
Là se meuvent les navires,
Et le léviathan que tu as fait pour s'y jouer.

Ps. CIII (CIV), 25, 26.

La mer offre en même temps à l'écrivain sacré une foule d'images. Les impies sont comme la mer agitée, qui ne peut s'apaiser, et qui gonfle ses flots pour produire de l'écume et de la vase. Is., LVII, 20. La douleur de Jérusalem ruinée est grande comme la mer. Lam. II, 13. Celui qui prie sans confiance est semblable au flot de la mer sans cesse agité et poussé de côté et d'autre par le vent. Jac., I, 6. Les pécheurs sont comparés aux vagues furieuses de la mer, qui rejettent l'écume de leurs infamies. Jude, 13. Les multitudes de peuples ressemblent à une grande mer, qui répand au loin le bruit de ses vagues frémissantes. Is., XVII, 12. Elles sont souvent aussi assimilées au sable de la mer. Gen., XXII, 17; Jos., XI, 4, etc. — Pour les rapports de la mer avec la Palestine, voir MÉDITERRANÉE (MER), col. 927.

A. LEGENDRE.

2. MER DE GALILÉE. Voir TIBÉRIADE (LAC DE).

3. MER DE SEL ou TRÈS SALÉE. Voir MORTE (MER).

4. MER DES PHILISTINS. Voir MÉDITERRANÉE.

5. MER DU DÉSERT. Voir MORTE (MER).

6. MER (GRANDE). Voir MÉDITERRANÉE.

7. MER MÉDITERRANÉE. Voir MÉDITERRANÉE, col. 927.

8. MER MORTE. Voir MORTE (MER).

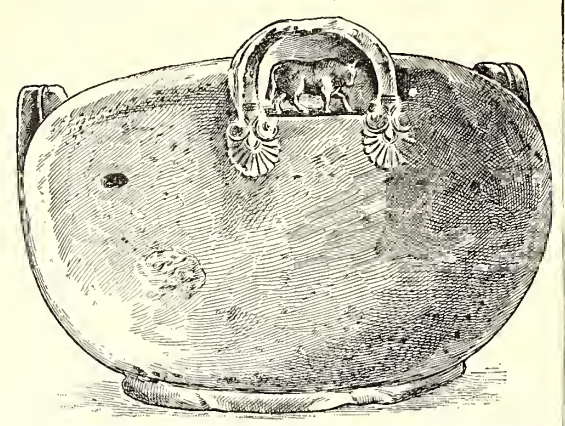
9. MER OCCIDENTALE. Voir MÉDITERRANÉE (MER), col. 927.

10. MER ORIENTALE. Voir MORTE (MER).

11. MER ROUGE. Voir ROUGE (MER).

MER D'AIRAIN, vaste bassin d'airain que Salomon fit fabriquer pour le service du sanctuaire, et qui était destiné à remplacer la cuve d'airain que Moïse avait fait fondre autrefois, avec les miroirs des femmes, pour le service du Tabernacle. Exod., XXXVIII, 8. Le culte consistant principalement en sacrifices sanglants, l'eau était indispensable pour laver les victimes et les prêtres. De là, chez les peuples anciens, le besoin d'accumuler l'eau dans de grands réservoirs pour le service des temples. Voir le vase d'Amathonte destiné à cet usage (fig. 255). — 1° Dans sa campagne contre Adarézer, roi de Soba, voir t. I, col. 212, David prit une grande quantité de cuivre, dont ensuite Salomon employa une partie pour faire la mer d'airain, *yâm han-neḥošét,* θάλασσα ἡ χαλκῆ, *mare æneum.* I Par., XVIII, 8. Le Tyrien Hiram fondit les diffé-

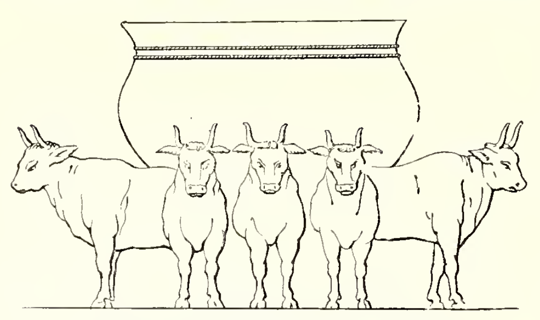
gentes pièces qui devaient composer la mer d'airain dans la vallée du Jourdain, entre Sochoth et Sarthan. Voir la carte du Jourdain, t. III, col. 1726. La terre argileuse qui se trouvait dans cet endroit lui permettait de faire les



255. — Vase d'Amathonte. D'après l'original. Musée du Louvre. (1m85 de hauteur, 2m20 de diamètre.)

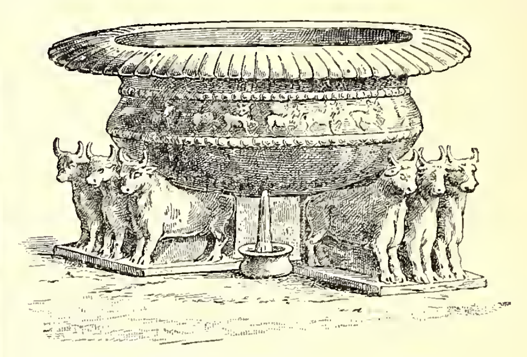
vastes moules dans lesquels il coula ensuite le métal. III Reg., VII, 46; II Par., IV, 17. Les pièces furent nécessairement coulées chacune à part, puis transportées à Jérusalem, où le montage dut se faire sur place.

2° La mer fondue, *yâm mûṣâq, mare fusile,* se composait d'un bassin circulaire et de sa base. Le bassin avait dix coudées d'un bord à l'autre et cinq de hauteur. Il s'agit ici très vraisemblablement non de la coudée vulgaire, de 0m450, mais de la coudée du Temple, de 0m525. Voir COUDÉE, t. II, col. 1060, 1061. Le bassin avait donc 5m25 de diamètre et 2m625 de haut. Le tour du bassin était de trente coudées, soit de 15m750. La mesure est approximative, le rapport du diamètre à la circonférence donnant 16m493. La contenance de la mer d'airain est évaluée en baths, le bath équivalant à 38 lit. 88; elle était de 2000 baths, soit 777 hectol. 60, d'après III Reg., VII, 26, et de 3000 baths, soit 1166 hectol. 66, d'après



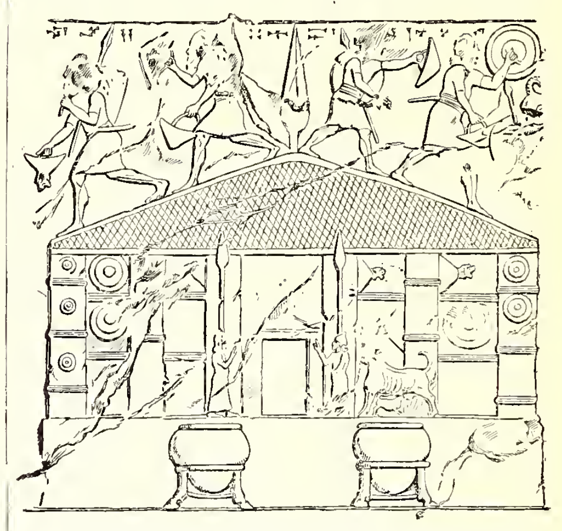
256. — Essai de restitution de la mer d'airain. D'après Smith, *Dict. of the Bible,* t. III, col. 1176.

II Par., IV, 5, et Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, III, 5. Or, en prenant pour bases de calcul les mesures données pour la largeur et la hauteur de la pièce, et même en la supposant parfaitement cylindrique, on ne lui trouve qu'une capacité de 564 hectolitres, si on compte d'après la coudée du Temple, et 357 hectolitres, d'après la coudée vulgaire. Mais comme le bassin avait une palme, soit 0m086 d'épaisseur, et que le bord supérieur s'évasait en forme de lis, la capacité en était certainement inférieure à celle d'un cylindre ayant la largeur et la hauteur indiquées. Il faut donc en conclure que les chiffres ont souffert. Toutefois les dimensions en largeur et en profondeur sont identiques dans les livres des Rois et des Paralipomènes, et ces dimensions étaient plus faciles à vérifier, quand on le voulait, que la capacité. Il est donc probable que l'erreur de transcription porte sur les baths. En adoptant le chiffre de 1000 baths, soit 388 hectolitres, on



257. — Essai de restitution de la mer d'airain. D'après Babelon, *Archéologie orientale,* p. 242.

se rapprocherait assez, semble-t-il, de la réelle contenance de la mer d'airain. On a pensé aussi que la mer d'airain pouvait avoir une base, comme le bassin d'airan, que Moïse avait fait placer dans le sanctuaire pour les ablutions des prêtres, Exod., XXX, 17-20, et que cette base formait une sorte de bassin inférieur contenant aussi une certaine quantité d'eau pour les ablutions, II Par., IV, 6, ce qui permettrait d'atteindre les 2000 baths du texte. Mais cette supposition s'accorde peu avec la description de III Reg., VII, 23-26, qui fait reposer la mer d'airain directement sur les bœufs d'airain, et ne parle de bases que pour les dix bassins roulants. III Reg., VII, 27-35. Il se peut enfin que la forme d'hémisphère que Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, III, 5, attribue à la mer d'airain



258. — Grands bassins devant un temple. Bas-relief assyrien. D'après Botta, *Monument de Ninive,* pl. 141.

ait comporté à la partie médiane un renflement de diamètre plus considérable que le diamètre supérieur, ce qui augmenterait beaucoup la capacité du récipient (fig. 256). Il paraît pourtant naturel que le diamètre assigné à la mer d'airain ait été pris dans sa plus grande largeur.

3° La mer d'airain avait une ornementation particulière. Au-dessous du bord, deux rangs de coloquintes

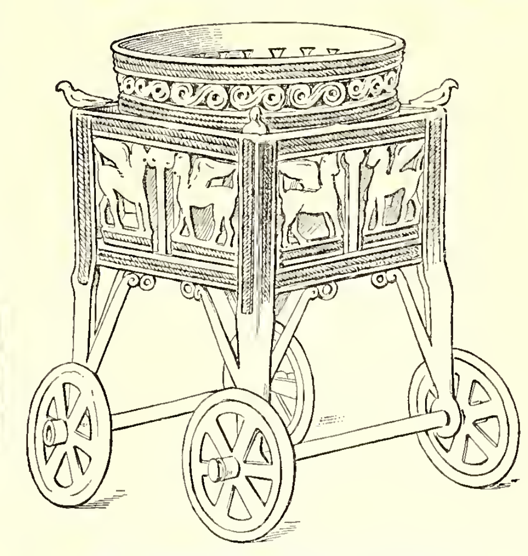
faisaient le tour de la mer. Voir COLOQUINTE, t. II, col. 859. Il y en avait dix par coudée; elles mesuraient donc 0m052 de diamètre, et elles avaient été coulées avec la masse. Le bord lui-même affectait la forme d'un bord de coupe en fleur de lis. Douze bœufs d'airain portaient le vaste bassin sur leurs croupes tournées vers le centre. Ils étaient disposés en quatre groupes de trois, la tête tournée vers les quatre points cardinaux. III Reg., VII, 24-26 (fig. 257). Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 242. Il est très probable que la mer d'airain était pourvue de conduits par lesquels l'eau se déversait, sans qu'on fût obligé de monter au sommet pour y puiser. Elle était alimentée par l'eau des sources situées au sud de Bethléhem, jaillissant à une soixantaine de mètres au-dessus de la plate-forme du Temple et amenées à Jérusalem par tout un système d'aqueducs. Voir AQUEDUC, t. I, col. 799, 800. On n'a aucune donnée sur le procédé employé pour faire arriver l'eau dans la mer d'airain. Ce vaste bassin fut appelé



259. — Essai de restitution d'un bassin mobile.
D'après Babelon, *Archéologie orientale*, p. 243.

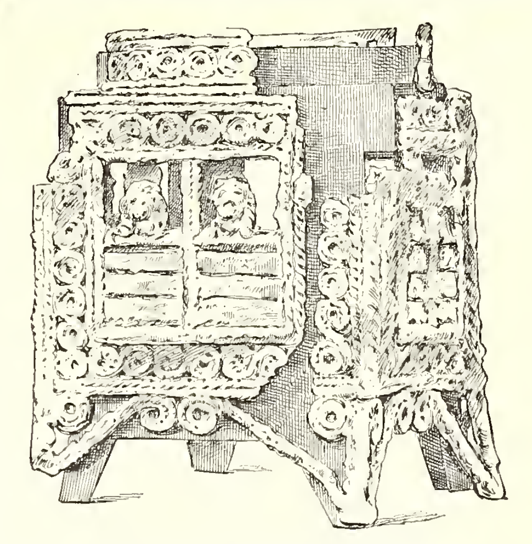
« mer » à cause de ses dimensions. Il était naturellement immobile sur ses lourdes bases. Il occupait un emplacement au côté droit du Temple, au sud-est, par conséquent à gauche quand on entrait dans le parvis des prêtres, entre le parvis d'Israël et l'autel. III Reg., VII, 39. Par la suite, le roi Achaz, dans les transformations qu'il fit subir au Temple pour le conformer au goût assyrien, fit enlever les bœufs qui soutenaient la mer d'airain et les remplaça par une base de pierre. IV Reg., XVI, 17. Il craignait sans doute que son allié et son protecteur, le roi d'Assyrie, s'il venait jamais à Jérusalem, fût choqué de voir servir de soutien à un bassin des taureaux qu'on regardait à Ninive comme des représentations de la divinité. Voir CHÉRUBIN, t. II, col. 666. Après la prise de Jérusalem, la mer d'airain fut mise en pièces par les Chaldéens, qui emportèrent le métal à Babylone. IV Reg., XXV, 13. Dans le second Temple, la mer d'airain fut remplacée par un *kiyyôr,* ou bassin dans lequel arrivait l'eau d'Étham. Le grand-prêtre Simon, fils d'Onias, fit des travaux pour l'adduction de l'eau en quantité abondante. Eccli., L, 3. Le bassin d'airain était pourvu de deux ouvertures par lesquelles l'eau coulait. Pour plus de commodité dans le service des prêtres, Ben Katin porta les ouvertures au nombre de douze. Il inventa également une sorte de pompe en bois qui, ajustée au bassin, permettait de le vider le soir et de le remplir le matin, les docteurs ayant jugé que la souillure atteignait tout ce qui restait dans un des récipients du sanctuaire pendant la nuit. Cf. *Yoma,* III, 10; *Tamid,* III, 8; *Middoth,* III, 6; Clemens, *De labro æneo,* Utrecht, 1725, et dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XIX; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 57.

4° L'idée de la mer d'airain peut avoir été inspirée par



260. — Modèle de vase à roues de Larnaca.
D'après Furtwängler, *Sitzungsberichte der phil. Classe der K. Bayer. Akademie,* part. II, 1899, p. 411.

des ustensiles analogues en usage dans les pays chaldéens (fig. 258). On a retrouvé à Ninive des bassins ayant près de deux mètres de large; on en voit plusieurs, sculptés dans les bas-reliefs, qui sont portés par des bœufs. Cf. Layard, *Nineveh and Babylon,* Londres, 1853, p. 180. Les anciens Chaldéens fondaient de vastes bassins qu'ils



261. — Autre vase à roues d'Enkômi (Chypre).
D'après Furtwängler, *Sitzungsberichte,* 1899, part. II, p. 414.

plaçaient à la porte de leurs temples pour servir à la purification des adorateurs; ils donnaient à ces vases le nom d'*abzou,* le même qui sert à désigner l'océan céleste au sein duquel le monde repose. A Lagasch, le roi Ourninâ avait ainsi établi une « grande mer » et une « petite mer ». Cf. Sayce, dans les *Records of the Past,* sér. II, t. I, p. 65, note 1; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 756.

5° Pour compléter l'utilité de la mer d'airain, Salomon fit exécuter dix bassins ayant chacun quatre coudées, soit 2m10, de large, et contenant 40 baths, soit 15 hectol. 55. La hauteur n'est pas indiquée. Si elle était seulement de deux coudées, soit 1m5, et que le bassin fût cylindrique, la capacité de ce dernier montait déjà à plus de 70 hectolitres. La largeur attribuée au bassin comprend donc ses ornements extérieurs; quant à sa profondeur, elle devait être médiocre. Chaque bassin était monté sur une base d'airain, composée de quatre panneaux ajustés à angle droit et décorés de chérubins, de lions, de palmes et de guirlandes. Cette base quadrangulaire avait quatre coudées, soit 2m10 de côté, et trois coudées, soit 1m57 de hauteur. L'ensemble était monté sur quatre roues d'airain. Au-dessus de la base quadrangulaire était un cercle d'une demi-coudée, soit 0m26 de hauteur, servant sans doute à relier la base au bassin lui-même. Aux quatre coins, des espèces de consoles assuraient la stabilité des différentes pièces. Malgré l'imprécision de cette description, on a essayé diverses restitutions (fig. 259) des bassins mobiles, mais elles ne sont pas satisfaisantes. Des bronzes découverts dans l'île de Chypre donnent une idée un peu plus nette de ce que pouvaient être ces bassins, sauf quant aux dimensions. On a trouvé à Larnaka un bassin de bronze composé d'une vasque hémisphérique, montée sur des pieds qui sont eux-mêmes pourvus de roulettes (fig. 260). L'ensemble a 0m39 de haut et 0m33 de large; il pèse 9 kilogrammes 25. Ce petit meuble est d'une grande simplicité. Cf. A. Furtwängler, dans les *Sitzungsberichte der philosoph.-philolog. und histor. Classe der könig,. bayer. Akademie der Wissenschaften,* Munich, part. II, 1899, n. 3; B. Stade, dans la *Zeitschrift für die alttestam. Wissensehaft,* 1901, p. 145. D'après le texte biblique, les bassins du Temple auraient été un peu plus compliqués de forme, probablement à raison de leurs plus grandes dimensions. Un autre meuble analogue à celui de Larnaka a été trouvé à Enkômi (fig. 261). Mais il est assez mal conservé. Cf. A. Murray, dans le *Journal of Royal Instit. of British Architects,* VII, 1899, p. 20. — Les bassins étaient placés cinq à droite et cinq à gauche, à l'entrée du parvis des prêtres. III Reg., VII, 27-39; II Par., IV, 6. Le texte ne dit pas de quelle manière étaient alimentés les dix bassins. Il est peu probable que l'eau qui leur était destinée fût puisée dans la mer d'airain; on roulait sans doute ces bassins jusqu'à une prise d'eau disposée de telle manière que le liquide pût se déverser dans ces récipients dont l'ouverture se trouvait à environ trois mètres de hauteur. L'eau coulait en bas par des conduits ménagés dans les bases quadrangulaires; elle servait spécialement à laver les diverses parties des victimes offertes en holocauste. II Par., IV, 6. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, III, 6. Le roi Achaz fit enlever les bases d'airain qui supportaient les bassins. IV Reg., XVI, 17. Plus tard les Chaldéens les retrouvèrent dans le Temple et les emportèrent. IV Reg., XXV, 13.

H. Lesêtre.

MÉRAIOTH (hébreu : *Merayôṭ*), nom de deux ou trois descendants d'Aaron. La Vulgate l'a écrit Maraïoth dans plusieurs passages. Voir Maraïoth, col. 711.

1. MÉRAIOTH (Septante : Μαριήλ; *Alexandrinus* : Μαραιώθ), grand-prêtre, descendant d'Aaron par Éléazar, fils de Zaraïas et père d'Amarias. I Par., VI, 6-7, 50-52 (hébreu, V, 32-33; VI, 35-37). Esdras le compte parmi ses aïeux. I Esd., VII, 3. Dans ce passage, la Vulgate (voir col. 712) écrit son nom Maraioth (Septante : Μαρεώθ). Divers commentateurs croient que le *Merayôṭ* (Vulgate : *Maraioth;* Septante : Μαραϊώθ; *Alexandrinus* : Μαριώθ) nommé, I Par., IX, 11, et II Esd., XI, 11, entre Sadoc et Achitob, est le père d'Amarias, qui ne se trouverait à cette place que par transposition. Achitob et Sadoc étaient ses descendants par son fils Amarias. D'après Lightfoot, *A Prospect of the Temple Service,* IV, 1, dans ses *Works,* 2 in-f°, Londres, 1684, t. I, p. 907, il aurait été le prédécesseur immédiat du grand-prêtre Héli dans le souverain sacerdoce et c'est à sa mort que le pontificat serait passé de la ligne d'Éléazar dans celle d'Ithamar.

2. MÉRAIOTH, prêtre, fils de Sadoc et père d'Achitob. I Par., IX, 11; II Esd., XI, 11. D'après plusieurs commentateurs, il n'y aurait aucune interversion dans ces deux passages des Livres Saints et ce Méraioth serait différent du précédent. Voir Méraioth 1.

3. MÉRAIOTH (Septante : Μαριώθ), chef d'une famille sacerdotale qui était représentée par Helci (t. III, col. 565), du temps du grand-prêtre Joacim. II Esd., XII, 15. La Vulgate écrit son nom Maraioth. Voir Maraïoth 2, col. 712. Certains commentateurs l'identifient avec le Merimuth de II Esd., XII, 3. Voir Mérimuth et Marimuth 1, col. 820.

MÉRALA (hébreu : *Mar'ălâh,* « tremblant[?]; » Septante : Μαγελδά), ville frontière de la tribu de Zabulon, sur les confins d'Issachar, entre Sarid et Debbaseth, Jos., XIX, 11. L'identification n'en est pas certaine, mais on peut placer avec probabilité le site de Mérala à *Ma'lûl,* au sud-ouest de Nazareth, au nord de *Tell' Schordûd* (Sarid), à l'ouest de *Debûrîyeh* (Dabéreeth, t. II, col. 1195) et au nord-est de *Djébata* (Debbaseth, t. II, col. 1327). *Ma'lûl* est un village situé sur le sommet d'une colline où l'on remarque des débris antiques, pierres sculptées, fragments de colonnes et les ruines d'une ancienne église; aux alentours sont des tombeaux creusés dans le roc. A quelque distance est la fontaine de *'Aïn Ma'lul.* Porter, *Handbook for Syria and Palestine,* 1868, p. 364. Voir la carte d'Issachar, t. III, vis-à-vis la col. 1007. V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 387-390, a identifié *Ma'lul* avec Nahalal. Cette identification paraît moins probable.

MÉRARI (hébreu : *Merârî,* « triste; » Septante : Μεραρί), nom de deux Israélites.

1. MÉRARI, troisième et dernier fils de Lévi. Gen., XLVI, 11; Exod., VI, 16; Num., III, 17; I Par., VI, 1, 16; XXIII, 6. Tout ce que nous savons de sa personne se réduit à ces deux points : il accompagna Jacob en Égypte, Gen., XLVI, 11, et il eut deux fils, Moholi et Musi. Exod., VI, 19; Num., III, 20; I Par., VI, 19, 29; XXIII, 21. Mais sa descendance joua un rôle important dans la suite de l'histoire sainte : elle forma, sous le nom de Mérarites, la troisième grande division des lévites. Voir Mérarites. — I Par., XXIV, 26-27, attribue d'autres fils, entre autres Oziaü, à Mérari, mais ce passage paraît altéré. Voir Oziaü.

2. MÉRARI, de la tribu de Siméon, fils d'Idox et père de Judith, la libératrice de Béthulie. Judith, VIII, 1; XVI, 8.

MÉRARITES (hébreu : *ham-Merarî;* Septante : ὁ Μεραρί), famille de lévites, descendant de Mérari. Num., XXVI, 57. La Vulgate les appelle *Meraritæ* dans ce passage et Num., IV, 33. Partout ailleurs ils sont désignés sous le nom de « fils de Merari ». Num., IV, 29, etc.

1° *Pendant l'exode.* — A l'époque de la sortie d'Égypte, ils étaient divisés en deux branches, les Moholites et les Musites. Num., III, 33. Le chef des Mérarites était alors Suriel, fils d'Abihaïel. Le nombre de ses membres était de six mille deux cents âgés d'un mois et au-dessus, Num., III, 34-35, et de trois mille deux cents âgés de trente à cinquante ans. Num., IV, 42-45. Ils furent placés sous la direction d'Ithamar, fils d'Aaron, et chargés, dans le désert du Sinaï, de porter, en qualité de descendants du plus jeune des fils de Lévi, les parties les moins importantes des ustensiles sacrés, les planches du tabernacle, ses colonnes et ses bases, les colonnes du parvis avec les pieux et les cordages et tout l'ameublement qui en dépendait. Num., III, 36-37; IV, 31-33. Pour transpor-

ter ce lourd matériel, ils reçurent quatre chariots et huit bœufs. Num., VII, 8. En marche, ils suivaient immédiatement, avec les Gersonites, l'étendard de Juda et précédaient ainsi l'étendard de Ruben. Num., X, 11-18. Ils occupaient cette place, afin d'arriver les premiers des lévites au campement avec les Gersonites et de pouvoir dresser le tabernacle de sorte qu'il fût prêt à recevoir le sanctuaire qui était porté par les Caathites, derrière la tribu de Ruben. Num., X, 21. Pendant les campements, les fils de Mérari campaient au nord du tabernacle. Num., III, 35. Lors du second recensement des Lévites fait par Moïse et Éléazar dans les plaines de Moab, près du Jourdain, les deux branches de Mérarites, les Moholites et les Musites, furent dénombrées avec leurs frères, mais l'auteur sacré ne donne que le total général des lévites, qui fut de vingt-trois mille depuis un mois et au-dessus. Num., XXVI, 57-62.

2. *Sous Josué.* — Il n'est plus question des fils de Mérari jusqu'au partage de la Terre Promise. A cette époque, on leur assigna pour leur part douze villes avec leurs faubourgs, quatre dans la tribu de Zabulon : Jecnam (t. III, col, 1213), Cartha (t. II, col. 324), Damna (t. II, col. 1231) et Naalol; quatre dans la tribu de Ruben : Bosor, Jaser (voir JASA, t. III, col. 1138), Cadémoth (t. II, col. 12), (Jethson) (t. III, col. 1523) et Méphaath (la Vulgate ajoute en trop Misor); et enfin quatre dans la tribu de Gad : Ramoth de Galaad, qui fut une ville de refuge pour les meurtriers, Manaïm ou Mahanaïm (col. 571), Hésébon (t. III, col. 657) et Jaser (voir JAZER, t. III, col. 1150). Jos., XXI, 7, 34-40. Cette liste des villes mérarites se retrouve dans I Par., VI, 63, 77-81, à quelques différences près. Deux des villes de Zabulon, Jecnam et Cartha, sont omises; Damna est devenue Remmono, leçon qui paraît assez probable (voir DAMNA, t. II, col. 1231 et Naalol a été transformé en Thabor, changement qu'il est difficile d'expliquer. Voir JETHSON, NAALOL et THABOR 2.

3° *A l'époque des rois.* — Nous ne savons rien de l'histoire des Mérarites pendant la période des Juges et le règne de Saül, en dehors des listes généalogiques, I Par., VI, 44-47; mais ils jouèrent un rôle important avec les autres lévites sous le règne de David. Après la conquête de Jérusalem, ils prirent part à la fête de la translation de l'Arche de la maison d'Obédidom à Sion, au nombre de deux cent vingt, sous la conduite d'Asaïa, leur chef (voir ASAÏA 3, t. I, col. 1055). I Par. XV, 6. Plusieurs d'entre eux, en particulier Éthan, y figurèrent parmi les musiciens. I Par., XV, 16-19. Éthan (t. II, col. 2004), appelé aussi Idithun (t. III, col. 807), devint l'un des trois chefs de chœur de la maison de Dieu, dans l'organisation religieuse établie par David, et il eut ainsi sous ses ordres les Mérarites, qui formèrent un tiers des musiciens et des chantres du Temple, I Par., XXIII, 6, 21-23, et furent sous la direction de ses six fils. I Par., XXV, 1, 3, 9-17. Dans les cérémonies sacrées, les fils de Mérari étaient placés à gauche. I Par., VI, 44. Ils servaient les prêtres dans l'oblation des sacrifices et remplissaient aussi, quelques-uns du moins, les fonctions de portiers. I Par., XVI, 41-42; IX, 14, 23; cf. XXIII, 5-6. — L'Écriture ne nous apprend rien de spécial sur leur histoire, depuis David jusqu'à la captivité de Babylone, excepté sous le règne d'Ézéchias, où elle énumère des descendants de Mérari parmi les lévites qui purifièrent le Temple. II Par., XXIX, 12-15, et sous le règne de Josias, où deux Mérarites, Jahath et Abdias, furent chargés, avec deux Caathites, de diriger les réparations du Temple. II Par., XXXIV, 12.

4° *Après la captivité.* — Un certain nombre de Mérarites revinrent de Babylone et de la Chaldée après l'édit de Cyrus et quelques-uns d'entre eux s'établirent à Jérusalem, Séméia, I Par., IX, 14; II Esd., XI, 15; Obdia, I Par., IX, 16; II Esd., XI, 17. D'autres Mérarites accompagnèrent aussi Esdras quand il se rendit en Judée. I Esd., VIII, 18-19. — Pour les deux autres branches lévitiques, voir CAATHITES, t. I, col. 3, et GERSONITES, t. III, col. 214. F. VIGOUROUX.

MERCATOR Gérard, géographe, né à Ruppelmonde le 5 mars 1512, mort à Duisbourg le 2 décembre 1594. Après avoir commencé ses études à Bois-le-Duc, il les continua à Louvain, s'appliquant surtout à la philosophie et aux mathématiques. Vers 1559, il se fixa à Duisbourg et reçut le titre de cosmographe du duc de Clèves. Parmi ses ouvrages on remarque : *Harmonia Evangelistarum*, in-4°, Duisbourg, 1592, dirigé contre Ch. Dumoulin. Citons encore de ce célèbre géographe : *Amplissima Terræ Sanctæ descriptio*, in-f°, Louvain, 1537; *Chronologia sive temporum demonstratio ab initio mundi usque ad annum Christi 1568 ex eclypsibus, observationibus astronomicis, sacræ Scripturæ testimoniis et optimis quibusque auctoribus concinnata*, in-8°, Bâle, 1577. — Voir G. Ghymn, *Vie de Mercator*, en tête de l'édition de l'*Atlas*, publiée en 1630; Valère André, *Biblioth. Belgica*, p. 280. B. HEURTEBIZE.

MERCENAIRE (hébreu : *śâkîr;* Septante : μισθωτός; Vulgate : *mercenarius*), celui qui est engagé à prix d'argent pour servir ou travailler.

I. ARTISANS. — 1° Le mercenaire diffère de l'esclave en ce qu'il possède la liberté, ne se loue que pour un temps déterminé et reçoit un salaire. Les Hébreux employaient comme mercenaires soit des compatriotes, soit des étrangers. L'Israélite que la nécessité obligeait à se vendre devait être traité non comme esclave, mais comme mercenaire. Lev., XXV, 40, 50, 53. Il fallait du reste lui rendre la liberté au bout de la sixième année en lui donnant son salaire. Deut., XV, 18. La Loi prescrivait expressément de traiter avec douceur le mercenaire, tant Israélite qu'étranger, et de lui payer son salaire avant le coucher du soleil. Lev., XIX, 13; Deut., XXIV, 14, 15. Le mercenaire avait droit de se nourrir des fruits spontanés de l'année sabbatique. Lev., XXV, 6. Mais, s'il était étranger, il ne pouvait manger ni la Pâque, Exod., XII, 45, ni les choses saintes offertes dans les sacrifices. Lev., XXII, 10. — 2° Jacob se loua comme mercenaire chez Laban pour deux périodes de sept années. Gen., XXIX, 18, 27. Les affamés se louent pour gagner leur pain. I Reg., II, 6. Salomon, pour la construction du Temple, prit à gage un grand nombre de mercenaires phéniciens et israélites. III Reg., V, 6; II Par., II, 10. Le roi Joas loua aussi des ouvriers pour réparer l'édifice. II Par., XXIV, 12. L'ange Raphaël remplit en quelque manière l'office de mercenaire auprès de Tobie. Tob., V, 17. L'Évangile mentionne des mercenaires au service du pêcheur Zébédée, Marc., I, 21, dans la maison du père du prodigue, Luc., XV, 17, 19, à la vigne du père de famille, Matth., XX, 1-8; etc. Il était considéré comme dangereux de prendre à gage les insensés et les premiers venus. Prov., XXVI, 10. — 3° La journée du mercenaire était rude, surtout sous le climat palestinien. L'auteur de Job, VII, 1, en fait une image de la vie humaine, et marque la joie du mercenaire à la fin de la journée. Job, XIV, 6. Cf. Matth., XX, 12. Les années « comme celles du mercenaire », dont parle Isaïe, XVI, 14; XXI, 16, sont des années auxquelles on n'ajoutera pas un seul jour, mais qui seront en même temps des années pénibles. Le mercenaire est naturellement intéressé, et il soupire après son salaire, Job, VII, 2, auquel du reste il a pleinement droit. Matth., X, 10; Luc., X, 7; I Tim., V, 18. Il ne faut donc pas faire tort au mercenaire, qui use sa vie au service de celui qui l'emploie. Eccli., VII, 22. Le frauder serait commettre une sorte d'homicide. Eccli., XXXIV, 27. La question du salaire des mercenaires revient assez souvent dans la Sainte Écriture, Lev., XIX, 13; Tob., IV, 15; Agg., I, 6; Mal., III, 5; Jacob., V, 4; etc., ce qui donne à penser que les règles de la justice avaient besoin d'être rappelées à ce sujet. Voir SALAIRE. De son côté, le

mercenaire envisageait surtout son gain ; son dévouement n'égalait pas celui du propriétaire qui travaille pour son avantage personnel. Joa., x, 12, 13. Dans ce passage, Notre-Seigneur compare le faux pasteur au mercenaire qui ne sait pas donner sa vie pour son troupeau.

II. Soldats. — Au temps des Juges, Abimélech employa soixante-dix sicles d'argent à se constituer un corps de misérables et de gens prêts à tout pour l'aider dans ses projets ambitieux. Jud., ix, 4. Sur les mercenaires engagés dans l'armée à l'époque d'Amasias, IV Reg., viii, 20-22; II Par., xxv, 6, et sous les Machabées, voir Armée chez les Hébreux, t. i, col. 981. Pour se défendre contre David, les Ammonites enrôlèrent des mercenaires recrutés en Syrie et dans les pays voisins. II Reg., x, 6; I Par., xix, 6, 7. Pendant que Bénadad, roi de Syrie, assiégeait Samarie, son armée, prise de panique, s'imagina que les Israélites avaient pris à leur solde des troupes héthéennes et égyptiennes, et elle prit la fuite. IV Reg., vii, 6. Jérémie, xlvi, 21, prédisant l'invasion de l'Égypte par Nabuchodonosor, dit : « Ses mercenaires sont au milieu d'elle comme des veaux engraissés ; eux aussi, ils tournent le dos et fuient sans résistance. » La décadence de l'esprit militaire s'était en effet accentuée chez les Égyptiens depuis les derniers Ramessides. Dès la xxi[e] dynastie, « les mercenaires constituaient la portion la plus effective et la plus vivace des armées pharaoniques. » Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. ii, 1897, p. 765-768. Ces mercenaires étaient des Libyens, qui envahirent ainsi peu à peu la vallée du Nil, y reçurent une haute solde, se firent une vie facile et large et devinrent à la longue les maîtres de leurs maîtres. A la veille de l'invasion chaldéenne, Apriès avait dû recourir aux mercenaires étrangers. Cf. Hérodote, ii, 163. Amasis, qui lui succéda après l'avoir détrôné et eut à subir le choc des Chaldéens, ne put le faire qu'à l'aide des mercenaires. Cf. Maspero, *Hist. anc.,* t. iii, 1899, p. 554-558.

Le général syrien, Timothée, prit avec lui des mercenaires arabes pour attaquer Judas Machabée. I Mach., v, 39. Antiochus Eupator avait aussi des armées mercenaires, μισθωταί, *conductitii.* I Mach., vi, 29. Dans les armées grecques et les armées romaines, tous les soldats étaient mercenaires, en ce sens qu'ils touchaient une solde. Les auxiliaires romains qui servaient en Palestine à l'époque évangélique se trouvaient naturellement dans ce cas. C'est pourquoi saint Jean-Baptiste les exhortait à se contenter de leur solde. Luc., iii, 14.

H. Lesêtre.

MERCURE (grec : Ἑρμῆς), un des douze grands dieux de l'Olympe grec (fig. 262). — 1° Il est nommé dans les Actes, xiv, 11 (12). D'après la mythologie, il était fils de Jupiter et de Maïa, fille d'Atlas. Il accompagnait ordinairement son père Jupiter dans ses courses sur la terre, par exemple lorsque l'un et l'autre reçurent en Phrygie l'hospitalité de Philémon et de Beaucis. Ovide, *Metam.,* viii, 620-724. Cf. *Fast.,* v, 495. Ce conte était populaire en Asie Mineure et c'est là sans doute ce qui porta les habitants de Lystre en Lycaonie à s'imaginer que ces deux divinités leur apparaissaient en la personne de Paul et de Barnabé. A la vue d'un paralytique de naissance, qui n'avait jamais marché, et qui fut guéri miraculeusement par saint Paul, la foule émerveillée s'écria en lycaonien : « Les dieux se sont faits semblables aux hommes et ils sont descendus au milieu de nous. » Act., xiv, 10. Ils prirent donc les deux apôtres pour Jupiter et Mercure. Ce dernier, d'après la mythologie, était le messager des dieux, Homère, *Odyss.,* v, 28; *Hymn. in Herm.,* 3, et de Jupiter, *Odyss.,* i, 38, 84; *Iliad.,* xxiv, 333, le dieu de l'éloquence, *Odyss.,* i, 86; Horace, *Od.,* I, x, 1; Θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών, dit Jamblique. Cf. Roscher, *Lexikon,* t. i, col. 2362, 2388. Paul ayant porté la parole en cette circonstance devint Mercure à leurs yeux et son compagnon fut Jupiter. On voulut donc les honorer en cette qualité et leur offrir un sacrifice de taureaux selon les rites païens, ce que les deux missionnaires ne purent empêcher qu'à grand'peine. Act., xiv, 11-17. — Mercure était communément représenté comme un jeune homme élancé et imberbe. C'est à tort que quelques commentateurs ont essayé de se représenter ce qu'était physiquement saint Paul en supposant que les Lystriens avaient dû trouver quelque ressemblance entre sa personne et les statues du dieu. L'Apôtre n'avait ni caducée, ni pétase, ni ailes aux talons, comme le dieu grec. Il fut simplement considéré comme le porte-parole de son compagnon et pris à ce titre pour le dieu Hermès, qu'on qualifiait d'ἑρμηνεύς, *interpres Divum.* Virgile, *Æneid.,* iv, 356. Cf. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Leipzig, t. i, 1884-1890, col. 2342-2432; cf. t. ii, col. 2802-2834.

2° Le pétase, πέτασος, chapeau à larges bords dont était coiffé Mercure, apparaît dans II Mach., iv, 12, dans une locution grecque (la Vulgate a traduit par *fornix*) qui signifie que le grand-prêtre hellénisant Jason (voir Jason 4, t. iii, col. 1141), ayant établi un gymnase à la



262. — Zeus et Hermès. Vase peint.
D'après Gerhard, *Etrusk Vasen,* pl. viii, p. 10.

façon des Grecs, à Jérusalem, « y convoquait les jeunes gens aux exercices gymnastiques. » Cela se disait en grec, ὑπὸ πέτασον ἦγεν, parce que le dieu du pétase était le modèle et le protecteur des gymnastes. Cf., sur II Mach., iv, 12, J. Frd. Schleusner, *Novus Thesaurus Veteris Testamenti,* 1820, t. iv, p. 327.

3° Le dieu Mercure est nommé dans la Vulgate, dans le livre des Proverbes, xxvi, 8. Là où le texte hébreu porte :

C'est attacher une pierre à une fronde
Que de rendre des honneurs à un insensé,

La Vulgate dit :

Comme celui qui jette une pierre dans le monceau de Mercure (*acervus Mercurii*),
Ainsi est celui qui rend honneur à un insensé.

L'*acervus Mercurii* était un tas de pierres. Nous lisons dans le *Liber Glossarum* publié dans les Œuvres de saint Isidore de Séville, t. lxxxiii, col. 1360, *Mercurius, lapidum congeries in cacumine collium.* Cf. Macri, *Hierolexikon,* 6e édit., 2 in-4°, Bologne, 1765-1767, au mot *Acervus Mercurii,* t. i, p. 11-12. Saint Jérôme a donc rendu le sens de l'hébreu par une sorte de proverbe latin : honorer un insensé est aussi déraisonnable que de jeter une pierre dans un tas de pierres, comme qui dirait : jeter une goutte d'eau dans une rivière. Les Septante et la Peschito ont traduit l'hébreu (*margêmâh*)

par « fronde », comme dans la traduction de l'hébreu ci-dessus, mais d'autres le traduisent par « tas de pierres ». Ainsi Gesenius, *Thesaurus*, p. 1263. F. VIGOUROUX.

MÈRE (hébreu : *'êm,* correspondant à l'assyrien *ummu,* et quelquefois *hôrâh,* Gen., XLIX, 26; Cant., III, 4; Ose. II, 7, ou *yôlédét,* Prov., XVII, 25; XXIII, 25; Jer., XV, 9, deux mots signifiant « celle qui engendre »; Septante : μήτηρ, τεκοῦσα, τίκτουσα; Vulgate : *mater, genitrix*), celle qui porte en son sein et engendre des enfants.

1° *Différents sens du mot.* — Outre son sens naturel, le plus ordinairement employé, le mot *'êm* peut encore désigner, par extension, la belle-mère, Gen., XXXVII, 10; cf. XXXV, 19; la grand'mère, III Reg., XV, 10; l'ancêtre en général, Gen., III, 20; Ezech., XVI, 3; celle qui remplit des fonctions presque maternelles vis-à-vis d'un peuple, Jud., V, 7, et une nation par rapport à ses enfants. Is., L, 1; Jer., L, 12; Ose., IV, 5. Le même mot s'emploie en parlant des animaux. Exod., XXII, 29; XXIII, 19; Deut., XXII, 6. Par assimilation, on donne le nom de « mère » à ce qui est une cause. Ainsi la sagesse est la mère de toutes sortes de biens et de vertus. Sap., VII, 12; Eccli., XXIV, 24. Il en est de même de la justice. Eccli., XV, 2. Babylone est la mère des fornications. Apoc., XVII, 5. La « mère des chemins » est un carrefour, d'où les chemins prennent naissance. Ezech., XXI, 26 (hébreu). Le sépulcre est comme la mère de tous les hommes, parce qu'il les recevra tous dans son sein. Eccli., XL, 1. En renversant la métaphore, Jérémie, XX, 17, eût souhaité que le sein de sa mère fût son sépulcre. Job, XVII, 14, appelle la pourriture du tombeau sa mère, parce qu'il descendra dans son sein. La Jérusalem céleste abritera les enfants de Dieu dans son sein; c'est pourquoi elle est comme leur mère. Gal., IV, 26. Enfin on nomme « ville-mère » ou métropole, celle qui exerce son action sur d'autres villes inférieures. II Reg., XX, 19. On trouve dans des inscriptions le titre de « mère de la synagogue », attribué sans doute à des femmes qui avaient bien mérité de la communauté, parmi les Juifs de la dispersion. Cf. *Corp. inscrip. lat.*, t. V, n° 4411; t. VI, n° 29756. — En donnant le nom de mère, de frères ou de sœurs à ceux qui écoutent sa parole, le Sauveur veut indiquer que, par leur fidélité à la grâce, ses disciples contractent avec lui des liens plus étroits que tous ceux de la nature. Matth., XII, 47, 50.

2° *Le sein de la mère.* — C'est une malédiction pour la mère d'être stérile. I Reg., XV, 33. En faisant cesser cette stérilité, Dieu rend la mère joyeuse. Ps. CXIII (CXII), 9. La femme fidèle aux obligations de la vie chrétienne arrive au salut en engendrant des enfants. I Tim., II, 15. L'expression « dès le sein de la mère » revient souvent pour marquer que quelqu'un a reçu ou fait telle chose depuis qu'il est au monde. Jud., XIII, 7; XVI, 17; Job, XXXI, 18; Ps. XXII (XXI), 11; LXXI (LXX), 6; CXXXIX (CXXXVIII), 13; Eccli., XL, 1; XLIX, 9; L, 24; Is., XLIX, 1; Matth., XIX, 12; Luc., I, 15; Act., III, 2; XIV, 7; Gal., I, 15, etc. On dit dans le même sens « dès les mamelles de la mère ». Ps. XXII (XXI), 10.

3° *Les fils de la mère.* — A cause de la polygamie en vigueur chez les Hébreux, les enfants du même père sont distingués entre eux par le nom de leur mère. Voilà pourquoi les historiens sacrés ne manquent pas de nommer la mère des rois ou des personnages considérables. III Reg., XI, 26; XIV, 31; XV, 2, 10; XXIII, 42; IV Reg., VIII, 26; XII, 1; XIV, 2; XV, 2, 33; XVIII, 2; XXI, 1, 19; XXII, 1; XXIII, 31, 36; XXIV, 8, 18; I Par., II, 26; II Par., XII, 13; XIII, 2; XX, 31; XXII, 2; XXIV, 1; XXV, 1; XXVI, 3; XXVII, 1; XXIX, 1. On appelait ses frères maternels « fils de ma mère ». Gen., XX, 12; Deut., XIII, 6; Jud., VIII, 19. On aimait ses frères utérins bien plus que les autres, Cant., VIII, 1; il était plus grave de leur manquer d'égards, Gen., XXVII, 29, et plus cruel d'être maltraité ou abandonné par eux. Cant., I, 5; Ps. L (XLIX), 20; LXIX (LXVIII), 9. Par contre, les défauts d'un fils faisaient la honte de sa mère, parce qu'on supposait que les fils du même père, mais d'une autre mère, n'avaient pas ces défauts. Prov., X, 1; XXIX, 15. Saül, reprochant à son fils Jonathas son amitié pour David, ne manque pas de lui dire qu'il agit ainsi à la honte de sa mère. I Reg., XX, 30.

4° *L'amour maternel.* — L'amour de la mère pour l'enfant apparaît souvent dans la Sainte Écriture. C'est Agar qui ne veut pas voir mourir son enfant au désert et pleure loin de lui, Gen., XXI, 14-16; la mère de Moïse surveillant son enfant confié aux eaux du Nil, Exod., II, 2-9; Anne prenant soin de son fils Samuel, I Reg., I, 22-24; la pauvre prostituée qui paraît au jugement de Salomon et préfère abandonner son fils à sa rivale plutôt que de le laisser périr, III Reg., III, 26, 27; la veuve de Sarepta qui obtient d'Élie le retour de son fils à la vie, III Reg., XVII, 17-24; la femme de Sunam dont l'enfant, mort d'insolation, est ressuscité par Élisée, IV Reg., IV, 18-21, 35; la mère de Tobie qui verse des larmes intarissables sur le départ et l'absence de son fils, Tob., V, 23-28; X, 4; la mère des Machabées qui, par son amour héroïque, encourage ses enfants au martyre, II Mach., VII, 1-41; la veuve de Naïm dont la douleur touche le Sauveur, Luc., VII, 12-15; la Chananéenne qui brave même le refus si dur en apparence de Notre-Seigneur et obtient la guérison de sa fille. Matth., XV, 21-28; Marc., VII, 24-30. Parfois même cet amour maternel a toutes les ambitions en faveur de fils chéris. Tel il est chez Rébecca, qui fait bénir Jacob à la place d'Ésaü, Gen., XXVII, 6-46; chez Bethsabée, qui arrive à faire sacrer roi Salomon son fils, III Reg., I, 15-31; chez la mère des fils de Zébédée, qui veut pour ses fils les deux premières places dans le royaume. Matth., XX, 20-28; Marc., X, 35-45, etc. — Au nombre des calamités qui devaient fondre sur Israël infidèle, Moïse avait noté celle-ci : « Au milieu de l'angoise et de la détresse où te réduira ton ennemi, tu mangeras le fruit de tes entrailles, la chair de tes fils et de tes filles. » Deut., XXVIII, 53. L'amour maternel ne put empêcher des mères d'en venir à cette extrémité pendant l'horrible famine du siège de Samarie, IV Reg., VI, 28, 29, peut-être pendant celui de Jérusalem par les Chaldéens, Lam., II, 20; IV, 10, et certainement pendant le siége par les Romains. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, III, 4. — L'amour maternel est pris comme terme de comparaison pour caractériser l'amour de Dieu. Comme une mère console son fils, ainsi Dieu consolera Jérusalem. Is., LXVI, 13. Le Très-Haut est plus miséricordieux qu'une mère. Eccli., IV, 11. Notre-Seigneur se compare lui-même à la poule qui couvre ses poussins de ses ailes. Matth., XXIII, 37.

5° *Le rôle de la mère.* — Chez les Hébreux, c'était le père qui exerçait l'autorité dans la famille; mais c'était à la mère, comme dans tous les pays où la polygamie est en usage, qu'était réservée l'éducation des enfants. Chaque mère de famille habitait ordinairement à part avec ses enfants, séparée des autres femmes et des autres enfants de son mari; c'était le seul moyen d'éviter les querelles trop fréquentes et trop vives suscitées par la jalousie des diverses épouses du même homme. Celui-ci, d'ailleurs, ne pouvait s'occuper lui-même d'élever ses enfants, à cause de leur trop grand nombre et de ses occupations extérieures. L'éducation des enfants étant réservée à la mère, on comprend combien il était important que les Hébreux n'épousassent point des femmes païennes. — Au point de vue des transactions, du mariage des enfants, des rapports sociaux, la mère n'avait qu'un rôle secondaire. Dans certains cas, cependant, elle intervenait à défaut du père de famille. Ainsi Agar, dont Abraham ne peut plus s'occuper, cherche elle-même une femme pour son fils Ismaël. Gen., XXI, 21. Rébecca en réfère directement à sa mère des choses qui la concernent, probablement à cause du grand âge ou peut-être de la mort de son père Bathuel. Gen., XXIV, 28, 55. Voir

Bathuel, t. i, col. 1508. Dans la suite des temps, quand la polygamie disparut peu à peu, il y eut moins de raisons pour qu'une mère de famille traitât avec indépendance les affaires de ses enfants. En général, la mère occupait dans la société israélite une place beaucoup plus grande et beaucoup plus honorée que chez les autres peuples. Tous les égards lui étaient assurés grâce à l'enseignement des Livres Saints qui, dès leurs premiers récits, présentaient la femme comme une aide semblable à l'homme, pour laquelle celui-ci devait quitter même son père et sa mère. Gen., ii, 18, 24. Le livre des Proverbes, xxxi, 10-31, trace un beau portrait de la mère de famille, telle qu'on la concevait chez les Israélites. Elle se met elle-même au travail, gouverne serviteurs et servantes, surveille tout, le jour et la nuit, soulage les malheureux, et fait en sorte que son mari puisse paraître honorablement en public. Elle a des fils qui rendent hommage à son mérite et la proclament heureuse. Quant aux devoirs religieux qu'elle doit accomplir, il est dit seulement qu'elle craint le Seigneur. La loi rituelle, en effet, à part quelques exceptions, ne vise directement que les hommes. A l'époque de Notre-Seigneur, les docteurs considéraient la femme comme frappée d'une sorte d'infériorité religieuse. Elle pouvait remplir certains devoirs, comme réciter les prières quotidiennes, assister dans les synagogues à la lecture de la Loi, porter les phylactères et les franges, se rendre à Jérusalem pour la Pâque et les autres fêtes, etc. Mais rien ne l'y obligeait. Au Temple, elle ne pouvait dépasser le parvis des femmes. De ce que la Loi ordonne souvent aux Israélites de transmettre les préceptes du Seigneur à leurs fils, Exod., x, 2; xiii, 8; Deut., iv, 9, etc., on concluait qu'il n'y avait pas à instruire les femmes à ce sujet, et que même cette instruction était nuisible. Cf. *Sota,* iii, 4; *Kidduschin,* f. 29, *b.* Le sort fait à la mère de famille par la facilité du divorce, toujours prononcé contre elle et même contre son gré, amoindrissait encore sa situation, au moins dans certains milieux. Cependant, en général, cette situation était très honorée, et, en Palestine, on répugnait à témoigner autre chose que du mépris aux femmes de mœurs équivoques, entourées souvent de tant d'hommages dans le monde gréco-romain. La mère de famille n'est que rarement mentionnée dans l'Évangile. Notre-Seigneur veut que le père et la mère de la jeune fille qu'il va ressusciter soient seuls présents au miracle avec les Apôtres. Marc., v, 40; Luc., viii, 51. Il annonce qu'à cause de lui, il y aura dissentiment et même lutte entre la fille et la mère, comme entre le fils et le père. Luc., xii, 53. Mais la mère de famille ne figure pas dans certaines paraboles où l'on s'attendrait à sa présence, comme dans la parabole du père qui dort dans sa maison avec ses enfants, Luc., xi, 7, dans celle du serviteur préposé au gouvernement de la maison, Luc., xii, 42-45, dans celle de l'enfant prodigue. Luc., xv, 11-24, etc. Ce silence tient sans doute à la réserve que les mœurs du temps et du pays imposaient à la femme même mariée et à l'éloignement où on la tenait des affaires d'ordre public. L'Évangile contribua à relever encore davantage le rôle de la mère de famille, sans rien lui faire perdre de la réserve qui convient à la femme. C'est ainsi que Priscille et beaucoup d'autres chrétiennes se rendront célèbres par leur foi et leur dévouement.

6° *Devoirs envers la mère.* — La mère est associée au père dans toutes les prescriptions de la Loi concernant les devoirs des enfants. Ansi il faut honorer son père et sa mère, Exod., xx, 12; Deut., v, 16; Tobie, iv, 3, recommande expressément à son fils le respect de sa mère. Les livres sapientiaux reviennent souvent sur ce sujet. Prov., xxiii, 22; Eccli., iii, 3, 18; vii, 29, etc. Sont également défendus, à l'égard du père et de la mère, les mauvais traitements et la malédiction, Exod., xxi, 15, sous peine de mort, Lev., xx, 9, l'indocilité, Deut., xxi, 18, et le mépris. Deut., xxvii, 16. Les sentiments naturels vis-à-vis des parents sont si respectables que, quand une captive a été acquise par droit de guerre, on est obligé, avant de l'épouser, de lui laisser un mois pour pleurer son père et sa mère. Deut., xxi, 13. Ces devoirs sont rappelés plusieurs fois dans la Sainte Écriture. Prov., i, 8; vi, 20; xxiii, 22; Eccli., iii, 5, 11, 18; Matth., xv, 4-6.

7° *Mères nommées spécialement dans la Bible.* — **Ève**, mère des vivants, Gen., iii, 20; — **Sara**, mère d'Isaac, Gen., xi, 20, etc. — **Agar**, mère d'Ismaël, Gen., xvi, 1; — **Rébecca**, mère d'Ésaü et de Jacob, Gen., xxvii, 15; — **Lia, Rachel, Zelpha, Bala**, mères des fils de Jacob, Gen., xxx, 1-25; — la mère de Moïse, Exod., ii, 1; — **Rahab**, mère de Booz, Jos., ii, 1; — **Anne**, mère de Samuel, I Reg., i, 2; — **Respha**, mère de deux fils de Saül qui furent crucifiés par les Gabaonites, II Reg., xxi, 8-10; — **Bethsabée**, mère de Salomon, III Reg., i, 11; — la veuve de Sarepta, III Reg., xvii, 10-23; — la femme de Sunam, IV Reg., iv, 17, 36; — la mère de Lamuel, Prov., xxxi, 1; — **Anne**, mère de Tobie, Tob., i, 9; — la mère des Machabées, II Mach., vii, 1-41; — **Élisabeth**, mère de saint Jean-Baptiste, Luc., i, 60; — **Marie**, mère de Jésus, Matth., i, 16; — **Marie**, mère de Jacques, Matth., xxvii, 56; — **Marie**, mère de Jean-Marc, Act., xii, 12; — **Hérodiade**, mère de Salomé, Matth., xiv, 8; — la mère des fils de Zébédée, Matth., xx, 20; — la veuve de Naïm, Luc., vii, 12; — la Chananéenne, Marc., vii, 26; — **Eunice**, mère de Timothée, II Tim., i, 5. — Voir ces différents noms. Pour les mères des rois, voir Femmes, vii, t. ii, col. 2194.

H. Lesêtre.

MÉRED (hébreu : *Mérêd;* Septante : Μωράδ, Μωρέδ), second fils d'Ezra, de la tribu de Juda. I Par., iv, 17. Il eut une femme appelée Béthia. Voir Béthia, t. i, col. 1686. Selon la tradition rabbinique, cette Béthia aurait été la fille du pharaon qui adopta Moïse. W. Groff suppose que Béthia n'est autre que *Bent-ânta,* une des filles de Ramsès II, dont on a retrouvé le sarcophage. W. Groff, *La fille de Pharaon,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1895, p. 316, 320; 1896, p. 66. Cette hypothèse est très contestable. Il faut remarquer d'ailleurs que le passage qui concerne Méred semble altéré. Voir Judaïa, t. iii, col. 1778.

MÉRÉMOTH (hébreu : *Merêmôṭ;* Septante : Μεριμώθ), prêtre, fils d'Urie. I Esd., viii, 33. Il est appelé ailleurs par la Vulgate Marimuth et Merimuth. Voir Marimuth 1, col. 820.

MERIBAH (hébreu : *Meribâh,* « querelle, dispute »), nom donné à deux localités de la péninsule du Sinaï.

1. MERIBAH, nom qui fut donné, en même temps que celui de Massah, à l'endroit où les Israélites murmurèrent à cause du manque d'eau à Raphidim. Exod., xvii, 7. Voir Massah, col. 853.

2. MERIBAH (MÊ), nom qui signifie « eaux de dispute ». Il fut donne aux eaux ou à la fontaine que Moïse fit jaillir miraculeusement dans le désert de Sin, en frappant deux fois le rocher avec sa verge. Num., xx, 13. La Vulgate a traduit *Mê-Meribâh* par « Eaux de contradiction ». Voir Eaux de contradiction, t. ii, col. 1523.

MERIBBAAL (hébreu : *Merib Ba'al,* I Par., viii, 34; *Meri Ba'al,* I Par., ix, 40, « qui lutte avec Baal; » Septante : Μεριβαάλ), fils de Jonathas et petit-fils de Saül; il fut père de Micha. I Par., viii, 34; ix, 40. Dans les livres des Rois, il est appelé Miphiboseth. Voir Miphiboseth 2.

MÉRIMUTH, prêtre, fils d'Urie. II Esd., iii, 21; x, 5; xii, 3. Il est appelé ailleurs Marimuth et Mérémoth. Voir Marimuth 1, col. 820.

MERLIN Pierre, commentateur protestant français, né vers 1535, mort vers 1603. Il était fils de Jean Raymond Merlin, surnommé Monroy et fut disciple de Théodore de Bèze. Il joua un rôle important dans la Réforme. Il présida le synode de Sainte-Foy en 1587 et celui de Vitré en 1583; il prit part aussi comme député des églises réformées de Bretagne au synode de Saumur en 1596. Les ligueurs l'avaient pris particulièrement en haine. Jean Boucher, dans un sermon prêché en juillet 1591, prétendit qu'il était le père d'Henri de Navarre (Henri IV). On l'accusa aussi d'avoir épousé clandestinement Jeanne d'Albret; de ce mariage serait né d'Aubigné. On a de Merlin : *Sermons sur le livre d'Esther,* in-8°, La Rochelle, 1591; Genève, 1594; *Job commentariis illustratus Methodo analytica,* in-8°, Genève, 1599; *Sainctes prières recueillies de plusieurs passages de l'Ancien et du Nouveau Testament,* in-8°, Genève, 1609. — Voir Eug. et Ém. Haag, *La France protestante,* t. VII, 1857, p. 387-390.

MÉROB (hébreu : *Mêrab,* « accroissement; » Septante : Μερόβ, Μερώβ), fille aînée du roi Saül. I Reg., XIV, 49. Sa mère devait être Achinoam, fille d'Achimaas, ℣. 30. Son père l'avait promise en mariage à celui qui vaincrait Goliath, I Reg., XVII, 25, et quand David eut terrassé le géant, Saül n'osa pas rétracter son engagement, XVIII, 17, mais, jaloux de la popularité du jeune héros, il ne le voulait point pour gendre. Il espérait que les Philistins, dans quelque combat, le délivreraient de celui en qui il voyait un rival, ℣. 17. Son espoir ne s'étant pas réalisé, il maria sa fille aînée à Hadriel le Molathite, ℣. 19, fils de Berzellaï. Mérob (et non Michol, comme porte le texte actuel, voir HADRIEL, t. III, col. 395) eut d'Hadriel cinq fils. David les livra plus tard aux Gabaonites qui les crucifièrent à Gabaon, avec les deux fils de Respha, concubine de Saül, pour se venger du mal que leur avait fait le premier roi d'Israël. II Reg., XXI, 8-9. — Saül, qui, contrairement à ses promesses, n'avait pas donné Mérob à David, ne put s'empêcher de le marier ensuite avec sa seconde fille, appelée Michol. Voir MICHOL. Pour expliquer comment les cinq fils d'Hadriel sont appelés fils de Michol, II Reg., XXI, 8, le Targum, Walton, *Biblia Polygl.,* t. II, p. 388, suppose que Michol avait élevé les enfants de sa sœur Mérob, mais il est beaucoup plus probable qu'il y a eu dans ce passage une confusion de noms, résultat de la distraction d'un copiste. La confusion est, du reste, très ancienne, puisqu'on la retrouve dans les anciennes versions (excepté dans la Peschito) et dans Josèphe, *Ant. jud.,* VII, IV, 3.

MÉRODACH (hébreu : *Merôdak;* Septante, édit. Swete, Cambridge, 1894, Jér., XXVII, 2 : Μαιωδάκ; אAQ Μεωδαχ, édit. sixtine, Μαιρωδάχ) est le grand dieu de Babylone, Mardouk. En caractères syllabiques, ce nom s'écrit d'ordinaire *Mar-duk;* mais on trouve aussi, au moins une fois, l'écriture *Ma-ru-duk,* Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia,* t. III, Londres, 1870, pl. 2, n. VI, lig. 8. On n'a pas encore donné d'explication satisfaisante de son étymologie et de sa signification. — Mardouk est le fils d'Éa, dieu de l'abîme et de Damkina; et le père de Nabû, dieu de la science des scribes. Il est un des dieux solaires, dans la journée le soleil du matin, et dans l'année le soleil du printemps, peut-être parce que le soleil paraît sortir tous les matins de l'abîme dont Mardouk est « le premier-né ». Le plus employé de ses idéogrammes 𒀭𒀫𒌓 semble signifier, d'après les Babyloniens, « fils du soleil. » Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia,* t. V, Londres, 1884, pl. 43, b, ligne 56. Son doublet féminin est la déesse Zarpanîtum, peut-être originairement l'aurore.

1° A la fin du IIIe millénaire avant J.-C., sous le règne d'Hammourabi, lorsque Babylone eut conquis la suprématie en Chaldée, elle assigna à Mardouk le rang suprême dans le panthéon chaldéen. Pour affirmer sa suzeraineté, les Babyloniens lui donnèrent le nom du dieu de Nippour, Bêl, c'est-à-dire « le Seigneur » par excellence. C'est sous ce nom qu'il figure très souvent à partir de cette époque, soit dans les textes religieux, soit dans les textes historiques. Les fidèles expliquèrent cette prééminence par le rôle qu'avait joué leur dieu dans la création. Au commencement, lui seul avait osé affronter Tiâmat (le chaos), révoltée contre les grands dieux (fig. 263), et, après avoir abattu le monstre, il avait créé le ciel, les astres, la terre et les hommes. Pour le récompenser, les dieux qu'il avait délivrés des assauts de Tiâmat lui avaient « donné la royauté » (création, IVe tablette, lig. 14) et le pouvoir de fixer le destin du monde. — Le « roi des rois », le « seigneur des seigneurs » n'oubliait pas son œuvre. Il « prenait soin » de l'univers; « il soutenait la terre habitée et les extrémités du firmament; » il communiquait aux hommes les ordres d'Éa, son père, et il disait à son père les souffrances de l'humanité tourmentée par les mauvais démons. « Tu sais tout ce que je sais, répondait Éa; va, mon fils. » Et Mardouk, le magicien des dieux, par l'emploi des rites mystérieux prescrits par son père, par « l'eau pure » et par le feu, par ses « incantations pures », les incantations d'Éridu, la ville d'Éa, et de l'abîme, détruisait les maléfices de ces démons, « les méchants *utukku,* » « les sept esprits mauvais, » qui envahissent les maisons, qui donnent aux humains « l'atroce mal de tête » et autres maladies. C'est ainsi qu'il « rendait la vie aux morts ». Il protégeait aussi la nouvelle lune contre les attaques qu'elle subissait de la part de ces mêmes esprits mauvais au cours de ses phases ou aux jours de ses éclipses. Le seigneur de l'incantation était encore le dieu des oracles et des décrets.

Les Babyloniens honorèrent Mardouk de très bonne heure. Dans les contrats de la Ire dynastie de Babylone (fin du IIIe millénaire avant J.-C.), sous les prédécesseurs d'Hammourabi, les contractants jurent par le nom de Mardouk, comme par ceux des dieux de leur ville et du prince régnant. On trouve aussi son nom, sous l'idéogramme *ilu* TU-TU, dans le récit du déluge, dont la rédaction remonte au moins à la même époque. Hammourabi proclame dans le prologue de son Code que les dieux Anou et Bel ont confié à Mardouk, fils aîné d'Éa, divin maître du droit, la totalité des hommes, qu'ils l'ont rendu grand parmi les Igigi (dieux du ciel); et, dans la conclusion, que c'est de lui qu'il tient son « pastorat » des peuples. Après lui, tous les autres rois babyloniens continuèrent à honorer Mardouk jusqu'au jour du triomphe de l'Assyrie. Pour avoir le droit de porter le titre de *šarru,* « roi, » ils devaient d'abord se rendre à son temple et « saisir les mains » du dieu. Le nom de Mardouk entrait fréquemment dans la composition des noms propres babyloniens, ceux des particuliers comme ceux des princes; par exemple dans celui de Mérodach-Baladan, mentionné dans l'Écriture. Voir MÉRODACH-BALADAN, col. 1001.

Les Assyriens donnaient sans doute le pas à Ašur, leur dieu national, mais ils nommaient aussi Mardouk dans les prologues de leurs annales parmi les grands dieux, leurs patrons. Lorsqu'ils s'emparèrent de Babylone aux VIIe et VIIIe siècles avant J.-C., ils attribuèrent les malheurs de la grande ville à la colère de Mardouk, et pour consacrer la légitimité de leur pouvoir, ils s'astreignirent à « saisir les mains de Mardouk », comme l'avaient fait autrefois les rois indigènes.

Après la chute de Ninive, les monarques du second empire babylonien redoublèrent de piété envers Mardouk. Nabuchodonosor II surtout (604-561) multiplia les constructions et les fondations en son honneur. Cyrus lui-même, quand l'empire de Babylone tomba sous ses coups en 538, se présenta comme le vengeur de Mardouk

délaissé, prétendait-il, par Nabonide, le dernier roi de Babylone. Kambyse l'imita et fit des offrandes au dieu. Mais ses successeurs rompirent avec la tradition. Darius (488) démolit les fortifications de Babylone. Xerxès pilla le temple de Mardouk et le détruisit. Alexandre songeait à le rebâtir quand il mourut. Quelques années plus tard, Antiochus Soter (280-260) essaya de réaliser ce dessein.

Ce temple était l'*E-saggil,* c'est-à-dire « la maison élevée ». Il existait déjà sous Zabum, un des prédécesseurs d'Hammurabi. Ce dernier « s'y tient, dit-il, tous les jours » (Code, *recto,* II, 10). La Mission allemande en a retrouvé les ruines en 1900 sous le tell dit *Amrân-ibn* *Ali.* La *ziggurat,* ou tour à étages, de Mardouk, portait le nom de *E-temen-an-ki,* « la maison, fondement du ciel et de la terre » ou « pierre de fondation (première pierre) du ciel et de la terre ». Zarpanit, l'épouse de Mardouk; Éa, son père; Nabou, son fils, et son épouse Tašmétoum; d'autres dieux, tels que Nouzkou, divinité du feu, avaient leur chapelle dans l'E-saggil, où ils formaient une cour à Mardouk, et, à son tour, Mardouk avait une chapelle dans leurs temples, par exemple dans l'*E-zida* de Nabou. La statue du dieu lui-même trônait dans un sanctuaire appelé l'*E-kua.*

Plus d'une fois, au cours des siècles, elle en fut enlevée par les vainqueurs de Babylone. Le roi Agoum-kakrime, de la fin du XVIIe siècle av. J.-C. ou du commencement du XVIe (dynastie Kassite), envoya des ambassadeurs aux Ḫani, peuple dont la situation est inconnue, pour recouvrer la statue de Mardouk qu'ils avaient dérobée. Plus tard, peut-être au commencement du XIIe siècle, elle fut encore volée par les Élamites. Nabuchodonosor Ier (vers 1130) la reprit par la force des armes et put « saisir les mains de Bêl ». D'après un texte malheureusement très mutilé, il semble que Mardouk a fait aussi un séjour forcé chez les Ḫatti. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* XXIV, 1902; *Mélanges assyriologiques,* par François Martin, tirage à part, p. 8-9. Lorsque le dieu rentrait à Babylone après ces longs exils le peuple l'accueillait avec des transports d'enthousiasme dont nous retrouvons les échos dans les compositions des prêtres ou des scribes. Voir *ibid.,* p. 1-6, chant sur le retour de Mardouk à Babylone.

Ses fêtes, interrompues par son absence, reprenaient alors leur cours. La plus solennelle était celle de l'*Aqitu* ou du *Zagmuku,* c'est-à-dire du nouvel an. Elle se célébrait au début de l'année babylonienne, au mois de Nisan (mars-avril), pour fêter le retour du printemps et le renouvellement de la nature dus à l'action bienfaisante de la divinité solaire qu'était Mardouk. La statue du dieu sortait de l'E-saggil pour être portée solennellement sur une barque dans la grande rue de Babylone appelée *Ai-ibur-šabum,* « Que l'ennemi ne l'emporte pas. » Les autres dieux l'accompagnaient dans cette procession; Nabou quittait même, pour la circonstance, son temple de l'E-zida à Borsippa. Tous réunis sous la présidence de Mardouk, ils fixaient les destins de l'année; ce jour-là, les temples regorgeaient de victimes et d'offrandes, et si le roi était absent il rentrait à Babylone pour assister à la fête. Dans les dernières années de l'empire néo-babylonien, les chroniqueurs ont noté comme un signe de deuil que telle année le roi ne rentra pas à Babylone en Nisan pour « prendre les mains de Bêl ». *Chronique de Nabonide-Cyrus,* col. 2, lig. 10. Il n'était pas jusqu'aux rois assyriens qui ne fissent du *Zagmuku* un jour de grande solennité, mais d'une solennité guerrière, comme il convenait à leur tempérament. Asarhaddon demande aux dieux la faveur de pouvoir passer en revue tous les ans au jour du *Zagmuku,* dans le premier mois,



263. — Le dieu Mérodach luttant contre un monstre. Bas-relief de Ninive.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 5.

ses équipages, ses armes, ses troupes et le butin pris sur les ennemis. *Annales,* VI, 47-51.

Les Babyloniens semblent avoir placé d'abord chacune de leurs planètes sous la protection d'un de leurs grands dieux, puis ils ont identifié la planète et son dieu. Bien que Mardouk fût un des dieux du soleil, ils lui attribuèrent une planète qui prit le nom de Mardouk et, dans les derniers temps, de Bêl, « le Seigneur. » Voir *supra* sur les noms du dieu. C'est celle que les Grecs ont pour cette raison appelée Ζεύς, et que nous appelons encore Jupiter. Saint Épiphane, *Hær. XVI,* 2, t. XLI, col. 249, la nomme Κωχὲβ Βάαλ, et les Mandéens l'appellent *kaukebîl,* « étoile de Bêl. » L'auteur du *Livre d'Hénoch,* c. VIII, 3, édit. Lods, 1892, p. 14, note 3, donne ce nom, *Kôkabiel,* à un des anges déchus. Nous ignorons si les astronomes babyloniens ont connu l'existence des satellites de Jupiter et s'il faut voir ces satellites dans les quatre chiens que la mythologie de Babylone donne à Mardouk. Enfin les écoles de Babylonie paraissent avoir identifié encore Mardouk, dans certains cas, à la constellation du Taureau.

2° Mardouk n'est nommé qu'une fois dans l'Écriture, Jer., L, 2 : « Dites : Babylone est prise, Bel est confondu, Mérodach est consterné. » Dans la pensée du prophète, Bêl est-il ici une divinité distincte, le dieu de l'antique Nippour, ou simplement le surnom de Mérodach, employé pour éviter la répétition ? On ne saurait le dire. Partout ailleurs, Is., XLVI, 1 ; Jer., LI, 44 ; Baruch, VI, 40 ; Dan., XIV, 2, c'est sous ce surnom de Bel, « le Seigneur, » que Mardouk est désigné, comme chez les Grecs.

3° *Bibliographie.* — Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia,* t. IV, 2e édition, Londres, 1891, pl. 3, pl. 29, etc. ; t. V, Londres, 1884, pl. 51 *b*, lig. 27, etc. ; *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum,* part. II, Londres, 1896, pl. 26, lig. 13 ; *Délégation en Perse,* t. II : *Textes élamites-sémitiques,* IIe série par Scheil, Paris, 1902 (Code d'Hammourabi) ; Sargon, *Annales,* lig. 309-311, édition Winckler, Leipzig, 1889 ; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, Berlin, 1890, p. 140, lig. 46 ; p. 278, ligne 6 ; t. III, 2e partie, Berlin, 1890, p. 10, *Annales de Nabuchodonosor,* col. 1, lig. 1 sq., col. 5, lig. 38-50 ; t. VI, Berlin, 1900, *Mythen und Epen* ; Pognon, *Les inscriptions babyloniennes du Wadi-Brissa,* Paris, 1887, inscription en caractères cursifs, 2e, 3e et 7e colonnes ; King, *The seven Tablets of Creation,* Londres, 1902 ; Hérodote, I, 283 ; Strabon, XVI, 1 ; Arrien, *Exp. Alex.,* VII, 17 ; Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édition par Winckler et Zimmern, Berlin, 1903, p. 370 ; Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,* Strasbourg, 1890, p. 88, 134-140, etc. ; *Zeitschrift für Assyriologie,* t. VI, p. 227 ; Roscher, *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie,* t. II, 2e partie, Leipzig, 1894-1897, col. 2343 ; Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria,* Boston, 1898 ; et l'édition allemande, profondément remaniée, du même ouvrage : *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* t. I, Giessen, 1905 ; François Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Ire série, Paris, 1903, introduction, p. VII-VIII, 116, 120, etc. ; Weissbach, *Das Stadtbild von Babylon,* Leipzig, 1904.

FR. MARTIN.

MÉRODACH-BALADAN (en hébreu *Merôdak-Baladân ;* Septante : Μαρωδὰχ Βαλαδάν), roi de Babylone, le deuxième de ce nom, en babylonien *Marduk-aplu-iddin,* le Μαρδοκεμπάδος du canon de Ptolémée (fig. 264). Son nom signifie « Mardouk a donné un fils ». Il est mentionné dans deux passages de la Bible, Is., XXXIX, 1, et IV Reg., XX, 12, où les écrivains sacrés racontent l'ambassade du roi de Babylone à Ézéchias et la réception que lui fit le roi de Juda. Dans le dernier passage, il est écrit dans le texte hébreu ainsi que dans la Vulgate sous la forme Berôdak(ch)-Baladân, due à une faute de copiste ou à la permutation du מ et du ב dont on trouve d'autres exemples. Cf. *Zeitschrift für Assyriologie,* t. II, 1887, p. 268. Dans les Septante, l'écriture est correcte aux deux endroits. — Ce prince appartient à cette branche de Sémites qui, sous le nom de Chaldéens, *Kaldu,* montèrent de l'Arabie orientale sur les bords du golfe Persique, vers le XIe siècle avant J.-C. au plus tard, y établirent de nombreuses principautés et jouèrent un rôle très important dans l'histoire de la Babylonie et de l'Assyrie jusqu'à la chute du second empire babylonien, en 538. Mérodach-Baladan ne régna d'abord que sur Bît-Yakin, le plus considérable des royaumes chaldéens du « Pays de la Mer », comme disaient les Assyriens. C'est comme roi de ce pays, comme « roi de la Mer », qu'il est mentionné pour la première fois dans les Annales des rois d'Assyrie, par Théglathphalasar III. *Inscription sur brique de Nimrud,*



264. — Le roi Mérodach-Baladan.
Musée de Berlin. D'après *Aegyptischen Alterthümer,* t. I, pl. 71.

lig. 26-28. Il reconnut la suzeraineté de ce roi en 729 et lui apporta un riche tribut composé en grande partie « d'or, la poussière de son pays ».

Mais son ambition s'étendait bien au delà des limites de Bît-Yakin. Il convoitait le trône de Babylone sur lequel étaient déjà montés d'autres princes du « Pays de la Mer » au XIe siècle. A la mort de Salmanasar IV, en 722, l'avènement d'une nouvelle dynastie à Ninive, celle des Sargonides, et les troubles politiques inséparables de ces changements lui permirent de réaliser ses désirs. Soutenu par Ḫoumbanigaš, roi d'Élam, il s'empara de la partie méridionale de la Babylonie, alors tout entière sous le joug de l'Assyrie et de son roi Sargon, en 721. Sargon marcha contre les Élamites qu'il rencontra à Dûr-ilu. La *Chronique babylonienne B,* lig. 33-37, raconte que l'Assyrien subit une grande défaite, mais Mérodach-Baladan n'eut pas la gloire de prendre part au triomphe de ses alliés. Lorsqu'il arriva sur le champ de bataille, la lutte était terminée. Dans ses *Fastes,* lig. 23, Sargon s'attribue la victoire. S'il l'avait remportée, il n'aurait pas reculé comme il le fit certainement. Affaibli par cet échec et trop occupé sur les autres frontières de son empire, il

dut tolérer l'usurpateur pendant de longues années, et « ce méchant démon sans respect pour le nom du Seigneur des Seigneurs » (Mardouk), régna 12 ans sur Babylone « contre la volonté des dieux ». Sargon, *Fastes,* lig. 122-124. Naturellement Mérodach-Baladan se donne un tout autre rôle dans l'inscription qu'il nous a laissée, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, 1re partie, Berlin, 1892, p. 184, col. 1, lig. 21, à col. 2, lig. 2. Il se dit choisi entre tous les hommes par Mardouk, le grand Seigneur, pour régner sur Babylone. C'est Mardouk lui-même qui a décrété : « Que celui-ci soit le pasteur qui rassemble les dispersés ! » Le dieu a mis en sa main « un sceptre droit, une houlette qui fait prospérer les peuples ». En retour, il est plein de vénération pour Nabou et Mardouk, les dieux de l'E-saggil et de l'E-zida ».

Il semble bien cependant que les accusations de Sargon ne sont pas sans fondement. Mérodach-Baladan opprima ses nouveaux sujets; il emmena en captivité les notables de Sippara, de Nippour, de Babylone, de Borsippa, et il les enferma dans sa ville de Dour-Yakin, au milieu des marais, pendant que leurs biens étaient la proie des nomades Souti. Les sanctuaires furent abandonnés et pillés, les offrandes cessèrent, les statues des dieux prirent le chemin de l'exil. Sargon, *Annales,* 359-364, édit. Winckler, Leipzig, 1889. Enfin, le moment arriva où Sargon, rassuré sur la sécurité des autres parties de son empire, put reprendre la lutte. Appelé lui aussi et choisi entre tous les rois par « Mardouk qui détestait les mauvaises actions du Chaldéen », *Annales,* 237-240, il se mit en campagne en 710, écrasa les tribus araméennes du Gamboulou, du Bît-Dakkouri, armées par Mérodach-Baladan, et s'empara des forteresses avancées du roi d'Élam. *Annales,* 245-286. A ces nouvelles, le Chaldéen épouvanté quitta Babylone au milieu de la nuit avec son armée pour chercher un refuge en Élam. En même temps il sollicitait l'appui de Shutur-Naḫundi, successeur de Ḫumbanigas, par l'envoi de ses meubles et de ses ornements les plus précieux. Après la prise de ses forteresses, l'Élamite s'était sauvé dans les montagnes; il ne se souciait pas d'irriter encore le colosse assyrien et de s'attirer de nouvelles représailles; tout en acceptant les présents de Mérodach-Baladan, il lui ordonna de rebrousser chemin. Ce fut une cruelle déception pour le Chaldéen. En recevant cet ordre, « il se jeta à terre, il déchira ses vêtements, il prit le rasoir, il éclata en lamentations. » Sargon, *Annales,* 294. Pendant ce temps, les notables de Babylone appelaient Sargon au trône. Mérodach-Baladan n'avait d'autre refuge que les marais de son fief du « Pays de la Mer ». Il alla s'enfermer dans sa ville de Dûr-Iakin, en fortifia les défenses, coupa les ponts et amena dans les fossés l'eau de l'Euphrate. Mais là, pas plus qu'en rase campagne, il ne put résister aux furieux assauts des soldats de Sargon. Il fut battu et blessé, Dûr-Iakin fut détruite de fond en comble, et Sargon rendit la liberté aux nobles babyloniens que le Chaldéen tenait captifs. S'il fallait même en croire une version des *Annales* de Sargon, salle XIV, lig. 18 et 19, « les grandes mains » du vainqueur auraient pris Mérodach-Baladan. Mais ce scribe amplifie évidemment les exploits de son maître. Sargon n'aurait pas laissé la vie à un ennemi aussi détesté et aussi redoutable. Comme le dit expressément le grand texte des *Annales,* lig. 349, le vaincu « s'enfuit et on ne trouva pas son séjour ». Il reparut en 704 après la mort de Sargon, sous Sennachérib, le fils et le successeur de ce prince, et se fit proclamer de nouveau roi de Babylone.

C'est alors, sinon au commencement de son premier règne, que, plus pressé que jamais par le besoin de se faire des alliés et de créer des diversions aux extrémités de l'empire de son puissant ennemi, il envoya une ambassade à Ézéchias. Ce prince, avec autant d'imprudence qu'il en apporta dans l'affaire d'Éqron ou Accaron (Sennachérib, *Annales,* col. 2, lig. 69-73), fit un accueil chaleureux aux ambassadeurs. Il poussa la confiance et l'orgueil jusqu'à leur montrer son arsenal et ses trésors. Isaïe l'en reprit vivement, et il lui annonça que tous ses trésors prendraient un jour le chemin de Babylone avec les descendants d'Ézéchias emmenés en captivité. IV Reg., XX, 12-19; Is., XXXIX. Plus clairvoyant que le roi, le prophète savait aussi sans doute ce qu'était le formidable empire de Ninive et ce que pouvait coûter un pacte avec les ennemis de l'Assyrie. Ézéchias ne devait pas tarder à en faire la cruelle expérience : moins de trois ans après (701), il voyait son pays ravagé, Jérusalem sur le point d'être prise, et il n'était sauvé que par la protection divine. Sennachérib, *Annales,* col. 3, lig. 1-42; IV Reg., XVIII, 13-16.

Le second règne de Mérodach-Baladan ne dura que six mois. Sennachérib fit sa première campagne contre le Chaldéen, que soutenaient cette fois les Élamites, et il battit les confédérés à Kiš, en Babylonie. Le vainqueur s'empara de Babylone, des palais et des trésors du vaincu. Sennachérib, *Annales,* col. 1, lig. 19 et suiv. La puissance de Mérodach-Baladan avait reçu un coup mortel. Lorsque Sennachérib, après sa campagne de Judée, se dirigea de nouveau sur Bît-Iakin, le Chaldéen emporta ses dieux « en barque et s'envola comme un oiseau à Nagitiraqqi, au milieu de la mer », pendant que les Assyriens ravageaient son pays et emmenaient ses frères et ses parents en captivité. Sennachérib, *Annales,* col. 3, lig. 42-61. Il dut mourir peu après en Élam, car Sennachérib ne le mentionne pas dans le récit d'une troisième expédition qu'il fit encore contre Bît-Iakin. Mais dans sa huitième campagne, à la grande bataille qu'il livra contre les Élamites à Ḫaloule, sur le Tigre, le roi assyrien trouva dans les rangs de ses ennemis un des fils de Mérodach-Baladan. Les descendants du Chaldéen comptèrent encore parmi les ennemis les plus implacables de l'Assyrie sous Asarhaddon, *Annales,* prismes A et C, col. 2, lig. 32-40; prisme B, col. 2, lig. 1-26 et sous Assurbanipal, *Annales,* col. 7, lig. 16-50.

On a de Mérodach-Baladan une charte de donation sur pierre noire (fig. 264). La pierre est ornée d'un bas-relief représentant le prince, avec cette inscription : « Portrait de Marduk-aplu-iddin, roi de Babylone. » Elle est aujourd'hui au Musée de Berlin. — Cf. *Beiträge zur Assyriologie,* t. II, p. 258; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, Berlin, 1890; t. III, 1re partie, Berlin, 1892, p. 182; Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens,* Leipzig, 1892; Rogers, *A History of Babylonia and Assyria,* t. II, 3e édit., Londres, 1902; Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 3e édit., Berlin, 1903; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. III, 1899; Id., *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* in-12, Paris, 1904.

FR. MARTIN.

MÉROM (EAUX DE) (hébreu : *mê-Mêrôm ; Vaticanus :* τὸ ὕδωρ Μαρρών ; *Alexandrinus :* τὸ ὕδωρ Μερρών), lieu où Josué rencontra et défit les rois confédérés du nord de Chanaan. Jos., XI, 5, 7.

I. NOM. — Ce nom n'est mentionné qu'en ce seul endroit de l'Écriture. Les Septante et Eusèbe, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 278, ont substitué l'*n* à l'*m* final, Μερρών, Μερράν, sans compter le redoublement de l'*r*. Mais c'est là un changement qui n'est pas rare; cf. Jecmaam, hébreu : *Yoqme'âm; Alexandrinus :* 'Ιεκμαάν, I Par., VI, 68; Jéconam, hébreu : *Yoqne'âm, Vaticanus :* Ἰεκμάν, Jos., XIX, 11, etc. La forme *Mêrôm,* du reste, n'est pas inconnue dans l'onomastique ancienne, comme nous le verrons tout à l'heure d'après les inscriptions hiéroglyphiques. Elle se rattache à la racine *rûm,* « être élevé, » de sorte que l'expression *mê-Mêrôm,* « les eaux de la hauteur, » s'appliquerait bien au lac supérieur formé par le Jourdain et appelé *Bahr el Hûléh,* si l'identification ne présentait certaines difficultés.

II. IDENTIFICATION. — Une opinion commune, en effet,

assimile les Eaux de Mérom au lac Houléh, mais elle provoque plus d'une objection. — Et d'abord, nulle part ailleurs le mot *mê,* état construit de *maîm,* « eau, » ne désigne un lac; il s'emploie plutôt pour indiquer le courant d'un fleuve : *mê hay-Yardên,* « les eaux du Jourdain, » Jos., III, 8, 13, etc.; une source ou un ensemble de sources : *mê 'Ên Šémèš,* « les eaux de la Fontaine du soleil, » aujourd'hui, selon une croyance générale, la *Fontaine des Apôtres,* sur la route de Jérusalem à Jéricho, Jos., XV, 7; *mê Néftôâḥ,* « les eaux de Nephtoah, » Jos., XV, 9, probablement *Aïn Liftâ,* à l'ouest de Jérusalem; *mê Megiddô,* « les eaux de Mageddo, » Jud., V, 19, les nombreuses sources qui entourent cette Μερράν, à un bourg nommé *Merrus,* Μερροῦς, situé à douze milles (près de 18 kilomètres) de Sébaste, près de Dothaïn, ce qui nous porte loin du lac Houléh. — Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1890, p. 50-54.

Ces raisons ont sans doute leur valeur, mais elles n'ont rien d'absolu. — La première montre que l'expression *mê-Mêrôm,* appliquée à une certaine étendue d'eau, s'écarterait de la manière habituelle de parler des Hébreux, d'après les exemples qui nous sont connus. Mais, en restant une exception, elle n'a rien de contraire aux règles de la langue. On peut la rapprocher de celle qu'on rencontre, I Mach., XI, 67, ἐπὶ τὸ ὕδωρ τοῦ Γεννησάρ,



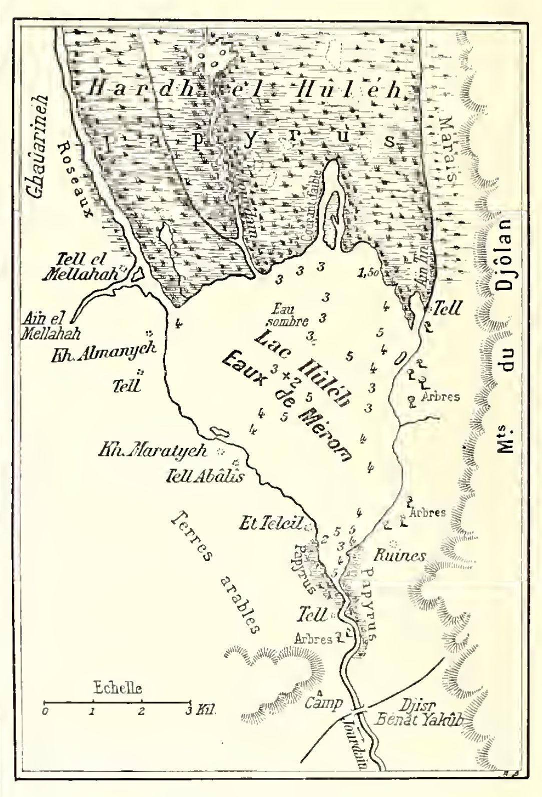
265. — Vue du lac Houléh.

ville et forment les affluents du Cison; un réservoir, *mê hab-berêkâh haṭ-ṭaḥtônâh,* « les eaux de la piscine inférieure. » Is., XXII, 9. C'est donc plutôt *yâm,* « mer » ou « lac » qui convenait ici, comme dans *yam Kinnerôṭ,* « lac de Cénéroth » ou de Tibériade, Jos., XII, 3; *yâm ham-mélaḥ,* « la mer de sel » ou la mer Morte. Gen., XIV, 3. — En second lieu, Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 18, place le camp des rois confédérés « à *Béroth,* Βηρώθη, ville de la Haute Galilée, non loin de Cadès », et il ne fait aucune mention des eaux. — En troisième lieu, le terrain de combat semble bien mal choisi sur les bords du lac Mérom : les Chananéens s'enfermaient maladroitement dans un cercle qui, en cas de défaite, devait rendre leur fuite extrêmement difficile. Sans parler du marais qu'elle renferme, la plaine, ou *ardh el-Hûléh,* est entourée à l'ouest, au nord et à l'est, de montagnes bien faites pour arrêter une armée en déroute. Le massif occidental, en particulier, opposait une barrière naturelle aux fuyards qui auraient tenté de s'échapper vers Sidon. Jos., XI, 8. — Enfin Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* p. 138, 278, identifient *Merrom,* et qui indique « le lac de Génésareth ». Elle rentrerait tout à fait dans les conditions ordinaires si, comme on pourrait le supposer, le lac avait emprunté son nom à une ville voisine. Les monuments égyptiens, en effet, mentionnent à l'ouest du *Bahr el Hûléh* une ville de *Marama,* que l'on a, d'une façon vraisemblable, identifiée avec le village actuel de *Meirun* ou *Meirôn.* Cf. A. Mariette bey, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak,* Leipzig, 1875, p. 17; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* Londres, 1886, p. 3; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 220. — Josèphe, en plaçant le camp ennemi à Béroth, non loin de Cadès, ne dit pas par là-même que la bataille eut lieu dans cet endroit. Il nous raconte, dans un autre passage, *Ant. jud.,* XIII, V, 7, que, longtemps après, l'armée de Démétrius vint camper à Cadès et combattit Jonathas Machabée dans la plaine située au-dessous. Pourquoi les rois chananéens n'auraient-ils

pas agi de même? — Si le pays qui avoisine le lac Houléh offrait quelques dangers pour la retraite, la plaine qui s'étend sur ses bords, principalement vers le sud-ouest, présentait aussi de grands avantages; c'est, dans ce district montagneux, un des rares champs de bataille où les princes confédérés pouvaient faire mouvoir leurs chariots de guerre. Il ne faut pas oublier d'ailleurs qu'ils étaient sur leur propre terrain, qu'ils en connaissaient les moindres défilés et pouvaient ainsi plus facilement échapper à la poursuite des Israélites, étrangers jusque-là à cette contrée; la route de Banias à la mer devait leur être particulièrement familière. — En suivant l'opinion d'Eusèbe et de saint Jérôme, le combat aurait eu lieu vraisemblablement dans la plaine appelée *Sahel Arrabéh,* au-dessous de Dothaïn (*Tell Dothân*). Mais, en admettant, sur l'autorité de ces auteurs, l'existence d'un village nommé *Merrus,* il est permis de penser que l'affinité entre ce nom et celui de *Merom* n'a rien de bien convaincant. Ensuite le champ de bataille est bien éloigné de la capitale de Jabin, chef de la confédération, et de celles des autres alliés : Asor, peut-être *Khirbet Harrah,* en tout cas certainement située à l'ouest et non loin du lac *Hûléh;* Madon, *Khirbet Madîn,* à l'ouest de Tibériade; Sémeron, *Semuniyéh,* à l'ouest de Nazareth; Achsaph, *Kefr Yâsif,* au nord-est de Saint-Jean d'Acre. Voir la carte de la Galilée, t. III, col. 88. — F. de Hummelauer, *Josue,* Paris, 1903, p. 239, 272, s'appuyant sur une restitution du texte assez problématique, place Mérom près de Sémeron (*Semuniyéh*).

III. Description. — La région qui porte le nom de *ardh el-Hûléh* est une dépression qui s'étend depuis *Tell el-Qadi* au nord jusque vers le *Djisr Benât Ya'kub,* « le pont des filles de Jacob, » au sud. Elle est bordée à à l'est et à l'ouest par deux murailles parallèles de montagnes; d'un côté, celles du Djôlân, de l'autre, celles de Nephthali. Voir fig. 265. Elle sert de bassin de drainage à toutes les eaux qui descendent des hauteurs environnantes. Aussi n'est-elle, en somme, qu'un immense marais, solidifié à sa partie supérieure par le dépôt graduel des détritus des collines voisines, mais humide et bourbeux à mesure qu'on descend vers le sud, où elle se creuse en forme de cuvette, pour former le lac dont nous parlons. Il est probable que, dans les temps préhistoriques, elle était complètement couverte d'eau. Maintenant encore la saison pluvieuse fait varier les dimensions du lac. Cependant, entre celui-ci et les hauteurs occidentales, s'étend un terrain assez vaste, propre à la culture, où des champs de blé et des pâturages sont séparés par de grands espaces laissés en friche, couverts de roseaux et de carex. La terre, d'un noir rougeâtre, paraît très fertile. Elle est rendue humide par de nombreuses sources qui jaillissent de tous côtés à la surface du sol; les deux plus importantes sont l'*aïn el-Mellahah* et l'*aïn el-Belâtah.* Dans la plaine sont groupées les tentes des Arabes Ghaûarinéh, quelquefois remplacées par des huttes allongées, quadrangulaires, couvertes en chaume des joncées, et servant d'habitations à quelques familles sédentaires.

Le lac *Hûléh* a la forme d'une poire ou d'un triangle, dont la base serait au nord et le sommet au sud. Voir fig. 266. Élevé seulement de deux mètres au-dessus de la mer Méditerranée, il a de cinq à six kilomètres de long, et, en moyenne, autant de large, pendant la période des basses eaux; en hiver et au printemps, il déborde souvent à une grande distance. Sa profondeur varie de trois à cinq mètres. L'eau en est très limpide, mais malsaine à cause des détritus organiques qu'elle renferme. Elle nourrit des poissons en très grande quantité; à sa surface nagent des pélicans, des canards, et surtout de nombreuses grèbes. Le rivage, dont il est très difficile d'approcher, est formé par un grand nombre de petits îlots couverts de roseaux élevés et de magnifiques touffes de papyrus, hautes de deux à trois mètres. Sur ces bords, où l'eau n'est pas profonde, des milliers de poissons s'agitent entre les feuilles énormes des nénuphars (*Nuphar lutea*) et des nymphéas (*Nymphea alba*). Les épais fourrés de roseaux et de papyrus qui entourent le lac deviennent une vraie forêt sur le terrain qui l'avoisine au nord. Là, ce sont des marécages parsemés de petits lacs, où il est impossible de s'aventurer, et à travers lesquels le Jourdain trace son cours sinueux. Voir fig. 267. Un Anglais, M. Macgregor, monté sur une périssoire, a pu le suivre et, après avoir parcouru le lac en tous sens, en a dressé la carte très exacte que nous reproduisons. Cf. Macgregor, *The Rob Roy on the Jordan,* Londres, 1869, p. 278-305. Les papyrus (*Papyrus antiquorum*), appelés *Babir* par les



266. — Le lac Houléh.
D'après Macgregor, *The Rob Roy,* p. 3.

Arabes, sont ici très beaux. « Le joli lac Hûléh est la limite orientale de l'aire de dispersion de cette remarquable cypéracée africaine qui se rencontre en Syrie, près de Jaffa, et en Sicile, à Syracuse et à Palerme, où elle a été très probablement importée par les Grecs et les Romains. En Asie, elle ne se trouve nulle part au delà du lac Houléh. Ce fait de géographie botanique est intéressant à signaler, car il concorde en tous points avec ceux que fournit la zoologie. Les *Chromis,* si nombreux dans les eaux du lac de Tibériade, sont des poissons africains qui paraissent avoir accompagné dans leurs migrations les papyrus de la vallée du Nil, ainsi que les crocodiles émigrés dans le fleuve Zerka, près de Césarée. Chromis et papyrus ne se voient absolument plus de l'autre côté de l'Anti-Liban, dans les bassins de l'Oronte, du Tigre et de l'Euphrate, qui présentent cependant des conditions climatériques à peu près analogues à celles de la vallée du Jourdain. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLIV, p. 344.

Le lac *Hûléh* est appelé Σεμεχωνῖτίς ou Σεμεχωνιτῶν λίμνη « lac Séméchonite, » par Josèphe, *Ant. jud.*, V, v, 1; *Bell. jud.*, IV, I, 1. L'étymologie de ce nom est incertaine. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 262. Le même historien, *Ant. jud.*, XV, x, 3, signale dans cette contrée Οὐλάθα, dont le nom semble bien l'équivalent de *Hûléh*, et de חולתא, *Hulṭa'* (mer de), dont il est question dans le Talmud. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1869, p. 24, 27. Il donne une brève description du lac, *Bell. jud.*, III, x, 7; IV, I, 1. Les géographes arabes appellent quelquefois celui-ci *Buhairah Kadas,* « petit lac de Cadès, » ou *Buhairah Bâniyas,* « petit lac de Banias, » à cause de la proximité de ces deux villes. Mais le nom de *Hûléh* s'applique constamment et au lac et au district. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems,* Londres, 1890, p. 32, 34, 39, 52, 68, etc.

IV. Bibliographie. — E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 434-440; t. III, p. 392-396; *Physical geography of the Holy Land,* Londres, 1865, p. 180; Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 391-393; W. M. Thomson, *The Land and the Book,* New-York, 1882, t. II, p. 450-455; Macgregor, *The Rob Roy,* Londres, 1869, p. 278-305; G. Schumacher, *The Jaulân,* Londres, 1888, p. 102; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLIV, p. 342-346; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 481.

A. Legendre.

MÉROMÉ, nom commun qui a été pris pour un nom propre par la Vulgate. Débora, dans son cantique, Jud., v, 18, dit que Zabulon et Nephthali affrontaient la mort *'al merômê śadéh,* ἐπὶ ὕψη ἀγροῦ, « sur les hauteurs des champs. » Les troupes conduites par Débora et Barac s'étaient rassemblées pour combattre contre Sisara, sur la montagne du Thabor, qui s'élève isolée au milieu de la plaine et est ainsi désignée par le mot *mérômé.* Jud., IV, 6, 12, 14.

MÉRONATHITE (hébreu : *ham-Mêrônâṭî;* Septante : ὁ ἐκ Μερανθώι; ὁ Μηρωνωθίτης), originaire ou habitant de Méronath ou Méronoth. Deux Israélites sont appelés Méronathites, Judias (t. III, col. 1104), préposé aux troupeaux d'ânes de David, I Par., XXVII, 30, et Jadon (t. III, col. 1104), qui vivait du temps de Néhémie, et travailla avec les Gabaonites et les gens de Maspha à la restauration des murs de Jérusalem. II Esd., III, 7. On peut supposer, d'après ce dernier passage, que Méronoth était dans le voisinage de Gabaon et de Maspha et qu'il était habité du temps de Néhémie par des Juifs revenus de la captivité, mais on ne sait plus rien ni de sa situation, ni de son histoire.



267. — Marécages du lac Houléh. D'après Macgregor, *The Rob Roy,* p. 288.

MÉROZ (TERRE DE) (hébreu : *'éréṣ Mêrôz;* Septante, *Codex Vaticanus :* Μηρώζ; *Alexandrinus :* Μαζώρ; Vulgate : *terra Meroz*), contrée sur laquelle Débora, en son cantique, Jud., v, 23, appelle ainsi la malédiction du ciel : « Maudissez la terre de Méroz, dit l'ange du Seigneur, maudissez ses habitants, parce qu'ils ne sont pas venus au secours du Seigneur, en aide aux vaillants de l'armée du Seigneur. » « La terre de Méroz » empruntait sans doute son nom à la principale ville du territoire. — Les habitants du pays, pour mériter la colère de la prophétesse, devaient, selon toute apparence, être tenus, en raison de leur situation et de leur parenté, à prêter leur concours aux guerriers ralliés par Barac et Débora. Les tribus qui n'ont point pris part à la lutte, comme Ruben, Dan, Aser et les autres tribus de Galaad sont légèrement blâmées, mais non maudites. Cf. Jud., v, 15-17. Les trois tribus ac-

courues à l'appel et spécialement louées pour leur dévouement et leur courage sont celles de Nephthali, de Zabulon et d'Issachar. Jud., IV, 6, 10; V, 15, 18. Non seulement Méroz aurait refusé de se joindre à elles, mais elle aurait encore prêté son appui à l'ennemi en dérobant les fuyards à la vengeance des Israélites vainqueurs : c'est ce que semblerait du moins indiquer Débora en faisant suivre immédiatement la malédiction des Mérozites de la bénédiction invoquée sur Jahel, qui n'a pas craint de frapper Sisara réfugié dans sa tente. Cf. Jud., V, 23 et 24, et Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 23. Les paroles du cantique de Débora les incriminent seulement de leur abstention, d'où il semble résulter qu'ils appartenaient à l'une de ces trois tribus. — Eusèbe connaît un village de « Méros (*Merrous*, selon le manuscrit de Leyde), situé à douze milles (16 kilomètres) de Sébaste et près de Dothaïm ». *Onomasticon*, au mot Μεῤῥάν, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 286. G. Marnier voit le Méros d'Eusèbe dans la ruine appelée aujourd'hui *Maḥroûneh*, située à peu près exactement à seize kilomètres au nord-nord-est de Sébastiéh, la Sébaste des anciens, à quinze cents mètres à l'est du *tell' Doṭân*, l'antique Dothaïm, et sur la lisière méridionale du *saḥel 'Arrabéh*, la plaine biblique de Dothaïm. Dans la *Revue biblique*, 1900, p. 594-599. Le nom de *Maḥroûneh* est sans doute assez différent de Méros ou Méroz; mais Eusèbe, en adjoignant celui-ci à Merran, semble le considérer comme identique. La lettre *h* n'existant point en grec, *Maḥroun* ou *Meḥran* devrait encore se transcrire Μαῤῥοῦν ou Μεῤῥᾶν, qui aurait pu être prononcé *Marrous* ou *Merrus* par les Gréco-Romains, comme Hésébon est devenu Ἐσϐοῦς et *Esbus*, par la suppression de *h* et le changement de *n* en *s*. Mahroûneh, toutefois, ou la Méros indiquée par Eusèbe, devait appartenir à l'ancien territoire de Manassé occidentale qui ne paraît pas avoir pris part à la lutte contre les Chananéens, ni avoir été convoqué à cet effet. — Plusieurs interprètes voient dans Méroz une transcription erronée pour Mérom ou Méron et le pays dont il s'agit serait ou le territoire des bords du lac Houléh, l'antique Mérom, ou le territoire du pays actuel de Ṣafed où se trouve une localité du nom de *Meirôn*, célèbre elle-même dans les Talmuds et les écrits des écrivains juifs. Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 228-230. Cette Meirôn se trouve à six kilomètres à l'ouest de Ṣafed. On rencontre encore un *Meroûn er-Râs*, situé, comme l'indique son nom, sur un sommet élevé, au centre de la Galilée supérieure, à dix-sept kilomètres au nord de cette même ville; et un khirbet du nom de *Mârûs* à douze kilomètres au sud de Qédès, l'antique Cadès de Nephthali, et à huit kilomètres au nord-nord-est de Ṣafed. Cette ruine est assez étendue, d'apparence antique, et l'on voit aux alentours divers tombeaux de forme hébraïque. Toutes ces dernières localités appartiennent au *Djébel Ṣafed*, la « montagne de Nephthali » d'autrefois. — L'historien Josèphe nomme encore, *Bell. jud.*, III, III, 1, une ville de Méroth (Μηρὼθ), dont le nom peut se prononcer *Mérôs*, qui marquait avec Thella la limite de la Galilée supérieure dans sa longueur, c'est-à-dire d'est à ouest. Le nom de cette ville fortifiée par Josèphe, au commencement de la guerre de Judée, est écrit Μηρώ, *ibid.*, II, XX, 6 (édit. B. Niese), et Ἀμηρώθ, *Vita*, 37. D'après le géographe Cellarius, ces noms seraient celui de Mérom grécisé; pour d'autres, ce serait celui de la ville de Meiron de Galilée. Cf. Reland, *Palæstina*, p. 895-896; Riess, *Biblische Geographie*, in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 63. Mais Méroth opposé à Thella, limite orientale de la Galilée sur la rive du Jourdain, probablement aujourd'hui *eṭ-Ṭell*, doit se chercher à l'occident, à la même latitude et non loin de Ptolémaïde ou 'Acca. Le nom ne s'y retrouve plus. — J. Schwarz a cru reconnaître Méroz dans Meraṣṣaṣ, nom d'un village situé à une heure au nord-ouest de Beisân, identique, selon lui, à *Mar'ešah* ou *Marḥěša* des *Sifrê hagersa. Tebuoth ha'-Arcz*, nouvelle édit., 1900, p. 205; cf. p. 43. Cette identification a été proposée encore par Burckhardt et Robinson. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, Londres, 1822, in-4°, p. 433; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, t. III, p. 170. Ce nom répond mal à l'hébreu, selon Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the old Testament*, Londres, 1887, p. 224. — Le petit village de *Kefr Miṣer*, que quelques voyageurs croient avoir entendu prononcer *Kefr Mours*, situé à quatre kilomètres à l'est d'*'Endor* et au sud du mont Thabor, a été pris aussi pour Méroz. La métathèse, dans les anciens noms, n'est pas rare chez les Arabes, et *Kefr Miṣr*, voisine du Thabor, où Débora et Barac amenèrent leurs troupes pour la bataille, dans la tribu d'Issachar, se trouve dans les conditions du récit biblique. Cf. Riess, *loc. cit.*; Dalfi, *Viaggio biblico in Oriente*, in-8°, Turin, 1835, t. IV, p. 117. — Le défaut d'indication un peu précise sur la situation de cette ville et de la région du même nom ne permettra sans doute jamais de faire un choix motivé entre ces diverses localités pour les identifier avec Méroz. Toutefois *Mârûs* paraît être, de tous ces noms, celui qui reproduit le mieux le nom biblique, et sa situation pourrait expliquer à la fois le refus de ses habitants, la colère de Débora et sa malédiction. Barac commença à réunir ses troupes à Cadès, sa patrie, Jud., IV, 6, 10; le pays de Mâroûs, situé dans le voisinage de Cadès, dut être des premiers invités à donner l'exemple du courage et de l'abnégation; le cœur faillit à ses habitants et leur lâcheté eût pu décourager les autres et compromettre l'entreprise projetée par la prophétesse Débora contre les oppresseurs de son peuple.

L. HEIDET.

MERRHA (grec : Μεῤῥάν), localité inconnue. Baruch, III, 23, parle des marchands de Merrha, qu'il nomme avec ceux de Théman, mais on ne retrouve ce nom nulle autre part ailleurs, ce qui porte à penser qu'il est altéré. On a proposé de lire à la place divers noms. La correction la plus vraisemblable est celle qui lit à la place de Merrha(n), Médan ou Madian. La Vulgate est traduite sur le grec et la version grecque a été faite sur un original hébreu que nous n'avons plus. Voir BARUCH 6, t. I, col. 1480. Le traducteur a pu lire un ר, *r*, au lieu d'un ד, *d*, et transformer ainsi Médan (Madian) en Merrhan. Les marchands madianites sont mentionnés dans la Genèse, XXXVII, 28.

MERRICK James, érudit anglais protestant, né le 8 juin 1720, mort à Reading le 5 janvier 1769. Il appartenait à l'université d'Oxford et était très versé dans la connaissance de la littérature sacrée et des langues orientales. On a de lui : *Dissertation on Proverbs IX, 1-6, containing occasional remarks on other passages in sacred and profane writers*, in-4°, Oxford, 1744; *Annotations critical and grammatical on the three first chapters of the Gospel according to St John*, in-8°, Reading, 1764; *The Psalms translated or paraphrased in english verse*, in-12, Reading, 1765; *Annotations on the Psalms*, in-4°, Reading, 1768. — Voir W. Orme, *Biblioth. biblica*, p. 313. B. HEURTEBIZE.

MERZ Philippe Paul, théologien catholique allemand, né à Augsbourg, le 12 août 1725, mort dans cette ville le 15 octobre 1754. Il étudia la théologie protestante à Iéna et à Strasbourg. Il se convertit au catholicisme, fit son abjuration à Augsbourg le 12 août 1725 et devint ensuite prêtre et curé de Schwabsoien (Bavière). Il passa les dernières années de sa vie à Augsbourg. Il est connu par son *Thesaurus biblicus, hoc est, dicta, sententia et exempla ex sanctis Bibliis collecta, et per locos communes distributa, ad usum concionandi et disputandi*,

2 in-4°, Augsbourg, 1633, 1738, 1751, 1791; in-4°, Venise, 1758; Crémone, 1824; in-8°, Paris, 1883. L'*Onomasticum biblicum seu index ac dictionarium historico-etymologicum*, Augsbourg, 1738, forme la seconde partie du *Thesaurus*. Merz prit pour base de la première partie de son travail, comme il le dit lui-même dans sa Préface, le *Thesaurus Bibliorum* de l'Anglais Guillaume Alot, et groupa par ordre alphabétique tous les textes se rapportant au même sujet, afin que les théologiens et surtout les prédicateurs les trouvassent tous réunis. — Voir Zapf, *Augsburgische Bibliothek*, p. 11; Veith, *Bibliotheca Augustana*, Augsbourg, 1793, t. x, p. 175; And. Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, 12 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, t. IX, 1869, p. 415-425.

MÈS (hébreu : *Maš;* Septante, Μοσόχ), quatrième et dernier fils d'Amram, petit-fils de Sem. Gen., x, 23. Dans le passage parallèle, I Par., I, 17, le texte hébreu porte *Měšěk*, les Septante, Μοσόχ, comme dans la Genèse, et la Vulgate *Mosoch*, mais la leçon des Paralipomènes est probablement fautive. D'après Bochart, *Phaleg*, II, 11, *Opera*, édit. Lensden, Liège, 1692, t. I, col. 83, la postérité de *Maš* habita le mont Masius, ὄρος Μάσιον, qui séparait la Mésopotamie de l'Arménie. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 823. Le mont Masius est le *Ṭûr* ou *Ṭûr 'Abdîn* actuel, district montagneux, qui, du côté du sud, finit aux basses plaines de la Mésopotamie et qui est borné, au nord et au nord-est, par le Tigre; il s'étend des environs de *Geziret ibn 'Omar*, à l'est, jusque vers Mardin, à l'ouest. Il a pour limite au nord-ouest la chaîne du *Koros*. A. Socin, *Zur Geographie des Ṭûr 'Abdîn*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXV, 1881, p. 237-238. L'opinion de Bochart est encore aujourd'hui admise par bon nombre de savants. H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, 1903, p. 417. Cf. G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., t. II, p. 59; R. Riess, *Biblische Geographie*, 1872, p. 61. Quelques-uns cependant croient que les descendants de Mès sont les *Maasai* dont parlent les inscriptions cunéiformes. Théglathphalasar III raconte dans le récit de ses guerres contre les Arabes (734-732 avant J.-C.), qu'il soumit, entre autres tribus, celle des [*Ma-as*]-'-*ai*. Tablette de Nimroud, revers, ligne 53, dans Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, 1890, p. 20. Elle habitait un pays désert qui est décrit comme « la terre de la soif et de la défaillance, où ne va aucun oiseau du ciel, où ne peut paître ni âne ni gazelle ». Il est aussi question d'un habitant du pays de *Maš*, dans une tablette du temps d'Asarhaddon ou d'Assurbanipal, *Western Asiatic Inscriptions*, t. IV, pl. 54, n° 1. Cf. Frd. Delitzsch, *Paradies*, p. 302; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, in-8°, Giessen, 1878, p. 102, 262, 364. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, 1881, p. 242, identifie la terre de Mès (*Maš*) avec le désert syro-arabe. Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie des Arabiens*, t. II, 1890, rejette cette origine et dit, p. 276 : « J'entends par (la terre de) *Maš* le désert entier, mais spécialement les oasis de Djébel Šammar, de *Djauf*, et je l'identifie avec le *Maš* de la Genèse, x, 23. » Cf. *ibid.*, p. 260, 310, 419. Il identifie aussi, p. 420, ce *Maš* avec le *Mêšâ* de Gen., x, 30, et le *Massâ* de Gen., XXV, 14. Delitzsch, au contraire, *Das Paradies*, p. 259, distingue avec raison la terre de Maš des inscriptions assyriennes du *Maš* de Gen., x, 30. Pour lui ce dernier est le mont Masius. Mès l'araméen, Gen., x, 23, est formellement distingué dans l'Écriture de Massa l'Ismaélite, Gen., XXV, 14, et rien n'autorise à confondre l'un avec l'autre, non plus qu'avec Messa de Gen., x, 30. Voir MASSA 1, col. 852, et MESSA 2.

F. VIGOUROUX.

MÉSA (hébreu : מֵישָׁע, *Mêšâ'*, « salut, délivrance »), nom d'un roi de Moab et d'un fils de Caleb.

2. MÉSA (Septante : Μαρισά), fils aîné de Caleb ou Calubi, et frère de Jéraméel, de la tribu de Juda. Son père était fils d'Hesron. Voir CALEB 2, t. II, col. 58. Mésa fut « le père », c'est-à-dire le fondateur ou le restaurateur de la ville de Ziph. I Par., II, 42. La ville de Ziph mentionnée ici est, selon la plupart, celle des montagnes de Juda, près du désert de ce nom, Jos., XV, 34; I Reg. (Sam.), XXIII, 14; XXVI, 1; d'après quelques-uns, celle de la Séphéla. Jos., XV, 24. Voir Frd. Keil, *Chronik*, 1870, p. 47-48. A cause de l'obscurité qu'offre la suite de ce passage dans les Paralipomènes, R. Kittel, *The Books of the Chronicles, critical edition*, in-4°, Leipzig, 1895, p. 57, lit מרשע, *Marêšâh*, comme l'ont fait les Septante (voir Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. III, 1900, p. 349), et l'on peut alléguer le contexte en faveur de cette leçon, mais elle ne résout pas toutes les difficultés. Voir MARÉSA 1, col. 756.

3. MÉSA (hébreu : מֵישַׁע, *Mêša'*; Septante : Μωσά), roi de Moab, dont la Bible raconte les démêlés avec les rois d'Israël et de Juda. IV Reg., III, 4-26. Lui-même a laissé le récit de son règne dans une inscription parvenue jusqu'à nous. Nous avons donc à examiner successivement son inscription et le récit biblique pour montrer ensuite comment ils s'éclairent mutuellement.

I. L'INSCRIPTION. — Elle a été vue en 1868 par le Rév. Klein, de la mission protestante de Jérusalem; mais M. Clermont-Ganneau, alors attaché au consulat de France à Jérusalem, connaissait déjà son existence. Les Arabes de *Dhîbân* où se trouvait la pierre, voyant l'intérêt qu'y prenaient les Européens la brisèrent, pensant qu'elle contenait un trésor. Heureusement M. Clermont-Ganneau avait pu se procurer un estampage auparavant. Par ses soins les principaux morceaux ont pu parvenir au Musée du Louvre, où ils sont exposés avec l'estampage (fig. 268). D'après M. Klein, la pierre intacte avait 1m13 de hauteur, 0m70 de largeur, et 0m35 d'épaisseur. On est aujourd'hui à peu près d'accord sur le texte. En voici la transcription en caractères hébreux ordinaires :

TEXTE

1 אנכ . משע . בן . כמש** . מלך . מאב הד

2 יבני | אבי . מלך . על . מאב . שלשן . שת . ואנכ . מלכ

3 תי . אחר . אבי | ואעש . הבמת . זאת . לכמש . בקרחה | בנׄס[י]

4 שע . כי . השעני . מכל . השלכנ . וכי . הראני . בכל . שנאי | עמר

5 י . מלך . ישראל . ויענו . את . מאב . ימן . רבן . כי . יאנף . כמש . באר

6 צה | ויחלפה . בנה . ויאמר . גם . הא . אענו . את . מאב |
[בימי . אמר . כ***

7 וארא . בה . ובבתה | וישראל . אבד . עלם . וירש . עמרי . את . אׄר

8 ץ . מהדבא | וישב . בה . ימה . וחצי . ימי . בנה . ארבען . שת . ויש

9 בה . כמש . בימי | ואבן . את . בעלמען . ואעש . בה . האשוח . ואב[ן]

10 את . קריתן | ואש . גד . ישב . בארץ . עטרת . מעלם . ויבן . לה . מלך . י

11 שראל . את . עטרת | ואלתחם . בקר . ואחזה | ואהרג . את . כל . העם*

12 הקר . רית . לכמש . ולמאב | ואשב . משם . את . אראל . דודה . וא[ס]

13 חבה . לפני . כמש . בקרית | ואשב . בה . את . אש . שרן . ואת . אש

14 מחרת | ויאמר . לי . כמש . לך . אחז . את . נבה . על . ישראל | וא

15 הלך . בללה . ואלתחם . בה . מבקע . השחרת . עד . הצהרם | ואח

16 זה . ואהרג . כלה . שבעת . אלפן . גברן . וגרן | וגברת . ו[גר]

17 ת . ורחמת | כי . לעשתר . כמש . החרמתה | ואקח . משם . א**

18 לי . יהוה . ואסחב . הם . לפני . כמש . ומלך . ישראל . בנה את

19 יהץ . וישב . בה . בהלתחמה . בי | ויגרשה . כמש . מפני ו

20 אקח . ממאב . מאתן . אש . כל . רשה | ואשאה . ביהץ . ואחזה

21 לספת . על . דיבן | אנכ . בנתי . קרחה . חמת . היערן . וחמת

22 העפל | ואנכ . בנתי . שעריה . ואנכ . בנתי . מגדלתה | וא

23 נכ . בנתי . בת . מלך . ואנכ . עשתי . כלאי . האשו[ח לכ]ין . בקר*

24 הקר | ובר . אן . בקרב . הקר . בקרחה . ואמר . לכל . העם . עשו . לׄ

25 כם . אש . בר . בביתה | ואנכ . כרתי . המכרתת . לקרחה . באסר

26 י . ישראל | אנכ . בנתי . ערער . ואנכ . עשתי . המסלת . בארנן |

27 אנכ . בנתי . בת . במת . כי . הרס . הא | אנכ . בנתי . בצר . כי . עין .

28 [הא . ב]אש . דיבן . חמשן . כי . כל . דיבן . משמעת | ואנכ . מלא

29 ת[י . הם .]מאת . בקרן . אשר . יספתי . על . הארץ | ואנכ . בנת

30 י**[מה]דבא . ובת . דבלתן | ובת . בעלמען . ואשא . שם . את . נקׄ*

31 [ ]צאן . הארץ | וחורנן . ישב . בה . בת*ו**אש*
32 ויאמר . לי . כמש . רד . הלתחם . בחורנן | וארד . ***
33 [ויש]בה . כמש . בימי . ועל*דה . משם . עשר
34 שת . שדק | ואנ[כ]

Les lettres surmontées d'un point sont douteuses; les lettres entre crochets sont suppléées par conjecture; les astérisques marquent la place des lettres illisibles. Les points séparatifs et les petites barres sont dans l'original.

TRADUCTION

1. Je suis Mésa, fils de Camos... roi de Moab, le Dibonite. |
2. Mon pére a régné sur Moab durant trente ans et moi j'ai régné
3. aprés mon pére. | Et j'ai fait ce sanctuaire á Camos de Qorkha | en signe de salut;
4. car il m'a sauvé de toutes mes chutes et il m'a fait triompher de tous mes ennemis. | Amri,
5. roi d'Israël, fut l'oppresseur de Moab durant de longs jours, car Camos était irrité contre son pays; |
6. et son fils lui succéda et il dit lui aussi : J'opprimerai Moab! | C'est de mon temps qu'il parla ainsi,
7. et j'ai triomphé de lui et de sa maison | et Israël a péri pour toujours. Or, Amri avait pris possession du pays
8. de Mâdaba | et [Israël] y demeura durant ses jours et le terme des jours de ses fils, durant quarante ans, et
9. Camos [nous] l'a rendue de mon temps. | Et j'ai bâti Ba'almé'on, et j'y ai fait la piscine, et j'ai bâti
10. Qaryathen. | Or, les gens de Gad habitaient dans le pays d''Ataroth de toute antiquité, et le roi d'Israël s'était bâti
11. 'Ataroth. | Et je combattis contre la ville, et je la pris, et je tuai tout le peuple
12. de la ville, spectacle pour Camos et pour Moab! | Et je m'y emparai de l'autel de son Génie et
13. je le traînai devant Camos á Qiriath. | Et j'y fis habiter les gens de Saron et de
14. Makharath. | Et Camos me dit : Va! prends Nébo sur Israël! et j'allai
15. de nuit et je combattis contre elle depuis la pointe de l'aurore jusqu'á midi et je la pris
16. et je tuai tout, sept mille hommes et jeunes garçons | et femmes et jeunes filles
17. et servantes, | car je l'avais vouée à l'anathéme envers 'Astar-Camos, et je pris de lá
18. les autels (? ou les vases?) de Iahvé, et je les traînai devant Camos. | Or, le roi d'Israël avait bâti
19. Iahaṣ, et il y demeurait alors qu'il me faisait la guerre, | mais Camos le chassa devant moi! et
20. je pris de Moab deux cents hommes, toute son élite, | et je les portai contre Iahaṣ et je la pris
21. pour l'annexer à Dibon. | C'est moi qui ai bâti Qorkha, le mur des jardins et le mur
22. de l'arriére-ville, | et c'est moi qui ai bâti ses portes, et c'est moi qui ai bâti ses tours, | et
23. c'est moi qui ai bâti le palais, et c'est moi qui ai fait la double piscine pour l'eau au milieu
24. de la ville; | et il n'y avait pas de citerne au milieu de la ville, á Qorkha, et j'ai dit á tout le peuple : Faites-vous
25. chacun une citerne dans sa maison! et c'est moi qui ai fait creuser les fossés de Qorkha par les prisonniers
26. d'Israël, | et c'est moi qui ai bâti 'Aro'er, et c'est moi qui ai fait la route de l'Arnon. |
27. C'est moi qui ai bâti Beth-Bamoth, car elle était détruite. | C'est moi qui ai bâti Beṣer, car elle était en ruines,
28. avec les gens de Dibon, au nombre de cinquante, car tout Dibon est enrôlé | et j'ai placé le
29. nombre complet de cent [hommes] dans les villes que j'ai annexées au pays. | Et c'est moi qui ai bâti
30. Mâdaba, et Beth-Diblathen | et Beth-Ba'almé'on, et j'y ai porté les pasteurs...
31. . . . . troupeaux du pays. | Et Khoronên où habitait...
32. . . . . et Camos me dit : Descends, combats contre Khoronên! | et je suis descendu...
33 . . . . [nous l'a rendue] Camos de mon temps. Et . . . de lá. . . . dix...
34. . . année. . . et c'est moi.,.

Pour la justification de la lecture et les notes philologiques et critiques, voir M. J. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 525-536.

II. Conclusions historiques. — Depuis le temps de Moïse, les Israélites s'étaient établis dans le pays de Moab. Un moment submergés par l'accroissement des Moabites, ils avaient repris l'avantage avec David. On dirait que dés lors Moab ne fut plus qu'une tribu sans indépendance et sans roi, II Reg., VIII, 2, mais il est douteux que la domination des Israélites s'étendit jamais au sud de l'Arnon qui fut toujours considéré comme la limite légale de Moab. Les troubles qui suivirent la mort de Salomon lui permirent sans doute de relever la tête. Mésa est trés fier de se dire fils de son père, mais il ne se donne pas d'autre ancêtre; il est est donc probable qu'une nouvelle royauté commença dans Moab avec ce prince dont le nom n'est qu'incomplètement conservé, Chamos... Les premiers temps furent prospéres, on avait recouvré toute la plaine, depuis l'Arnon jusqu'á Médaba. Amri, roi d'Israël, reprit l'offensive; il occupa de nouveau Médaba, et sans dépouiller le chef des Moabites du titre de roi, si libéralement prodigué alors, il lui imposa le tribut. Mésa payait au roi d'Israël cent mille agneaux et cent mille béliers á laine; les grandes plaines de Moab ont toujours été propices á l'élevage du petit bétail. Des garnisons israélites établies jusqu'aux portes de Dibon devaient assurer sa fidélité.

Sous Achab, fils d'Amri, Mésa se tint tranquille. Le régne d'Ochozias d'Israël ne fut qu'une longue maladie d'un an ou deux : « Moab se révolta contre Israël aprés la mort d'Achab, » IV Reg., I, 1, et reprit d'abord Médaba.

On peut s'étonner que Mésa, originaire de Dibon, ait porté son premier effort sur un point si éloigné, au risque de se voir coupé par les stations israélites intermédiaires. A vrai dire, nous ne savons pas s'il se pique de raconter ses exploits en suivant l'ordre du temps. Nous le croirions cependant volontiers. Les Israélites occupaient surtout les villes de l'ouest, situées dans des positions beaucoup plus fortes, sur les premiers contreforts des montagnes qui baignent leurs pieds dans la mer Morte. Médaba avait probablement une population moabite, puisque Mésa la considére moins comme une conquête que comme une ville recouvrée; c'est sans doute par lá qu'il était plus facile de commencer. Baal Méon, aujourd'hui *Mâ'în,* á deux heures et demie de Médaba, eut bientôt le même sort; Mésa ne dit pas l'avoir prise, mais seulement bâtie ou plutôt rebâtie. Aṭaroth lui coûta plus de peine. Il s'agissait d'une ville purement israélite, occupée par la tribu de Gad de toute antiquité. Isolée du reste d'Israël, elle semble avoir pratiqué le culte de son Génie particulier, qu'on pourrait soupçonner n'être autre que Gad, dont les Grecs ont fait la bonne fortune ou la Tyché des cités. Voir Gad 2, t. III, col. 24. Ce culte du patron, si commun aujourd'hui encore dans l'Orient musulman, n'empêchait pas plus le culte du dieu national qu'il n'est absolument en contradiction avec l'islamisme. Aujourd'hui il s'agit d'un saint d'origine souvent inconnue, peut-être mythologique; alors c'était une sorte de divinité inférieure, chargée des intérêts du lieu, analogue au *Sîm* ou patron mentionné par les inscriptions sabéennes à côté des grands



STÈLE DE MÉSA, ROI DE MOAB

Musée du Louvre

dieux. Son autel fut traîné comme un trophée devant l'idole de Chamos établi à Qiriyath, nom qui indique peut-être la capitale religieuse, mais dont l'identification demeure incertaine. La population fut massacrée et remplacée par des gens venus d'ailleurs, sans doute du cœur même du pays de Moab. Mésa tranchait du potentat, mais moins clément que les Assyriens eux-mêmes, ou ne pouvant transporter assez loin de leur point d'attache les populations qu'il voulait faire disparaître de leur sol natal, il les exterminait « pour donner un agréable spectacle à Chamos et à Moab ». Une course rapide, une surprise de nuit, eurent raison de Nébo, ville située près de la célèbre montagne où Moïse était mort. Pour être plus sûr de réussir dans cette entreprise difficile, Mésa avait voué à l'anathème toute la population du pays. Le dieu qu'il invoque sous un vocable spécial, Astar-Chamos, est peut-être la divinité féminine parèdre de Chamos. Sept mille personnes du sexe masculin, sans compter les femmes et les filles, furent immolées sans pitié. Dans cette cité comme dans tant d'autres en Israël, on pratiquait sans doute le culte de Jéhovah sur les hauts lieux. Mésa s'empara des objets relatifs à ce culte et pensa les humilier eux aussi devant Chamos. C'était une guerre d'extermination.

Que faisait donc Joram, fils d'Achab et successeur de son frère Ochozias ? Engagé dans des guerres constantes avec les Syriens, moins heureux que son père, il lui était difficile de réduire Moab. La guerre contre les Syriens avait souvent pour théâtre Ramoth de Galaad. S'engager à fond contre Mésa, c'était s'exposer à voir fondre les Syriens sur les derrières de l'armée et à se trouver pris entre deux ennemis également acharnés. La Bible ne nous parle pas de tentatives faites par Joram dans ce sens, mais il semble bien qu'elles eurent lieu. Entre Médaba et Dibon se trouvait, d'après l'*Onomasticon* d'Eusèbe, la ville de Iahaṣ. Mésa nous dit formellement que le roi d'Israël l'avait prise pour point d'appui pendant qu'il lui faisait la guerre, mais qu'il avait été réduit à fuir devant lui ; Chamos l'avait chassé devant le roi de Moab! La manière dont ces choses sont dites, sans insister sur la défaite du roi d'Israël, montre que Joram, car ce ne pouvait être que lui, se vit forcé par la guerre syrienne à dégarnir les garnisons de Moab et par conséquent à renoncer à la lutte qu'il avait commencée. Dès lors il suffit à Mésa de réunir deux cents hommes, l'élite de Moab, pour enlever cette forteresse qu'il annexa à Dibon.

Mésa termine ici le récit de ses exploits contre Israël. Il passe à la description de ce qu'il a bâti, restauré, embelli, et la campagne contre Oronaï appartient à d'autres circonstances, car cette ville ne fut jamais comptée parmi les cités d'Israël. On dirait donc, à le lire superficiellement, qu'il n'a jamais cessé d'être l'enfant gâté de la victoire. Cependant son début a quelque chose d'exalté qui trahit ses alarmes. Il était en règle avec Chamos puisqu'il lui avait immolé tout ce qu'il avait voué à l'anathème, puisqu'il lui avait offert en trophée l'autel d'Aṭaroth et les vases sacrés de Nébo. Et cependant il lui a élevé un sanctuaire, parce que ce dieu l'avait sauvé et lui avait donné de triompher de ses ennemis. Le roi d'Israël, si passit dans tout le récit des conquêtes, avait dit cependant lui aussi : « J'opprimerai Moab ! » Qu'avait-il donc fait dans ce sens? Ce que Mésa indique discrètement, comme un homme échappé d'un grave danger et fort redevable à Chamos, la Bible le raconte assez longuement.

III. Récit biblique. — Quelques détails de géographie sont nécessaires pour comprendre le récit du quatrième livre des Rois, III, 4-26. Le territoire de Moab se composait de deux longues plaines, bordées d'un côté par le désert, de l'autre par les montagnes escarpées qui dominent la mer Morte ; elles sont séparées l'une de l'autre par la coupure de l'Arnon, précipice d'environ mille mètres de profondeur et dont les pentes sont presque inaccessibles. La plaine du nord était le champ de bataille entre Moab et Israël. Des hauteurs d'Hésébon, les Israélites pouvaient atteindre Dibon sans rencontrer d'obstacle. Cette ville elle-même n'avait aucune défense naturelle ; située presque au ras de la plaine, dépourvue d'eau, elle n'était guère qu'un centre pour les tribus qui poussaient leurs troupeaux vers le désert. Battus à cette place, les Moabites risquaient d'être culbutés dans l'Arnon. Is., XVI, 2. En revanche, l'Arnon offrait une barrière infranchissable aux envahisseurs du nord : de ce côté Moab était bien chez lui. Au sud, une autre dépression comparable à l'Arnon, l'ouadi *el-Aḥsa,* le séparait du Djébâl, et, presque au centre de la plaine, une position incomparable défiait toutes les attaques : c'est le Kérak (voir Kir-Moab, t. III, col. 1895), situé à mille mètres d'altitude, détaché des montagnes de l'est, accessible seulement au sud, mais facile à isoler par un simple fossé. C'est là que Renaud de Châtillon brava si longtemps les armées de Saladin ; c'est là que l'accord général place la capitale de Moab, c'était là qu'il fallait frapper Mésa pour le punir de ses insolentes entreprises. Pour cela, on devait pénétrer par le sud, tourner la mer Morte, passer l'ouadi *el-Aḥsa* dans le Ghôr et gagner les plateaux ; un chemin assez bien tracé le permet encore aujourd'hui sans trop de difficulté. Il va sans dire qu'une pareille campagne ne pouvait être entreprise sans le concours de Juda et même d'Édom qui aurait pu, en survenant par derrière, causer à l'armée israélite le même désagrément que les Syriens au nord. Le roi de Juda accepta sans difficulté de prendre part à l'expédition. Si ce roi était Josaphat, son consentement entraînait celui d'Édom qui vivait sous sa dépendance ; si c'était Ochozias, comme le veut l'ancienne édition des Septante, on doit supposer qu'Édom, récemment affranchi, mais battu par Joram, ne crut pas prudent de s'opposer aux desseins des deux rois de Juda et d'Israël. Il marcha donc avec eux.

Le récit de la campagne a été jugé sévèrement par Stade, *Geschichte,* p. 534 : « Der Erzähler berichtet phantastisch..., und ohne das Terrain genau zu kennen. » L'auteur biblique n'aurait pas connu suffisamment le terrain. Reproche étrange dans la bouche d'un savant qui n'est jamais sorti de son cabinet! Ceux qui ne connaissent pas le terrain sont ceux qui s'obstinent à placer Édom à l'est du Ghôr ; la position d'Édom au sud de Juda une fois reconnue, tout s'explique aisément. Les rois confédérés entreprennent une marche tournante de sept jours ; il leur faut, en effet, contourner le sud de la mer Morte ; mais avant d'avoir pu pénétrer dans Moab, ils étaient déjà morts de soif. Toutes les eaux du Ghôr, qui sont abondantes, descendent, en effet, de l'est, mais elles devaient naturellement être gardées par les Moabites et du moins fallait-il les atteindre. L'armée était vraiment exposée à périr dans le sable brûlant de l'ʿAraba. On consulta le prophète Élisée qui répondit, par égard pour le roi de Juda : « Faites des fosses de place en place ; vous ne verrez pas de vent et vous ne verrez pas de pluie, et cependant cette vallée se remplira d'eau. » Ici encore Stade croit la plaisanterie facile. Le secret n'en était pas un ; les rois savaient très bien que la vallée d'ʿArabim contenait des eaux souterraines : il n'y avait qu'à creuser. C'est de la haute fantaisie, car si on avait été dans les vallées moabites, l'eau n'aurait pas manqué, et, d'après le texte, il s'agit de tout autre chose. Ce phénomène, nous l'avons parfaitement compris, lorsque, par un ciel sans nuages, nous vîmes venir à nous de petits filets d'eau courante qui nous barrèrent le chemin dans le désert de Tih. Voir *Revue biblique,* 1896, p. 445. Il est vrai que la veille nous avions essuyé l'orage, mais la situation des confédérés était toute différente. Des orages terribles venus de la mer peuvent éclater sur les plateaux sans qu'on s'en doute

dans la profonde dépression du Ghôr : les eaux prennent alors leur pente naturelle et descendent soit vers la Méditerranée, soit vers la mer Morte. C'est ainsi que les rois virent à l'aurore les eaux descendre par le chemin d'Édom, et comme on peut le conjecturer avec certitude d'aprés l'ancienne version grecque, du désert de Chour, c'est-à-dire des plateaux du Tih. Si l'orage s'était déchaîné vers la montée d''Aqrabbim, les eaux devaient s'écouler naturellement par l'ouadi *Fiqré* qui est bien le chemin d'Édom. Mais elles ne pouvaient aller bien loin dans le sable brûlant, il importait de les recueillir et c'est pourquoi le prophète avait donné le conseil de creuser non des puits, mais des fosses. Tous les détails portent et concordent avec la situation; c'est le phénoméne du *seil,* bien connu des Bédouins de la péninsule sinaïtique.

Les Moabites ne pouvaient soupçonner le changement opéré dans la situation. Ceux qui ont visité les rives méridionales de la mer Morte savent quelles étranges couleurs changent parfois l'aspect des objets. Nous avons vu la mer Morte vraiment rouge le soir du 1er novembre 1897; assurément on ne l'eût pas crue changée en sang; mais, de loin, les Moabites, sachant de science certaine qu'il n'y avait pas d'eau au campement d'Israël, ont pu prendre telle flaque d'eau rougie par l'aurore pour du sang répandu. Ils quittérent leur position défensive, s'engagèrent eux-mêmes dans un sol tantôt mouvant, tantôt rugueux, et furent battus. La contrée était ouverte, les Israélites mirent tout à feu et á sang, détruisant les villes, coupant les arbres, bouchant les sources, pendant que Mésa avec une élite se réfugiait dans sa capitale. Le roi de Moab a passé tout cela sous silence, il fallait s'y attendre. Cependant á quoi fait-il allusion quand il nous dit : C'est moi qui ai bâti Beth-Bamoth, car elle était détruite — c'est le propre terme de la Bible; — c'est moi qui ai bâti Beṣer, car elle était en ruines? A s'en tenir á son premier bulletin de victoire, on ne s'explique pas l'urgence de tant de réparations. Nous voyons même un indice moins facile á relever, mais 'peut-être encore plus significatif, dans les constructions qu'il fit à Qorkha. Cette ville était sa capitale, puisqu'il y avait son palais royal. Or, il est évident que tout ce qu'il y construit, sauf précisément ce palais, a pour but de mettre la ville en état de défense. Fut-ce avant ou après le siège qu'il y subit, c'est ce qu'il ne dit point; il se peut que les travaux, commencés á la hâte, furent terminés á loisir, mais en tout cas une comparaison s'impose entre les travaux entrepris á Qorkha et les mesures prises par Ézéchias pour défendre Jérusalem contre Sennachérib. Ézéchias bouche la source qui coulait en dehors de la ville et l'introduit dans la cité, il répare les murs avec leurs tours, fait un mur extérieur, met en ordre l'arsenal. II Par., XXXII, 2, 5, 30. Quand on était inquiet á Jérusalem, on réparait le mur d'Ophel, II Par., XXVII, 3: lors de la grande alerte décrite par Isaïe, tous les regards se tournaient vers l'arsenal, *bêṭ-ya'âr,* et ces deux noms ressemblent étrangement à ceux des murs bâtis par Mésa. S'il fournit la ville d'eau, il est bien probable qu'il ne se préoccupe pas à la romaine de procurer les eaux en abondance pour le luxe des bains. A y regarder de prés, c'est encore une mesure défensive, analogue á celle d'Ézéchias. Les seules villes d'Orient qui n'ont pas de citernes sont celles qui ont l'eau á portée, comme c'est le cas du Kérak, mais en dehors de la ville. En cas de siége, on se trouvait au dépourvu. Mésa fait une double piscine pour le public, puis commande à chacun de se creuser une citerne dans sa maison. L'expédition des rois eut lieu à la saison des pluies, comme le prouve l'orage dont nous avons vu les effets; l'ordre était donc trés pratique, et aussi la construction des fossés à laquelle on fit travailler les prisonniers faits naguère sur Israël.

Si l'on doutait qu'on puisse parler avec autant de sérénité que Mésa d'une aussi chaude alerte, il suffirait pour s'en convaincre de relire dans II Par., XXXII, le récit de la campagne de Sennachérib contre Ézéchias. On voit bien que le roi d'Assyrie avait eu l'intention de s'emparer des villes de Juda, II Par., XXXII, 1, et de Jérusalem, mais il en fut pour sa courte honte. et dés lors le récit se termine comme l'inscription de Mésa : « Et Ézéchias se fit des villes et de nombreux troupeaux. » II Par., XXXII, 29. Des villes prises, du tribut payé, des territoires arrachés à Juda, il n'est pas fait la moindre mention. De son côté, l'historien biblique ne dissimule pas le triomphe final de Mésa, mais ici c'est à son tour á glisser légèrement. Soit qu'il ait été pris au dépourvu dans ses préparatifs de défense, soit qu'il manquât de vivres, Mésa reconnut bientôt que la résistance était impossible. Avec sept cents hommes, cette élite dont il a parlé, il essaya de se frayer un passage jusqu'au roi d'Aram. Le texte dit Édom, mais le roi d'Édom n'eût pu que le livrer à ses alliés. Aram pour Édom n'est pas même un changement dans l'ancienne écriture. Ce fut en vain. Alors il eut recours à cette suprême ressource des Carthaginois en péril, le meurtre d'un enfant, et pour être plus agréable á son dieu qui ne peut être que Chamos, il choisit pour victime son propre fils, l'héritier de sa couronne. Il l'immola en holocauste, sur le mur, sans doute pour que le sang versé en l'honneur du dieu le rendit inviolable. De cela non plus il ne s'est pas vanté, mais dans son cri de triomphe et d'action de grâces au Chamos de Qorkha, n'a-t-on pas comme un écho de ce drame? C'est á Qorkha que Chamos l'avait sauvé, il veut lui élever un sanctuaire à Dibon, dans sa patrie, pour lui témoigner sa reconnaissance, « parce qu'il l'a sauvé de toutes ses chutes et l'a fait triompher de tous ses ennemis. »

Que se passa-t-il alors? Cela est demeuré un secret impénétrable. Les Israélites abandonnèrent le siége et rentrèrent chacun chez soi. On a supposé que Mésa avait acheté leur retraite et fait sa soumission; cette hypothèse ne concorde ni avec ses accents qui paraissent sincères, ni avec le texte sacré. Dans les opinions religieuses d'Israël et de tous les Sémites, un échec final aussi lamentable (le prophéte n'avait rien prédit de l'issue définitive de la campagne) ne pouvait être attribué qu'à la colère divine; c'est aussi ce que le texte dit.

Quel fut l'événement interprété comme un châtiment de Jéhovah? Encore une fois le point demeure obscur. Peut-être les Moabites combattirent-ils dés lors avec l'énergie du désespoir; peut-être les Israélites redoutèrent-ils l'efficacité de l'horrible sacrifice; élevés depuis le règne d'Achab dans des idées à moitié païennes, ils ont pu craindre, non point que Chamos se mît en colère contre eux, mais que Jéhovah, auquel ils ne pouvaient offrir de victimes humaines, se trouvât dans cet état d'infériorité que les anciens coloraient publiquement en disant que leur dieu était en colère. Si on admet que le roi de Juda était Ochozias, le plus simple est de supposer que dés lors les Syriens étaient en campagne. Les deux rois, Joram et Ochozias, furent vaincus dans la première année du règne d'Ochozias à Ramoth Galaad et peu aprés tous deux périssaient de la main de Jéhu. Le triomphe de Mésa était complet et il a pu croire, au moment oú sombrait la dynastie d'Amri et où Jéhu reconnaissait la suzeraineté du roi d'Assyrie, qu'Israël était perdu, perdu pour toujours. Israël possédait un germe de vie et de résurrection que Mésa ne pouvait soupçonner.

BIBLIOGRAPHIE. — Clermont-Ganneau, *La stèle de Mésa, roi de Moab*, Paris, 1870 (la première publication sur ce sujet); Smend et Socin, *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab,* Fribourg-en-Brisgau, 1886; Clermont-Ganneau, *La stèle de Mésa,* dans le *Journal asiatique,* 1887, t. IX, p. 72; Socin et Holzinger, *Zur Mesainschrift,*

1897; Nordlander, *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab,* Leipzig, 1896; Lidzbarski, *Eine Nachprüfung der Mesa Inschrift,* dans son *Ephemeris für semitische Epigraphik,* nº 1, p. 1-10; J. Halévy, dans la *Revue sémitique,* juillet et octobre 1900; W. H. Bennett, art. *Moab,* dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. III, 1900, p. 403-408; Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t, III, 1902, p. 3040-3048. M. Albert Löwy a essayé d'attaquer l'authenticité de la stèle de Mésa, dans *A critical Examination of the so-called Moabite Stone in the Louvre,* 3e édit., Londres, 1903. J. LAGRANGE.

MÉSCHEK (hébreu : *Mêšêk*), nom ethnique que la Vulgate a toujours rendu par *Mosoch,* excepté dans le Ps. CXIX (hébreu, CXX), 5, où elle a traduit : « Malheur à moi, parce que mon exil s'est prolongé ; » tandis que le texte original porte : « Malheur à moi qui séjourne à Méschék. » Voir MOSOCH.

MESÉLÉMIA, hébreu : *Mešêlêmyâhû* [et *Mešêlêmyâh,* I Par., IX, 21], « celui que Yah récompense ; » Septante : Μοσελλεμία, Μοσελλαμία ; *Alexandrinus,* Μασελλαμια [Μοσολλάμ, Μοσολλαμί, I Par., IX, 21]; Vulgate : *Meselemia,* I Par., XXVI, 1, 2; *Mosollamia,* I Par., IX, 21), lévite, de la famille de Caath. Il vivait du temps de David et fut chargé avec ses fils de la garde d'une des portes du sanctuaire. I Par., XXVI, 1-2. La porte orientale lui échut par le sort. I Par., XXVI, 14. Dans ce passage, la première syllabe de son nom est tombée, et il est appelé en hébreu : *Šèlêmyahû.* Septante : Σελεμία ; Vulgate : *Selemia.* Ses fils étaient au nombre de sept. L'aîné, qui s'appelait Zacharie, I Par., IX, 21 ; XXVI, 2, fut désigné par le sort pour la garde de la porte septentrionale. I Par., XXVI, 14. Outre ses fils, Mesélémia avait sous ses ordres ses frères, ce qui faisait un total de dix-huit hommes forts et robustes, I Par., XXVI, 9, pour garder les deux portes de l'est et du nord. Le ℣. 17 nous apprend qu'il y avait, à l'est, six lévites par jour et, au nord, quatre par jour, chargés de monter la garde. Mesélémia, dans I Par., XXVI, 1, est appelé « fils de Coré, d'entre les fils d'Asaph ». Il était, en effet, Corite, mais non descendant d'Asaph, car les Corites descendaient de Lévi par Caath, I Par., VI, 16, 18, 21, tandis qu'Asaph descendait de Lévi par Gerson. I Par., VI, 39-43. Voir ASAPH, 1, t. I, col. 1056. Asaph doit être corrigé en Abiasaph, comme on le lit I Par., IX, 19. Abiasaph était, en effet, un des fils de Coré. Exod., VI, 24.

MÉSENGUY François Philippe, écrivain janséniste français, né à Beauvais le 22 août 1677, mort à Saint-Germain-en-Laye le 19 février 1763. Il étudia à Beauvais et à Paris. En 1700, il devint professeur de rhétorique au collège de sa ville natale. En 1707, il fut appelé à Paris au collège dit de Beauvais, dont Rollin était le directeur. Coffin, successeur de Rollin, le chargea de l'instruction religieuse des élèves. Il remplit ces fonctions jusqu'en 1727 où l'opposition qu'il fit à la bulle *Unigenitus* l'obligea de les résigner. Il alla habiter sur la paroisse de Saint-Étienne-du-Mont et y demeura jusqu'en 1748. Il s'établit alors à Saint-Germain-en-Laye. Il ne cessa qu'à sa mort, qui eut lieu dans sa 86e année, de défendre le jansénisme, malgré les condamnations des papes. De ses nombreux écrits nous ne citerons que son *Abrégé de l'histoire et de la morale de l'Ancien Testament,* in-12, Paris, 1728; *Le Nouveau Testament traduit en français avec des notes littérales,* in-12, Paris, 1729; 3 in-12, 1752; *Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament avec des éclaircissements et des réflexions,* 10 in-12, Paris, 1735-1753; *Abrégé de l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament,* 3 in-12, Paris, 1737-1738; *Épîtres et Évangiles avec des réflexions,* in-12, Paris, 1737; Lyon, 1810. — Voir [l'abbé Lequeux, ami de Mésenguy], *Mémoire sur la vie et les ouvrages de feu M. l'abbé François Philippe Mésenguy,* in-12, Paris, 1763.

MESÉZÉBEL (hébreu : *Mešêzab'êl,* « celui que Dieu délivre ; » Septante : Μαζεβήλ, Μεσωζεβήλ, Βασηζά), un des chefs du peuple qui signèrent l'alliance avec Dieu, après la captivité, du temps de Néhémie. II Esd., X, 21. C'est sans doute le même qui est donné, III, 4, comme le père de Barachias et le grand-père de Mossolam, l'un de ceux qui travaillèrent à la reconstruction des murs de Jérusalem sous Néhémie, et XI, 24, comme le père de Phathahia, agent du roi de Perse dans l'administration civile de la Judée. Si cette identification est exacte, Mesézébel était de la tribu de Juda et descendait de Zara. II Esd., XI, 24. La Vulgate, qui transcrit le nom hébreu *Mesezebel* dans II Esd., III, 4; XI, 24, l'écrit *Mesizabel,* X, 21.

MESILTAIM, forme duelle, I Par., XIII, 8; XV, 16, 19, 28; XVI, 5, 42; XXV, 1, 6; II Par., V, 12, 13; XXIX, 25; I Esd., III, 10; II Esd., XII, 27, est un des noms hébreux des cymbales. On les appelle aussi *ṣelṣelim.* Les deux noms dérivent de la même racine, qui est צלל, *ṣâlal,* « tinter, » rendre un son métallique. Arabe, صل, طن. Voir CYMBALE, t. II, col. 1163. J. PARISOT.

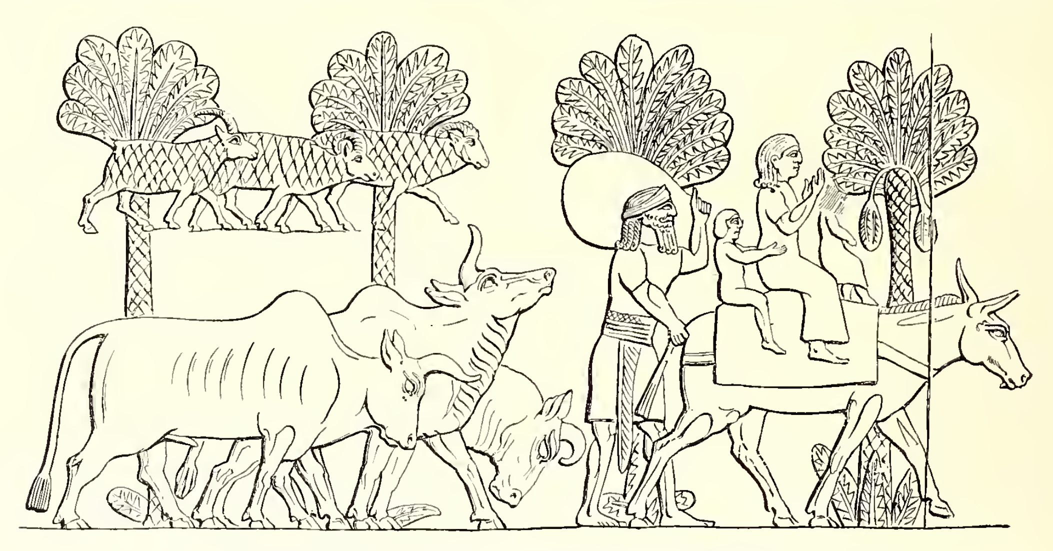
MESIZABEL, orthographe du nom de Mesézébel dans la Vulgate. II Esd., X, 21. Voir MESÉZÉBEL.

MESOLLAM (hébreu : *Mešullâm,* « qui se confie [en Dieu] ; » Septante : Μεσολλάμ), lévite qui vivait du temps d'Esdras. Il l'aida avec plusieurs autres, à dresser la liste des Israélites revenus de captivité qui avaient épousé des femmes étrangères. I Esd., X, 15. Plusieurs commentateurs croient que ce Lévite est le personnage nommé parmi les chefs chargés de la conduite des captifs, qui retournèrent de Babylone à Jérusalem. I Esd., VIII, 16. On l'a aussi identifié avec le Mosollam, gardien des portes du Temple, qui est nommé II Esd., XII, 25. Le nom hébreu de *Mešullâm* fut très commun après la captivité. Voir MOSOLLAM. La Vulgate ne l'a rendu qu'une fois par *Mesollam.* I Esd., X, 15. Dans I Esd., VIII, 16, et II Esd., XII, 25, elle écrit *Mosollam,* comme dans les autres passages où il est question d'autres *Mešullâm.*

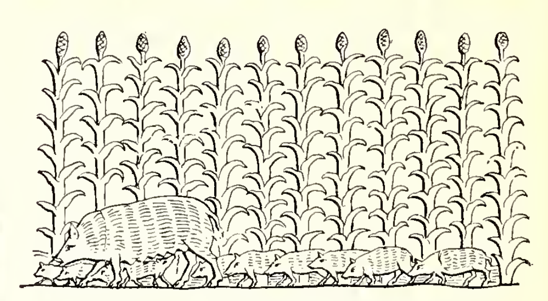
MÉSOPOTAMIE, plaine située entre le Tigre et l'Euphrate. — I. NOM. — La Mésopotamie est désignée dans le texte hébreu de la Bible sous les noms de *'ăram nahăraim* ou Syrie des deux fleuves, Gen., XXIV, 10; Deut., XXIII, 4; Jud., III, 8; I Par., XIX, 6; Ps. LX (LIX), 2; *paddan 'ărâm,* plaine de Syrie, Gen., XXV, 20; XXVIII, 2, 5, 6, 7; XXXI, 18; XXXV, 9, 26; XLVI, 15; ou simplement *paddan,* Gen., XLVIII, 7; *'êber hannâhâr,* le bord du fleuve, Josué, XXIV, 3, 14, 15; *śedêh 'ărâm,* la plaine de Syrie. Ose., XII, 12. Les Septante traduisent ces termes par Μεσοποταμία auquel ils joignent le plus souvent le mot Συρίας. On trouve aussi Συρία ποταμῶν, Jud., III, 8; πέραν τοῦ ποταμοῦ, Jos., XXIV, 3, 14; πεδίον Συρίας, Ose., XII, 12. La Vulgate emploie généralement le mot *Mesopotamia* et le plus souvent avec le mot *Syriæ.* Dans Osée, XII, elle se sert des mots *regio Syriæ.*

II. DESCRIPTION DE LA MÉSOPOTAMIE. — La Mésopotamie est la plaine arrosée par le cours moyen de l'Euphrate et du Tigre, après leur sortie de la chaîne du Taurus jusqu'à la basse plaine de la Babylonie. A l'Orient, le vaste plateau de l'Iran domine les plaines du Tigre et forme un barrage transversal d'où s'épanchent les eaux. La Mésopotamie est comme un déversoir pour les populations des hautes terres voisines, qui peuvent facilement descendre par les vallées. De même les habitants des chaînes riveraines de la Méditerranée regar-

daient aussi vers l'Euphrate, par delà l'étroite lisière du désert. Élisée Reclus, *Géographie universelle,* t. IX, in-4°, Paris, 1884, p. 378. La Mésopotamie se divise en deux parties distinctes. La partie nord que Strabon appelle Parorée est la plus rapprochée des montagnes. Strabon, XVI, I, 23. Elle est arrosée sur ces deux côtés par le Tigre et l'Euphrate, et au milieu par les affluents de l'Euphrate, le Balikh et le Chaboras ou Habor (t. III, col. 382) qui reçoivent eux-mêmes de nombreux petits cours d'eau. Voir EUPHRATE, t. II, col. 2046. Cf. fig. 623, col. 2047. Le sol en est assez fertile. Il y a des forêts. Dion Cassius, LXVIII, 26; LXXV, 9. Parmi les arbres qui y poussent, la Bible nomme le peuplier, l'amandier et le platane. Gen., XXX, 37. On y trouve aussi des pâturages qui nourrissent des troupeaux de moutons et de chèvres. Gen., XXX, 31-43 (fig. 269). Entre le Balikh et le Tigre l'hémione et l'onagre erraient par troupes. La plaine située plus au sud est soumise à un régime différent. Elle ne doit sa fécondité qu'aux inondations périodiques du Tigre et de l'Euphrate, qui débordent au printemps. Pline, *H. N.,* V, 26 (21). Pendant six semaines, en novembre et en décembre, il pleut beaucoup, puis les ondées diminuent jusqu'en mai. Pendant l'hiver, le froid n'est pas excessif, cependant le matin une mince pellicule de glace couvre les marais. Pendant six mois, de juin à novembre, la chaleur est lourde pour les hommes comme pour les animaux. Le vent du sud pousse parfois devant lui des tourbillons de sable. Tant que la terre reste humide, le pays est couvert d'herbes très hautes, où les chevaux et le bétail enfoncent jusqu'au poitrail. Parmi les plantes qui naissent dans le pays se rencontrent les céréales, le froment, l'orge et l'épeautre, ainsi que plusieurs espèces de légumes, la lentille, le pois chiche, le haricot, l'oignon, l'aubergine, le concombre; on y trouve aussi le sésame, le ricin, le henné, le lin et le chanvre. Les palmiers y rendent les plus grands services aux habitants. La plaine pendant la plus grande partie de l'année est nue et désolée. Au printemps, au contraire, on y voit en abondance des feuilles et des fleurs. Dès le mois de mai, les herbes se dessèchent. Il reste cependant de la verdure sur les bords des fleuves, ce sont des plantes aquatiques, des roseaux, des nénuphars. Ces plantes, serrées les unes contre les autres, offrent l'aspect de vastes prairies. Partout ailleurs l'aspect du pays est morne comme celui du désert. Les plantes desséchées forment une poussière grise que le vent soulève par tourbillons. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, 1884, p. 3-4, 10-13; G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern World,* 4e édit., in-8°, Londres, 1879, t. I, p. 1-4. On y rencontre de nombreux animaux fauves et domestiques, surtout des porcs, des sangliers (fig. 270), des serpents, la plupart inoffensifs, des lions et des panthères. G. Maspero, *Histoire anc.,* t. I, p. 551-561. Voir EUPHRATE, t. II, col. 2048. Parmi les produits naturels du pays, Strabon, XVI, X, 24, mentionne des sources de naphte et une pierre appelée gangitide. La Mésopotamie fut une des voies principales du commerce dans l'antiquité. C'est par l'Euphrate que passe le chemin qui réunit les lignes de navigation entre l'Inde et la Méditerranée. Dès que les hommes surent diriger une embarcation, ils prirent cette voie de préférence à celle de l'Iran, si difficile à cause des plateaux et des montagnes qu'il faut traverser. Sous les Babyloniens, maîtres du port de Térédon sur le golfe Persique et de celui de Tyr sur la Méditerranée, la Mésopotamie fut la principale voie commerciale du monde par l'Euphrate. Les Perses habitués aux routes de terre arrêtèrent ce mouvement et coupèrent le fleuve par des barrages. Alexandre et les Séleucides restaurèrent la route de l'Euphrate. E. Reclus, *Géographie universelle,* t. IX, p. 378-379. La Mésopotamie appartenait ethnographiquement aux trois grands peuples sémitiques qui y touchaient; les Assyriens occupaient la partie orientale sur le Tigre, les Araméens ou Syriens la partie occidentale et septentrionale, enfin le steppe



269. — Animaux domestiques. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 35.



270. — La laie et ses petits au milieu des roseaux. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 12.

du sud était aux Arabes nomades, Ἄραβες σκηνῖται. Ces derniers occupaient la région par laquelle passait la route des caravanes, allant de Syrie ou d'Asie-Mineure vers Babylone, Strabon, XVI, I, 26-27. Cf. Xénophon, *Anab.*, I, v, 1. C'est de la partie septentrionale, c'est-à-dire de celle où habitaient les Araméens, qu'il est surtout question dans la Bible. La ville principale et la plus ancienne de cette région était Haran. Voir HARAN 3, t. III, col. 424. Là encore se trouvaient Édesse (fig. 271) et Nisibe, sur le Mygdonius, affluent du Chaboras. Dans la partie méridionale il n'y avait pas de villes. Les Grecs avaient comparé la Mésopotamie à un vaste navire à cause de sa forme allongée. Strabon, II, I, 23,



271. — Orfah (ancienne Édesse). Grande Mosquée.
D'après Chesney, *The Expedition of Euphrates*, t. II, pl. XXXIV, p. 77.

6; XVI, I, 22. Les Arabes l'appellent Al-Djeziréh, c'est-à-dire l'île.

III. LA MÉSOPOTAMIE DANS LA BIBLE. — Il est pour la première fois question de la Mésopotamie dans la Bible à l'occasion du voyage de Tharé et d'Abraham, d'Ur en Chaldée vers le pays de Chanaan. Tharé et sa famille quittèrent Ur pour se diriger vers Haran; ils traversèrent donc toute la Mésopotamie du sud au nord. Gen., XI, 31. Voir HARAN 3, t. III, col. 424. Tharé mourut à Haran. Cette migration d'Abraham est rappelée par les Ammonites, quand Holoferne les interroge sur les Juifs. Ils sont, dit le prince des Ammonites, de la race des Chaldéens. Ils habitèrent d'abord la Mésopotamie, parce qu'ils avaient abandonné les dieux des Chaldéens pour adorer le Dieu du ciel et ils s'établirent à Charan (Haran). Judith, v, 7. Le livre de Josué, XXIV, 3, 14-15, fait également allusion au retour d'Abraham du bord du fleuve et aux faux dieux que sa race y adorait. C'est d'Haran qu'Abraham, sur l'ordre de Dieu, se rendit dans la terre de Chanaan. Gen., XII, 1. Voir ABRAHAM, t. I, col. 74. Une partie de la famille de Tharé était restée à Haran. Abraham appelait cette ville son pays à cause du séjour prolongé qu'il y avait fait. Pour ne pas marier son fils Isaac à une Chananéenne, il envoya son serviteur Éliézer chercher une femme pour lui en Mésopotamie, mais en lui donnant ordre de ne pas permettre à Isaac de retourner dans ce pays. Gen., XXIV, 2-9. Éliézer partit pour la Mésopotamie et vint à Nachor ou Haran. C'est là qu'il rencontra Rebecca, fille de Bathuel, et il la ramena à Isaac. Gen., XXIV, 10-67; XXV, 20. Voir ÉLIÉZER, t. II, col. 1678; ISAAC, t. III, col. 931. C'est de même en Mésopotamie et à Haran qu'Isaac envoya Jacob pour chercher une femme. Il lui ordonna de prendre une des filles de Laban, frère de Rebecca, c'est-à-dire une de ses cousines germaines. Gen., XXVIII, 2, 5, 6, 7. C'est près d'Haran que Jacob vit en songe une échelle mystérieuse où les anges montaient et descendaient. Il resta sept ans en Mésopotamie au service de Laban pour obtenir la main de Rachel, puis ayant été trompé par Laban qui lui avait fait épouser subrepticement Lia, il y resta sept autres années pour obtenir enfin celle qu'il aimait. Gen., XXVIII, 10; XXIX, 30. Après avoir épousé Rachel, Jacob ne quitta pas le pays de son beau-père, car c'est là que naquirent ses douze fils. Gen., XXIX, 31-XXX, 23; XXXV, 26; XLVI, 15. Jacob désirant revoir la terre de Chanaan demanda à son beau-père de le laisser aller et il quitta le pays. Rachel emporta les idoles de son père, ce qui montre que les Araméens de Mésopotamie étaient polythéistes et idolâtres. Gen., XXX, 25; XXXI, 19, 34-36. Voir JACOB, t. III, col. 1062; RACHEL. Balaam était de Mésopotamie. Sa patrie était Péthor, située au confluent de l'Euphrate et du Sagur. Num., XXIII, 7; Deut., XXIII, 4; cf. Num., XXII, 5, dans l'hébreu. C'est par erreur que la Vulgate en fait un Ammonite dans ce verset. Voir BALAAM, t. I, col. 1390. Au temps des Juges, un roi de Mésopotamie, inconnu par ailleurs et nommé Chusan Rasathaim, asservit les Juifs pendant huit ans. Othoniel les délivra de son joug. Jud., III, 10-11. Voir CHUSAN RASATHAIM, t. II, col. 748. David fit une campagne en Mésopotamie et c'est à cette occasion qu'il composa le Psaume LIX (hébreu, LX), ainsi qu'il est dit dans le titre,

Cette campagne est probablement l'une de celles dont il est parlé dans II Reg. (Sam.), VIII, 3; X, 6-19; I Par., XVIII, 3. Voir DAVID, t. II, col. 1316, et ADARÉZER, t. I, col. 211. Dans I Par., XIX, 6, nous voyons les Ammonites envoyer mille talents d'argent en Mésopotamie, afin d'y prendre à leur solde des chariots et des cavaliers. Ils y réunissent 32 000 chars, pour combattre David qui resta cependant vainqueur. Il est de nouveau question de la Mésopotamie dans le livre de Judith. Dans sa seconde campagne, Holopherne passa l'Euphrate, traversa la Mésopotamie et renversa toutes les places fortes bâties sur le torrent d'Abronas jusqu'à la mer. Judith, grec., II, 24; Vulgate, II, 14. Le torrent dont il s'agit est le Chaboras, affluent de l'Euphrate. La Vulgate l'appelle Mambré (col. 635) et la Peschito Jaboc, ce qui est une erreur, car le Jaboc est un affluent du Jourdain. Voir ABRONAS, t. I, col. 92; JABOC, t. III, col. 1056. La Vulgate, Judith, III, 1, dit que les rois de Mésopotamie envoient des ambassadeurs à Holopherne, et III, 14. Au temps d'Assurbanipal, Holopherne traversa la Mésopotamie et maintint dans la soumission les tribus toujours disposées à la révolte. Judith, grec, II, 24; Vulgate, II, 14; III, 1, 14. La Mésopotamie suivit le sort du reste de l'empire assyrien; elle passa sous la domination des Babyloniens, puis sous celle des Mèdes et des Perses. Sous Darius Ier la Mésopotamie du nord fit d'abord partie de la satrapie d'Athura ou de Syrie, et la plaine du sud de la satrapie d'Arabie. *Inscription de Behistoun*, col. 1, lig. 12-17; Weissbach-Bang, *Die Altpersischen Keilinschriften*, in-4°, Leipzig, 1893, p. 12-13; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 688.

IV. HISTOIRE DE LA MÉSOPOTAMIE EN DEHORS DE LA BIBLE. — On sait peu de chose de l'histoire de la Mésopotamie jusqu'à l'époque où elle fut soumise aux Perses. Les Hébreux y séjournèrent au temps d'Abraham ainsi que nous l'avons vu plus haut. D'après les inscriptions assyriennes, le pays continua à être habité par des tribus indépendantes ayant chacune leur chef. Chusan Rasathaim qui asservit les Israélites au temps des Juges, était l'un de ces chefs. Jud., III, 10-11. Au temps de David, les Araméens de Mésopotamie paraissaient avoir subi la domination du roi de Soba, Adarézer. II Reg. (Sam.), X, 16. Les Assyriens furent souvent en lutte avec ces tribus. Théglathphalasar Ier traversa toute la Mésopotamie du nord avec ses armées. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 643. Assurnazirhabal, en 880, soumit à la domination assyrienne les chefs des tribus araméennes à la suite d'une importante expédition. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 28-32, 118. Salmanasar III affermit cette conquête (859-855). *Ibid.*, p. 66. Cf. II (IV) Reg., XIX, 13. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 445, 668. Lors de la conquête de l'empire perse par Alexandre, la Mésopotamie fut soumise avec le reste des provinces. C'était une des régions qu'il avait lui-même parcourues avec son armée en suivant une route qui va de Chapsaque sur l'Euphrate à Carrhae, l'ancienne Haran, à Nisibe et de là à Arbèles. Arrien, *Anab.*, III, VII. Après la mort d'Alexandre, Perdiccas donna la satrapie de Mésopotamie à Archélaüs; lors du partage de Triparadisos, en 321, Antipater donna la satrapie de Mésopotamie à Amphimachos. Diodore de Sicile, XVIII, XXXIX, 6. Elle passa ensuite sous le gouvernement de Blitor qui fut destitué par Antigone; enfin elle fut soumise à Séleucus Ier en 310. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 4; Appien, *Syriac*, 55. Cf. G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme*, trad. fr., t. II, in-8°, Paris, 1884, p. 32, 133, 293, 515. Nicanor fut satrape sous Antiochus. Pline, *H. N.*, VI, 26 (30). Les Grecs fondèrent dans la Mésopotamie un certain nombre de colonies. Pline, *H. N.*, VI, 26 (30). Les principales sont Nicéphorion fondée par Alexandre, Pline, *H. N.*, VI, 26 (30); Apamée et Amphipolis fondées par Séleucus Ier, Pline, *H. N.*, V, 24 (21); Antioche Callirhoé qui porta ensuite le nom d'Édesse. Pline, *H. N.*, V, 24 (21). Nisibe prit le nom d'Antioche de Mygdonie. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, III, 3; Strabon, XVI, I, 23. G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme*, t. II, p. 670, 739-744. Après la chute de la dynastie des Séleucides, la Mésopotamie fut le théâtre des luttes entre les Parthes, les Arméniens et enfin les Romains. Ceux-ci la conquirent une première fois sous Trajan. Ce prince s'empara d'Édesse où régnait depuis 137 avant J.-C. une dynastie indigène, de Nisibe et de Singara et organisa une province de Mésopotamie. Eutrope, VIII, 3. Il ne put conserver ses conquêtes et Hadrien dut les abandonner tout à fait. Dion Cassius, LXVIII, 29; Spartion, *Hadrien*, V; Eutrope, VIII, 6. Sous Marc-Aurèle, la Mésopotamie fut reprise, Capitolin, *Marc Antonin*, VIII et IX, *Verus*, VI, VII; Dion Cassius, LXXI, 1; cependant le pays ne fut jamais complètement enlevé aux princes indigènes, car nous trouvons encore sous Gordien III un roi d'Édesse. Eckhel, *Doctr. Num.*, t. III, p. 516. La région gouvernée par les princes d'Édesse s'appelait l'Osrhoëne, elle était sous la suzeraineté des Parthes.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Strabon, XVI, I, 21-28; Olivier, *Voyage dans l'Empire ottoman*, t. II, in-4°, 1804; Ainsworth, *Researches in Assyria, Babylonia and Chaldea*, in-8°, Londres, 1838; Cl. Chesney, *The Expedition of the Survey of the rivers Euphrates and Tigris*, in-8°, Londres, 1850, t. I; W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldea and Susiana*, in-8°, Londres, 1859; Hœfer, *Chaldée*, in-8°, Paris, 1853, p. 151-192; F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne*, 9e édit., in-12, Paris, 1885, t. IV, p. 1-18; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. I, in-4°, Paris, 1884, p. 2-14; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 89-92; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'orient classique*, t. I, 1895, p. 551-564.
E. BEURLIER.

MESPHAR (hébreu : *Mispâr*, « nombre; » Septante : Μασφάρ), un des chefs israélites qui retournèrent de la captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 2. Dans le passage parallèle, II Esd., VII, 7, Mesphar est appelé Mespharath.

MESPHARATH (hébreu : *Mispéréṭ*; Septante : Μασφαράθ), nom, dans II Esd., VII, 7, du chef israélite appelé Mesphar dans I Esd., II, 2. Voir MESPHAR.

MESPHÉ, orthographe, dans la Vulgate, Jos., XVIII, 26, du nom d'une ville de Benjamin appelée ailleurs Maspha ou Masphath. Voir MASPHA.

MESRAÏM (hébreu : *Miṣraim*; Septante : Μεσραΐν), second fils de Cham, Gen., X, 6; I Par., I, 8, et père des Ludim, des Anamim, des Laabim, des Nephtuim, des Phétrusim et des Chasluim (voir ces noms). Gen., X, 13-14; I Par., I, 11-12. Ses descendants peuplèrent l'Égypte, qui est appelée en hébreu, de son nom, *Miṣraïm*. Voir ÉGYPTE, t. II, col. 1603.

MESROB, traducteur de la Bible en arménien. Voir ARMÉNIENNE (VERSION) DE LA BIBLE, t. I, col. 1010.

MESSA. La Vulgate rend sous cette forme un nom de lieu et un substantif commun, dont elle fait un nom propre. Ces deux mots sont complètement différents en hébreu et ne proviennent pas de la même racine.

1. MESSA (hébreu : *Mêšâ'*; Septante : Μασσῆ), localité mentionnée, Gen., X, 30, dans la description des limites du pays occupé par les Jectanides : « Ils habitèrent depuis Messa en allant vers Séphar la montagne de l'Orient. » Ces derniers mots sont diversement traduits, mais, quoi qu'il en soit de leur signification, il est cer-

tain, d'après le langage de la Genèse, que Messa se trouvait en Arabie. Tout le monde est d'accord sur ce point; les sentiments sont divers lorsqu'il s'agit de déterminer la situation précise de Messa. Bochart, *Phaleg,* II, 30, *Opera,* Liège, 1692, t. I, col. 144, a cru reconnaître Messa dans la Μοῦσα de Ptolémée, VI, 8 (Μοῦζα d'Arrien, *Peripl.; Muza* de Pline, *H. N.,* VI, 23), port de mer bien connu à l'époque classique, dans l'Arabie méridionale, au nord du détroit de *Bab el-Mandeb,* non loin de la Moka actuelle, sur la mer Rouge. Voir W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography,* au mot *Muza,* t. II, 1857, p. 379. Gesenius, *Thesaurus,* p. 823, et autres commentateurs, Winer, *Realwörterbuch,* 3e édit., t. II, p. 85; *Calwer Bibellexicon,* 1885, p. 580, au lieu de placer Messa au sud-ouest de l'Arabie en font, au contraire, la frontière septentrionale du pays occupé, d'après eux, par les Jectanides, voir JECTAN, t. III, col, 1215, et l'identifient avec la Mésène des anciens, située à l'embouchure du Tigre. Philostorge, *H. E.,* III, 7, *Patr. gr.,* t. LXV, col. 489, la décrit en ces termes : « Avant de se jeter dans la mer, (le Tigre) qui a uni ses eaux à celle de l'Euphrate, se divise en deux grands fleuves. Il se déverse ensuite dans la mer de Perse (ou Golfe persique) par deux embouchures fort éloignées l'une de l'autre, enfermant entre ses deux bras un long espace de terre; c'est là qu'habite le peuple appelé du nom de Méséniens (ἔθνος τῶν Μεσηνῶν). » Cf. Dion Cassius, LXVIII, 28. Cette position paraît trop septentrionale, si l'on s'en rapporte aux explorateurs récents de l'Arabie qui fixent le domaine des Jectanides dans l'Arabie méridionale, entre le Yémen de nos jours à l'ouest et le Hadramaut à l'est. Cf. Zeller, *Biblisches Wörterbuch,* 2 in-8°, Karlsruhe, 1884, t. I, p. 71-72. Éd. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* in-8°, Berlin, 1890, t. II, p. 336, 420, 437, identifie Massa, Gen., XXV, 14, avec *Maciya,* près du Djébel *Šammar,* dans l'Arabie centrale, et pour lui, Massa, Gen., XXV, 14; Mes, Gen., X, 23, et Messa ne sont qu'un même nom écrit de trois façons différentes. Cette identification des trois noms n'est pas admissible. Voir MÈS, col. 1013. Mais, quoi qu'il en soit de ce point, rien n'empêche d'admettre, conformément à son opinion, que le Djébel *Šammar* fut la limite septentrionale de la région habitée par les Jectanides qui auraient occupé le pays, au sud de cette montagne, jusqu'à Séphar, placé par lui dans l'Arabie méridionale. Voir SÉPHAR. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* in-8°, Giessen, 1850, p. 182, a identifié Messa avec *Biseha,* dans le Yémen septentrional, au sud-ouest de la Mecque; c'est une pure hypothèse. E. Kautzsch, dans Riehm's *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* 1893, t. I, p. 764. Le problème de l'identification de Messa n'est pas encore résolu d'une manière certaine.

F. VIGOUROUX.

2. MESSA (hébreu : *Massâḥ*). D'après la Vulgate, lorsque le grand-prêtre Joïada voulut faire sacrer dans le Temple le jeune roi Joas, il donna cet ordre aux gardes, après leur avoir assigné leurs postes : « Vous garderez la maison de Messa. » IV Reg., XI, 6. Le traducteur a pris, dans ce passage, un substantif commun pour un nom propre; מַסָּח, *massâḥ,* de *nâsaḥ,* « arracher, repousser, chasser, » signifie l'action d'éloigner, de repousser et le membre de phrase doit se traduire : « Vous veillerez à la garde de la maison (du Temple) pour en empêcher l'entrée. »

MESSAL (hébreu : *Miš'âl;* Septante : Μασσά), ville d'Aser. Jos., XIX, 26. Dans Jos., XXI, 30, et I Par., VI, 74, la Vulgate écrit ce nom Masal. Voir MASAL, col. 830.

MESSALÉMETH (hébreu : *Mešullémét,* « amie [de Dieu], » Gesenius, *Thesaurus,* p. 1426; Septante : Μεσολλάμ), fille d'Harus (t. III, col. 443), de Jétéba, ville dont le site est inconnu (t. III, col. 1518). Elle épousa le roi de Juda Manassé et fut la mère d'Amon qui succéda à son père sur le trône. IV Reg., XXI, 19. Le nom de cette reine est le féminin du nom propre *Mešullâm* (Vulgate : *Mosollam*) qui est fréquent dans l'Ancien Testament. L'historien sacré donne, avec le nom de son père, l'indication du lieu d'origine, ce qui n'avait pas eu lieu pour les reines-mères qui l'avaient précédée, mais qui se reproduit pour toutes celles qui suivent.

MESSE, sacrifice de la loi nouvelle qui est offert par le prêtre sur l'autel et consiste dans l'oblation non sanglante du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les apparences du pain et du vin.

I. NOM. — 1° *Étymologie.* — Le nom de *messe* ne se lit pas dans l'Écriture; il tire son origine du *missa* de l'*Ite, missa est,* qui correspond à la formule des anciennes liturgies orientales grecques : Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ πορευθῶμεν, « partons dans la paix du Christ. » Le mot *missa* lui-même est expliqué de manières diverses. Baronius, *Ann. eccles.,* édit. d'Anvers, 1612, t. I, an. 34, n. LXI, p. 160, le fait venir du mot hébreu מִסָּה, *missâh,* auquel un grand nombre de traducteurs et de commentateurs donnent le sens d' « oblation », « offrande, » dans Deut., XVI, 10 (Vulgate, *oblatio*). On a voulu faire dériver aussi *missa* du grec μύησις, « initiation, institution; » d'autres mots encore. On admet communément aujourd'hui que *missa* est un substantif ayant le sens de *missio,* « envoi, » cf. Suétone, *Calig.,* 25, contrairement à l'opinion de ceux qui le prennent comme participe en sous-entendant un substantif, *hostia, concio,* etc. On le trouve avec le sens de « renvoi » dans la *Peregrinatio* publiée sous le nom de sainte Sylvie par Fr. Gamurrini, in-4°, Rome, 1887, p. 89 : *Facit oblationem (episcopus), mane sabbato, jam ut fiat missa.* Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2e édit., 1898, p. 173. Voir Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon,* édit. Vincent De-Vit, t. IV, 1868, p. 143; S. Avit, *Epist. I,* t. LIX, col. 199-200 et la note; Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ Latinitatis,* édit. Henschel, t. IV, 1845, p. 433; Rohaut de Fleury, *La messe, études archéologiques,* t. I, 1883, p. 46; N. Gihr, *Das heilige Messopfer,* 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 314.

2° *Emploi.* — Le nom de *missa* paraît avoir été en usage dès le second siècle dans l'Église latine. Il est employé incontestablement avec cette signification au IVe siècle par saint Ambroise. Il écrivait à sa sœur Marcelline, *Epist.,* XX, 4, t. XVI, col. 995 : *Ego mansi in munere, missam facere cœpi.* Dans un sermon pour le carême, attribué à ce saint docteur, *Serm.,* XXV, 5, t. XVII, col. 656, nous lisons : *Qui juxta Ecclesiam est et occurrere potest, quotidie erudiat missam.* Cf. au Ve siècle, Paulin Petricordiensis, *Vita Martini,* IV, vers 69, t. LXI, col. 1039. Depuis saint Grégoire le Grand, le mot *missa* est devenu généralement dans l'Église latine le terme employé pour désigner le saint sacrifice.

3° *Nom de la messe dans le Nouveau Testament.* — Dans le Nouveau Testament, la messe est appelée « la fraction du pain », ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου, *fractio panis,* Act., II, 42; cf. Luc., XXIV, 35 (Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24), à cause de la communion, pour laquelle on rompait le pain consacré et qui en était une des parties principales. Voir aussi Act., XX, 7, 11; XXVII, 35; I Cor., X, 16. Saint Paul, I Cor., XI, 20, appelle aussi le sacrifice eucharistique κυριακὸν δεῖπνον (Vulgate, *dominica cæna,* « le souper du Seigneur, » à cause du souper ou de la Cène, pendant laquelle le Seigneur avait institué le sacrifice de la Loi nouvelle). Dans la *Didachê,* IX, 3, 4, édit. Harnack, 1884, p. 30, le sacrifice eucharistique est simplement appelé κλάσμα, « fraction du pain. » Cf. XIV, 1, p. 53.

II. INSTITUTION. — 1° Le sacrifice de la messe avait été préfiguré dans l'Ancien Testament par la Pâque ou im-

molation de l'agneau pascal et prophétisé par Malachie, I, 10-11 :

Lequel d'entre vous fermera les portes
Pour que vous n'allumiez pas inutilement le feu sur mon autel?
Je ne prends aucun plaisir en vous, dit Jéhovah Sabaoth,
Et je n'agrée point l'offrande de vos mains.
Car du lever du soleil à son couchant
Grand est mon nom parmi les nations,
Et en tout lieu on offre de l'encens à mon nom
Et une offrande (hébreu : *minḥâh*) pure,
Car grand est mon nom parmi les nations,
Dit Jéhovah Sabaoth — (Traduction sur l'hébreu).

Ce sacrifice, cette offrande pure, qui doit être offert en tout lieu et parmi les nations, non plus seulement à Jérusalem, c'est un sacrifice non sanglant, une *minḥâh*; consistant en une oblation de farine, Exod., XXIX, 40, Num., XXVIII; de pain sans levain, Lev., II, 4, ou d'épis de blé broyés et rôtis, Lev., II, 14. Notre-Seigneur réalisa la prophétie en instituant le jeudi saint le sacrement de l'Eucharistie où il changea le pain et le vin en son corps et en son sang et en donnant à ses Apôtres et à leurs successeurs l'ordre et le pouvoir d'offrir partout dans la suite des temps le même sacrifice. « J'ai appris du Seigneur ce que je vous ai aussi enseigné, dit saint Paul, I Cor., XI, 22-25, c'est que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit : Prenez et mangez, ceci est mon corps qui sera livré pour vous (la plupart des manuscrits grecs portent simplement : qui est pour vous); faites ceci en mémoire de moi. De même, après avoir soupé, [il prit] le calice et dit : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang; faites ceci, toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi. » Cf. Matth., XXVI, 26-29; Marc., XIV, 22-25; Luc., XXII, 19-20. Le concile de Trente, sess. XXII, can. 2, a donné l'interprétation authentique des paroles : « Faites ceci en mémoire de moi. » *Si quis dixerit illis verbis : Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, anathema sit.* Pour les détails de l'institution, voir CÈNE, t. II, col. 408. Cf. G. Bickell, *Messe und Pascha. Der apostolische Ursprung der Messliturgie und ihr genauer Anschluss an die Einsetzungsfeier der h. Eucharistie durch Christus,* in-8°, Mayence, 1872, p. 77-78; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* 2 in-8°, Gand, 1884, t. II, p. 398-437.

III. RITES PRIMITIFS. — Conformément aux ordres du Seigneur, les Apôtres offrirent le saint sacrifice de la messe, après la Pentecôte, à Jérusalem, avant leur dispersion dans le monde, Act., II, 42, 46, et divers passages du Nouveau Testament nous apprennent de quels rites ils firent usage dans sa célébration. Ils reproduisirent les diverses circonstances de la Cène dont le sacrifice chrétien était le mémorial et le renouvellement. Ce sacrifice était uni, de même qu'à la Cène, à un repas qu'on appela « le repas du Seigneur », I Cor., XI, 20, comme on l'a vu plus haut. Le repas lui-même, d'après l'opinion d'un grand nombre de commentateurs, ne tarda pas à prendre le nom d'agape (ἐν ταῖς ἀγάπαις [Vulgate, *in epulis suis*], Judæ, 12). Voir AGAPES, t. I, col. 260. La « fraction du pain » ou le sacrifice eucharistique, « l'eucharistie, » ainsi que le traduit la version syriaque dans les Actes, II, 42, avait lieu le soir, comme au moment de son institution, Act., XX, 7; cf. S. Justin, *Apol. I,* 26, t. VI, col. 379, à la clarté des lampes selon l'usage juif, Act., XX, 8, tantôt dans une maison et tantôt dans un autre (κατ' οἶκον, *circa domos*), Act., II, 46, ou bien dans un local spécial (ἐν ἐκκλησίᾳ), I Cor., XI, 18, le lendemain du jour du sabbat ou dimanche (ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων). Act., XX, 7. Cf. *Didachê,* XIV, 1 (κατὰ κυριακήν), p. 53. La cérémonie sacrée était accompagnée d'une prédication des Apôtres, Act., II, 42; XX, 7; on priait, Act., II, 42, et l'on chantait des Psaumes (αἰνοῦντες τὸν Θεόν, *collaudantes Deum*). Act., II, 47; cf. Eph., V, 19. On faisait aussi le dimanche une collecte pour les pauvres, I Cor., XVI, 2, mais la partie essentielle de l'acte liturgique, c'était la fraction du pain, c'est-à-dire la consécration du corps et du sang de Notre-Seigneur, Act., II, 42, 46; XX, 7, suivie de la communion, ainsi que le montre le langage de saint Paul. « Le calice de bénédiction que nous bénissons, dit l'apôtre, I Cor., X, 16, n'est-il pas la communion au sang du Christ? et le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion au corps du Christ? » Ce langage indique clairement que les fidèles qui assistaient aux saints mystères y faisaient la sainte communion. Cf. I Cor., XI, 27. Tels sont les rites primitifs de la messe qui se developpèrent peu à peu dans les premiers siècles et formèrent les diverses liturgies de l'Église. — Pour la bibliographie, voir N. Gihr, *Das heilige Messopfer,* 1887, p. IX-XIV; Id., *Le saint sacrifice de la messe,* trad. franç., 2 in-8°, Paris, 1894, t. I, p. IX-XV; A. Legendre, *L'Église naissante et l'Eucharistie,* dans la *Revue des facultés catholiques de l'Ouest,* t. XI, décembre 1901, p. 194-202.

F. VIGOUROUX.

MESSIANIQUES (PROPHÉTIES). Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1429-1436, et MESSIE.

MESSIE (hébreu : *mâšiaḥ;* Septante : Χριστός; Μεσσίας, dans Joa., I, 42; IV, 25 : de l'araméen *mešiaḥ*, avec redoublement de la seconde consonne; Vulgate : *Christus, Messias*), nom sous lequel le Sauveur a été attendu et ensuite connu. Le mot vient du verbe *mâšâḥ*, « oindre, » consacrer par une onction et rendre apte à exercer une fonction théocratique, celle de prêtre, Exod., XXVIII, 41, celle surtout de grand-prêtre, Lev., IV, 3, 16, celle de prophète, III Reg., XIX, 16, et celle de roi israélite. I Reg., IX, 16; XV, 1, 17, etc.; Ps. XVIII (XVII), 51; XX (XIX), 7; LXXXIX (LXXXVIII), 39, 52; Lam., IV, 20; Hab., III, 3. Dans Isaïe, XLV, 1, le nom est même employé au sujet de Cyrus, à cause du rôle providentiel que ce prince eut à exercer à l'égard des Israélites.

I. JÉSUS-CHRIST MESSIE. — 1° Le *mâšiaḥ* par excellence est le Sauveur. Ps. II, 2; XLV (XLIV), 8; Dan., IX, 24. Notre-Seigneur fait allusion à ce nom quand il s'applique la prophétie d'Isaïe, LXI, 1, où il est dit : « Jéhovah m'a oint, » *mâšaḥ Yehovâh 'ôtî*. Luc., IV, 21. Voir CHRIST, t. II, col. 717. Dans les apocryphes juifs, on trouve les noms de Messie ou Oint, *Henoch*, XLVIII, 10; LII, 4; *Apoc. Baruch.*, XXIX, 3; XXX, 1, etc.; IV Esd., VII, 29, de Χριστὸς κυρίου, *Psal. Salom.*, XVII, 36; XVIII, 6, 8, et ceux de *ham-mâšiaḥ*, ou, en araméen, *mešîâḥ'*, et *malkâ 'mešîâḥ*, « roi Messie, » dans la Mischna, *Berachoth*, I, 5; *Sota*, IX, 15. Quand le mot Χριστός fut devenu nettement chrétien, Aquila traduisit l'hébreu *mâšiaḥ* par Ἠλειμμένος, qui également signifie « oint ». Cf. S. Jérôme, *In Is.*, XXVII, 13, t. XXIV, col. 314; *In Zach.*, XIV, 15; *In Mal.*, III, 1; IV, 6, t. XXV, col. 1534, 1565, 1578. Pour les Juifs, le nom de Messie désignait le même personnage que les appellations de « fils de l'homme », « élu, » « fils de Dieu, » « fils de David. » Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1438. — Les Talmudistes, *Bab. Sukka*, 52 *a*, ont supposé un Messie secondaire, « fils de Joseph » ou « d'Éphraïm », qui devait succomber dans la lutte contre les puissances adverses, tandis que le Messie supérieur, « fils de David, » devait régner. Il n'y a là qu'une fausse interprétation de deux passages bibliques, Deut., XXXIII, 17, et Zach., XII, 10. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeit J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 537. — Dans le *Testament des XII patriarches*, il est dit à plusieurs reprises que le Messie doit être à la fois de la tribu de Lévi et de celle de Juda. *Siméon*, 7; *Lévi*, 2; *Dan*, 5; *Gad*, 8; *Joseph*, 19. Le premier et le troisième de ces passages se retrouvent dans la version arménienne du *Testament*; on ne peut

donc guère soupçonner une main chrétienne d'avoir interpolé le texte grec dans le sens d'une double descendance du Messie, dans le but d'expliquer par son origine même son sacerdoce et sa royauté. La parenté de Marie avec Élisabeth, Luc., I, 36, ne prouve nullement qu'elle ait été de la tribu de Lévi. Saint Clément, *I ad Cor.*, 32, t. I, col. 271, dit bien que de Jacob sont sortis les prêtres et les lévites, le Seigneur Jésus selon la chair, les rois et les princes par la famille de Juda ; mais sa manière de parler ne suppose pas nécessairement la descendance lévitique du Messie. Aussi saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXIII, 4, 9, t. XLII, col. 468, 471, combat-il l'assertion de Faustus, prétendant que Joachim, père de Marie, était prêtre et par conséquent de race lévitique. Le renseignement fourni par le *Testament* est en somme contraire à toute la tradition chrétienne, qui rattache le Messie à la seule tribu de Juda. Cf. Schürer, *Geschichte,* t. III, 1898, p. 257. — Quand l'imposteur Barkochéba, « fils de l'étoile, » parut en Judée sous l'empereur Hadrien, les Juifs voulurent voir en lui le Messie, et le célèbre R. Akiba le reconnut comme tel. Cf. *Jer. Taanith,* IV, fol. 68 *d*.

2° Le nom de *mâšiaḥ,* « oint, » suppose une onction reçue par le Sauveur. Is., LXI, 1. Saint Pierre dit que le Père a oint Jésus, Act., IV, 27, qu'il l'a oint dans le Saint-Esprit et dans la puissance. Act., X, 38. L'Évangile ne mentionne aucune onction matérielle reçue par Notre-Seigneur durant sa vie. Il s'agit donc ici d'une onction spirituelle, analogue, bien que très supérieure, à celle que reçoivent de Dieu même les chrétiens. I Joa., II, 20, 27. Cette onction a pour auteur l'Esprit-Saint, que l'Église, dans le *Veni Creator,* appelle *spiritalis unctio*. Le Saint-Esprit a oint le Sauveur au moment de son incarnation, Luc., I, 35 ; Matth., I, 20, et au jour de son baptême. Matth., III, 16 ; Marc., I, 10 ; Luc., III, 22 ; Joa., I, 32, 33. Du texte de l'Épître aux Hébreux, I, 9, quelques Pères ont conclu que le Fils de Dieu était « oint » même avant son incarnation ; d'autres ont cru que l'onction ne se rapportait qu'à sa nature humaine. Cf. Petau, *De incarn. Verbi,* XI, VIII, 1-13. Celui-ci résume ainsi leur enseignement, *De incarn.*, XI, IX, 1 : « L'onction et le titre de Christ conviennent l'un et l'autre proprement et directement au Fils de Dieu et à la personne du Verbe, non à cause de la nature divine, mais à cause de l'humanité qu'il a prise, de même que la faim, la soif, la fatigue, la douleur, la mort sont attribuées au Verbe et à Dieu, mais en tant qu'homme ou incarné. Ainsi se concilient entre eux les anciens, attribuant les uns à Dieu même, les autres à l'homme et plusieurs aux deux ensemble, le nom de Christ et l'onction qu'il signifie. » L'onction de l'Esprit-Saint a été complète et parfaite dès le premier instant de l'incarnation du Sauveur. Celui-ci ne pouvait être moins favorisé sous ce rapport que son précurseur. Luc., I, 15. L'onction qui se fit au baptême, sans pouvoir rien ajouter à la première, eut pour but de fournir un signe visible à Jean-Baptiste, Joa., I, 32, 33, et de marquer le début du ministère public du Sauveur, qui, à dater de ce moment, se mit à prêcher, à faire des miracles, à choisir ses disciples, en un mot, à exercer ses fonctions sacerdotales. Cf. Petau, *De incarn.*, XI, IX, 8-14. — Pour les prophéties messianiques, voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1429-1434.

3° En vertu de l'onction divine qui le constitue Messie, Jésus devient le fondateur et le chef du royaume de Dieu. Dans les psaumes II et LXXII (LXXI), le Messie avait été annoncé comme le roi établi par Jéhovah sur Sion pour régir tous les peuples dans la justice et la paix. L'idée d'un royaume gouverné spirituellement par l'oint du Seigneur remontait donc à l'Ancien Testament. L'ange annonça à Marie que son fils régnerait sur la maison de Jacob, Luc., I, 32, et ensuite il avertit les bergers que celui qui venait de naître était le Christ Seigneur. Luc., II, 11. Il est appelé par les Mages « roi des Juifs », par Hérode « le Christ », et par les princes des prêtres, répétant la prophétie de Michée, « le chef qui doit paître Israël. » Matth., II, 2, 4, 6. Ces trois dénominations désignent équivalemment le même personnage, et ce personnage est si bien fait pour régner qu'Hérode voit en lui un compétiteur et prend ses mesures pour le supprimer. A la synagogue de Nazareth, Notre-Seigneur lit le début du texte d'Isaïe, LXI-LXII, qui annonce le nouveau royaume sous une forme allégorique, et il se présente lui-même comme l'oint, le Messie, qui procure l'accomplissement de la prophétie et, par conséquent, vient fonder le royaume attendu. Luc., IV, 17-21. Aux envoyés de Jean, qui l'interpellent pour savoir s'il est le Messie, il répond en citant les miracles qu'il a opérés, Matth., XI, 3-6, et qu'Isaïe, XXXV, 5, 6 ; LXI, 1-5, avait prédits dans ses descriptions de la restauration d'Israël. De même, quand les Juifs le mettent en demeure de déclarer s'il est le Messie, il les renvoie au témoignage des œuvres qu'il opère au nom de son Père, et qui ont été marquées par les prophètes comme caractéristiques du nouveau royaume. Joa., X, 24-26. C'est en effet au nom de son Père qu'il fonde et régit ce royaume ; voilà pourquoi saint Pierre dit aux Juifs, en parlant de Jésus, que Dieu l'a fait « Seigneur et Christ ». Act., II, 36. Pendant sa passion, le Sauveur revendique pour lui-même le titre de Messie, que les membres du sanhédrin identifient avec celui de « Fils de Dieu ». Matth., XXVI, 63, 64 ; Marc., XIV, 61, 62 ; Luc., XXII, 66-70. Au tribunal de Pilate, ceux-ci l'accusent de se donner comme le Christ-Roi, Luc., XXIII, 2, si bien que le magistrat romain, prenant ce titre dans son sens temporel, demande à Jésus s'il est roi des Juifs. Luc., XXIII, 3 ; Joa., XVIII, 33. Le Sauveur répond affirmativement, mais explique que le royaume dont il est roi n'est pas d'institution humaine et ne se défend pas par des moyens humains. Pilate en comprend assez pour conclure que ce royaume ne menace pas l'autorité romaine et décider qu'il n'y a pas là motif à condamnation. Joa., XVIII, 36-38. Il retient cependant le nom de Christ ou de Messie comme équivalant à celui de roi des Juifs, Matth., XXVII, 17, 22 ; Marc., XV, 9, 12, et c'est sous ce dernier titre, que les princes des prêtres remplacent par celui de Fils de Dieu, Joa., XIX, 7 ; Matth., XXVII, 42, 43, que Jésus est insulté et crucifié. Joa., XIX, 3, 19, 21. Le bon larron est le dernier à faire mention du royaume pendant la vie du Sauveur. Luc., XXIII, 42. Notre-Seigneur est donc celui qui a été oint pour être roi, chef du royaume spirituel, l' « oint de Jéhovah », le « Fils de Dieu », établi roi sur Sion pour dominer sur toutes les nations. Ps. II, 2-9. Voir ROYAUME DE DIEU.

II. IDÉE DU MESSIE CHEZ LES JUIFS CONTEMPORAINS DE JÉSUS-CHRIST. — 1° Pour annoncer le règne du Messie futur, les prophètes avaient employé des expressions grandioses qui, à première vue, pouvaient éveiller l'idée d'une domination temporelle. Is., XXXV, 10 ; XL, 9-11 ; XLI, 1, 2 ; XLV, 22-25 ; LX, 1-22, etc. Successivement victimes de la captivité et ensuite de la domination étrangère, les Israélites furent naturellement portés à chercher une consolation dans l'espoir du brillant avenir promis par les prophéties. Le joug de l'oppression politique pesait durement sur eux ; ils y étaient d'autant plus sensibles que, fiers des faveurs divines dont ils avaient jadis été l'objet, ils s'imaginaient que leur titre de « peuple choisi », Is., XLI, 8, 9, constituait pour eux un droit à l'indépendance nationale et même à l'hégémonie universelle. Cf. Matth., III, 9. « Nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël, » Luc., XXIV, 21, disent les disciples d'Emmaüs en parlant de Jésus. « Seigneur, est-ce maintenant le temps où vous rétablirez le royaume d'Israël ? » répètent les Apôtres en se rendant à la montagne des Oliviers d'où Jésus doit s'élever au ciel. Act., I, 6. Le joug du péché, dont les prophètes avaient eu surtout en vue de prédire la délivrance, se faisait

beaucoup moins sentir au commun des âmes. Les Israélites s'étaient habitués en conséquence à concevoir et à attendre un Messie qui les débarrassât de ce dont ils souffraient le plus, la sujétion à l'étranger.

2° A l'époque de Notre-Seigneur, les anciennes prophéties recevaient généralement des docteurs une interprétation conforme à cette idée. Le Messie devait être un roi temporel, un dominateur terrestre que Dieu susciterait, auquel il prêterait sa puissance et qu'il revêtirait de sainteté. C'est ce qu'enseignent les *Psaumes de Salomon,* XVII, 23-46, qui datent de l'époque de Pompée, le quatrième livre d'Esdras, le livre d'Hénoch, et les autres apocryphes de l'époque. A la venue du Messie, les puissances adverses doivent s'élever contre lui. *Orac. Sibyll.,* III, 663; IV Esd., XIII, 33-36; *Henoch,* XC, 16. L'antéchrist, I Joa., II, 18, 22; IV, 3; II Joa., 7, appelé plus tard par les rabbins Armilus, c'est-à-dire Romulus; cf. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums,* 1895, et le compte rendu de cet ouvrage par Kaufmann, dans *Der Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenthums,* t. XL, 1896, p. 134, était comme la personnification de toutes ces puissances ennemies. Daniel, XI, 1-45, pouvait servir de base à cette donnée. On trouvait dans Joel, III, l'annonce du châtiment qui devait anéantir tous ces ennemis d'Israël. Rien de plus formel que cette conviction dans les apocryphes, et rien de plus populaire que cette assurance. Cf. *Assumpt. Mosis,* X; *Henoch,* XC, 18-37; *Psal. Salom.,* XVII, 27, 39; *Apoc. Baruch,* XXXIX, 7-XL, 2; LXX, 9; LXXII, 2-6, etc. L'extermination doit se faire par les armes, ou par un jugement solennel, IV Esd., XIII, 28, 38; *Apoc. Baruch.,* XL, 1, 2; XLVI, 4-6; LII, 4-9; LV, 4; LXI, 8, 9; LXII, 4-9, et un ange doit intervenir pour exercer cette vengeance divine. *Apoc Baruch.,* LXII, 10, 11. On lit dans les Targums de Jonathan sur Is., X, 27, du pseudo-Jonathan et de Jéruschalmi sur Gen., XLIX, 11 : « Les peuples seront broyés par le roi Messie... Qu'il est beau le roi Messie qui doit surgir de la maison de Juda! Il ceint ses reins, s'avance dans la plaine, engage le combat contre ses ennemis et met à mort les rois. » La conséquence de cette lutte victorieuse, c'était l'établissement à Jérusalem d'un grand royaume établi par Dieu même et qui devait dominer le monde entier. On appelait ce royaume « le grand royaume du roi immortel ». *Orac. Sibyll.,* III, 47, 48; cf. *Psal. Salom.,* XVII, 4; *Assumpt. Mosis,* X, 1, 3. Le Messie était destiné à tenir en main « le sceptre de toute la terre », *Orac. Sibyll.,* III, 49, et Israël devait avoir le bonheur de « monter sur le cou et sur les ailes de l'aigle », *Assumpt. Mosis.,* X, 8, allusion probable à une victoire définitive sur les Romains. Saint Jérôme, *In Joel,* III, 8, t. XXV, col. 982, rappelle ces idées encore en faveur parmi les Israélites de son époque : « Les Juifs se promettent ou plutôt rêvent qu'au dernier temps il seront rassemblés par le Seigneur et ramenés à Jérusalem; et, non contents de ce bonheur, ils affirment que Dieu même livrera en leurs mains les fils et les filles des Romains, pour que les Juifs les vendent, non aux Perses, aux Éthiopiens et aux autres nations voisines, mais à un peuple éloigné, les Sabéens. » Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1436-1439; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* t. II, p. 530-540; de Broglie, *Les prophéties messianiques,* Paris, 1904, t. I, p. 23-41.

3° Le Messie qui devait accomplir ces hauts faits viendrait de Dieu; mais on ignorait de quelle manière il apparaîtrait. Joa., VII, 27. On croyait à une apparition soudaine, et il est possible que Satan ait exploité cette croyance dans une de ses tentations, quand il proposa au Sauveur de se jeter du haut du Temple et de se laisser porter par les mains des anges. Matth., IV, 5, 6; Luc., IV, 9-11. On comprenait aussi que le Messie ferait reconnaître la divinité de sa mission par des miracles extraordinaires. Après la multiplication des pains, les Juifs comparent Jésus à Moïse, mais attendent de lui quelque chose de plus fort que ce miracle. Joa., VI, 30. D'autres réclament un signe dans le ciel. Matth., XVI, 1; Marc., VIII, 11; Luc., XI, 16. On n'excluait pas cependant des miracles plus humbles. On lit dans la Mischna, *Sanhedrin,* 98 : « Quand le Messie doit-il venir? — Demande-le-lui à lui-même. — Mais où le trouver? — Tu le trouveras à la porte de la ville, au milieu des pauvres et des malades. » Cf. Matth., XI, 4, 5; Luc., VII, 22; Joa., VII, 31.

4° Cette conception d'un Messie temporel, puissant, libérateur politique de son peuple et vainqueur des nations, apparaît continuellement dans l'Évangile. Hérode redoute un Messie de cette nature quand il se dispose à faire périr l'Enfant Jésus. Matth., II, 13. A la suite de la multiplication des pains au désert, les Galiléens croient avoir trouvé en Jésus le Messie temporel qu'ils attendent et ils songent à s'emparer de lui pour le faire roi, Joa., VI, 15, c'est-à-dire pour l'obliger à prendre le rôle politique conforme à leurs désirs. A Jérusalem, les Juifs s'indignent de la prétention de Jésus à être le Fils de Dieu, c'est-à-dire le Messie, lui qui leur semble si méprisable et en qui ils ne voient aucune aptitude à réaliser les aspirations nationales. Les pharisiens le rejettent parce qu'il n'est pas assez Messie, c'est-à-dire chef politique disposé à soulever la nation contre les Romains; les sadducéens le repoussent parce qu'il est trop Messie, c'est-à-dire promoteur d'un nouvel ordre de choses menaçant pour les situations acquises. Les uns et les autres s'entendent pour le trouver dangereux au point de vue politique. Joa., XI, 48. Le peuple cependant, surtout celui qui est étranger à Jérusalem, ne comprend rien à leurs calculs et ne partage pas leur antipathie; il serait disposé à voir en Jésus le Messie et à prendre parti pour lui. Matth., XXI, 9; Marc., XI, 9-10; Luc., XIX, 38. « Bénie la royauté de notre père David, qui arrive. » Marc., XI, 10. Néanmoins, devant Pilate, ses ennemis l'accusent de tendances politiques, très conformes à l'idée qu'ils se faisaient du messianisme : il est roi des Juifs, Joa., XVIII, 33; il met tout le peuple du pays en révolution, Luc., XXIII, 5; il est le Christ, le Messie, Matth., XXVII, 22; en se faisant roi, il se met en révolte contre César, Joa., XIX, 12, et les Juifs ne veulent avoir d'autre roi que César, Joa., XIX, 15, affirmation suggérée à une foule haineuse par les meneurs du sanhédrin, mais radicalement opposée au vœu de la nation, comme le montreront les soulèvements qui vont aboutir à la guerre de Judée et à la ruine de Jérusalem. Ainsi les Juifs attendent un Messie temporel, qui réalise leurs idées d'indépendance et de domination. Rome le sait, et, en conséquence, gouverne d'une main ferme et parfois brutale la remuante nation. En Jésus se trouvent les caractères de Messie humble, souffrant et spirituel, auxquels la plupart des Juifs ne veulent prêter aucune attention; par contre, les caractères de Messie temporel et dominateur, rêvés par les Juifs, lui font défaut, au moins au sens que ceux-ci entendent. Leur déception aboutit à cette solution singulière : comme Jésus n'est pas, vis-à-vis des Romains, ce qu'ils voudraient qu'il fût, ils le rejettent; mais c'est précisément en l'accusant d'être ce qu'il n'a jamais voulu être, malgré leurs désirs, qu'ils le font condamner par Pilate. Celui-ci, d'ailleurs, n'est pas dupe de leurs affirmations.

5° Lorsque par la suite les événements eurent déjoué toutes les prévisions d'Israël sur la venue du Messie, les docteurs expliquèrent le retard de son apparition par les péchés du peuple. Le Messie ne pouvait arriver que quand on ferait pénitence. « Si seulement tout Israël faisait pénitence en commun l'espace d'un jour, la délivrance par le Messie s'ensuivrait. Si Israël observait seulement deux sabbats de la manière qui convient, il serait immédiatement délivré. » *Sanhedrin,* 97 *a; Aboda sara,* 9 *a.* On finit par renoncer à toute attente, parce que la condition

supposée, la pénitence d'Israël, faisait défaut. « Maudits ceux qui se livrent aux calculs sur le Messie! Qu'arrive-t-il en effet? Il arrive que le Messie ne se presse nullement de justifier ces supputations imaginaires... Mais si Dieu attend, et si nous, nous attendons, qu'est-ce donc qui empêche le salut? C'est l'inflexible justice, ce sont nos péchés. Qu'Israël fasse pénitence et il sera sauvé; autrement, il ne le sera pas. » *Sanhedrin,* 98, 99. Cf. II Pet., III, 3-9. Plus tard, Maimonide et d'autres docteurs reconnurent que beaucoup des prophéties messianiques devaient être entendues en paraboles et en énigmes. Plusieurs avouèrent même que « toute l'œuvre du Messie est spirituelle et divine, mais non corporelle ». Cf. Eb. Hamel, *Ex Hos.,* III, 4, 5, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 1018. La grande erreur des contemporains de Notre-Seigneur fut que, pour la plupart, ils ne surent pas se placer à ce point de vue pour interpréter les anciennes prophéties. Cf. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu,* 2e édit., Paris, 1905, p. 1-54.

III. Réserve de Jésus vis-a-vis du titre de Messie. — 1° Il ne pouvait convenir au Sauveur de prendre publiquement un titre dont la signification était si étrangement faussée. Se présenter au peuple comme le Messie, c'était prendre officiellement la charge des revendications nationales, assumer un rôle politique dont Rome devait immédiatement s'inquiéter, et surtout reléguer à l'arrière-plan ce qui constituait la mission principale du Sauveur, la rédemption par la souffrance et la fondation du vrai royaume spirituel, le « royaume des cieux ». En heurtant ainsi de front l'opinion générale de ses contemporains, Notre-Seigneur savait qu'il se les aliénerait presque tous. Mais il ne pouvait, d'aucune manière, favoriser des prétentions absolument chimériques, basées sur une interprétation grossière, étroite et trop intéressée des prophéties. L'opposition qu'il allait ainsi susciter contre lui procurerait l'accomplissement de sa mission rédemptrice et dégagerait le royaume spirituel des liens du particularisme et de l'exclusivisme qui enchaînaient le messianisme conçu par les Juifs. Il fallait donc s'attendre à ce que Notre-Seigneur, sans nier sa qualité de Messie, en déclinât pourtant le titre dans les occasions où les auditeurs n'étaient pas en mesure de l'entendre correctement.

2° Pendant que Jean prêche et baptise, des émissaires du sanhédrin viennent lui demander s'il est le Christ. Jean répond que non, parle de celui qui doit venir et bientôt après le montre, sans pourtant le désigner formellement comme Messie. Joa., I, 25-30. Cette réserve n'empêche pas André de conclure et de dire à son frère Simon : « Nous avons trouvé le Messie. » Joa., I, 41. Nathanaël, informé à son tour, s'étonne que le Messie puisse venir de Nazareth; mais bientôt il reconnaît en Jésus « le Fils de Dieu, le roi d'Israël ». Joa., I, 41-49. Notre-Seigneur laisse dire, parce qu'il va garder à ses côtés ces premiers disciples et saura leur imposer le silence quand il sera nécessaire. A la Samaritaine, il déclare ouvertement que lui-même est le Messie attendu. Joa., IV, 25, 26. Les Samaritains concluent de sa prédication qu'il est le « Sauveur du monde ». Joa., IV, 42. L'antipathie qui les anime contre les Juifs ne leur permet pas de croire que le Messie puisse venir pour établir l'hégémonie politique de ces derniers. Notre-Seigneur déclare que le salut vient des Juifs, Joa., IV, 22; mais en se donnant comme le Messie, il sait qu'il ne court pas en Samarie les mêmes risques de fausse interprétation qu'en Galilée et en Judée. De fait, le titre que lui assignent les Samaritains est très correct, et, même pris dans un sens peu compréhensif, il indique au moins que les étrangers ne seront pas exclus d'un royaume dont les Juifs restreignent le bienfait à eux seuls.

3° Lorsque les envoyés de Jean-Baptiste viennent lui demander s'il est « celui qui doit venir », c'est-à-dire le Messie, Notre-Seigneur ne répond pas directement, mais équivalemment, en montrant qu'il fait les œuvres attribuées au Messie par le prophète. Matth., XI, 4, 5; Luc., VII, 21, 22. Encore a-t-il soin le plus souvent de prescrire le silence à ceux qui ont été l'objet ou les témoins d'un miracle qui pourrait révéler sa qualité de Messie. Cette défense est intimée au lépreux de Galilée, Matth., VIII, 4; Marc., I, 44; Luc., V, 14; à Jaïre et aux siens, après la résurrection de la jeune fille, Marc., V, 43; Luc., VIII, 56; aux deux aveugles, Matth., IX, 30; aux témoins de la guérison du sourd-muet, Marc., VII, 36; à l'aveugle de Bethsaïde. Marc., VIII, 26. Il ne veut pas que les démons, qui prétendent le connaître, disent qui il est. Marc., I, 34; Luc., IV, 41; Marc., III, 12. En voyant tant de miracles, les Galiléens se demandaient en effet : « N'est-ce pas lui le fils de David? » c'est-à-dire le Messie, Matth., XII, 23, et il ne fallait pas qu'ils arrivassent trop vite à une conclusion affirmative, étant donnée la signification politique qu'ils attachaient à ce titre. Au contraire, au démoniaque de Gérasa, qui veut le suivre après sa délivrance, Notre-Seigneur ordonne de s'en retourner chez lui et de publier le miracle dont il a été favorisé. Luc., VIII, 39. Le danger d'un messianisme politique n'existe pas en effet dans cette région païenne. En Judée et à Jérusalem, Notre-Seigneur ne porte pas de semblable défense à ceux qui sont les objets de sa bonté. Il accomplit des miracles parmi les Juifs précisément pour attirer leur attention. Mais, quel que soit l'éclat de ces miracles, guérisons du paralytique et de l'aveugle-né, résurrection de Lazare, il n'est pas à craindre que les Juifs acceptent comme Messie un homme qui répond si mal à leur idéal politique. A son entrée triomphale à Jérusalem, non seulement il laisse librement retentir autour de lui des acclamations d'un caractère nettement messianique, mais il oppose une fin de non-recevoir aux pharisiens, qui lui demandent de les faire cesser. Matth., XXVI, 9; Marc., XI, 9, 10; Luc., XIX, 38-40; Joa., XII, 13. C'est qu'alors le moment est venu pour lui de révéler tout ce qu'il est, malgré les conséquences qui vont résulter pour lui de cette révélation.

4° Interrogé par Jésus, Pierre lui déclare qu'il reconnaît en lui le Christ, le Messie. Matth., XVI, 16; Marc., VIII, 29; Luc., IX, 20. Le Sauveur défend aux apôtres de publier ce qu'ils savent à ce sujet, et aussitôt, pour corriger les idées fausses que peut faire naître dans leur esprit ce titre de Messie, il leur annonce sa passion. Matth., XVI, 20, 21; Marc., VIII, 30, 31; Luc., IX, 21, 22. De fait, cette annonce leur semble si parfaitement contradictoire avec la revendication que Jésus vient de faire du titre de Messie, que Pierre manifeste un violent étonnement et se fait sévèrement rappeler à l'ordre. L'idée formulée par Pierre était à peu près générale parmi les Juifs. Saint Jean, XII, 37, 38, note qu'ils ne croyaient pas à « Qui a cru à notre parole? » c'est-à-dire à la prophétie de la passion qui commence par ces mots. Is., LIII, 1. Un Messie souffrant leur paraissait contradictoire et inconcevable. Voir Jésus-Christ, t. III, col, 1438, 3. C'était pour eux un scandale. I Cor., I, 23. Après la transfiguration, le Sauveur, qui s'apprête à revenir en Galilée, prescrit aux trois témoins du miracle de garder le silence, et, presque aussitôt après, il réitère l'annonce de sa passion. Matth., XVII, 9, 21; Marc., IX, 8-9, 30; Luc., IX, 36, 44. Pour les apôtres eux-mêmes, il y avait une contradiction irréductible entre ces deux termes, Jésus Messie et Jésus souffrant.

5° Il est donc incontestable que le Sauveur, pendant l'exercice de son ministère apostolique en Galilée, imposa aux témoins de ses miracles une véritable discipline du secret, à laquelle d'ailleurs on ne se soumettait pas toujours. Marc., I, 45; Matth., IX, 26, cf. Marc., V, 43; Matth., IX, 31; Marc., VII, 36. Cette discipline n'était pas commandée par une raison d'humilité, car Notre-Seigneur ne l'impose qu'en Galilée, et même, en une

circonstance, il ordonne de publier le miracle. Luc., VIII, 39. Elle avait pour but d'éviter une équivoque dangereuse et d'enlever à la mission du Sauveur tout caractère politique. Le nom de Messie « avait été en quelque sorte capté et confisqué par les pharisiens; discrètement ils le transformaient en un symbole politique, dans lequel ils incarnaient la libération prochaine, l'inauguration d'un règne sans fin, où les préoccupations morales et religieuses seraient à l'arrière-plan, où le temple et la loi seraient maintenus comme les principaux organes de purification et de sanctification ». Rose, *Études sur les Évangiles,* Paris, 1902, p. 181; *Évang. selon S. Marc,* Paris, 1904, p. XV-XXVIII. Cf. Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien,* Gœttingue, 1901, et *Revue biblique,* 1903, p. 625-628. Répudiant la conception d'un messianisme politique, Notre-Seigneur devait écarter un nom qui, par suite d'une interprétation abusive, en était venu à impliquer cette conception.

IV. Revendication du titre de Messie. — 1° Notre-Seigneur revendique pour lui-même, devant le sanhédrin, le titre de Messie. On lui demande s'il est le Christ, Fils de Dieu. Il répond affirmativement et annonce qu'on verra le Fils de l'homme à la droite de Dieu et venant sur les nuées du ciel. Matth., XXVI, 63-64; Marc., XIV, 61-62. Ce Fils de l'homme apparaissant sur les nuées du ciel avait été prédit par Daniel, VII, 13-14. Les Juifs croyaient qu'il viendrait en effet, dans l'appareil de la gloire et de la puissance, pour abattre leurs ennemis. C'était le Messie sur lequel ils comptaient. Notre-Seigneur leur déclare qu'il est ce Messie et qu'en effet il viendra sur les nuées. Mais les conditions qu'il suppose ne sont pas les mêmes. Cette apparition glorieuse est précédée par celle du Messie humble et souffrant. Les Juifs ne veulent pas entrer dans cet ordre d'idées; ils accusent le Sauveur de blasphème et le condamnent à mort, procurant ainsi l'accomplissement d'une des conditions essentielles de la mission messianique. — La nécessité de cette condition est rappelée par l'ange aux saintes femmes, Luc., XXIV, 7, et surtout par le Sauveur ressuscité aux disciples d'Emmaüs : « Il a fallu que le Christ souffrît ces choses et qu'il entrât ainsi dans sa gloire. » Luc., XXIV, 26. Les disciples croyaient à la rédemption d'Israël, Luc., XXIV, 21, mais à une rédemption politique, telle que la comprenaient les pharisiens. Notre-Seigneur remet les choses au point en prenant lui-même le titre de Messie et en expliquant que la souffrance et la mort faisaient partie essentielle du programme messianique. Il revient encore sur cette importante question avant de monter au ciel. Il fait entendre à ses Apôtres que la passion et la mort du Messie ne sont pas des accidents fortuits, par lesquels la malice des hommes a cherché à entraver son œuvre, mais qu'ils entraient dans le plan divin révélé par les Écritures, et que la souffrance du Messie était indispensable à la réalisation de ce plan. Pour mieux les convaincre et les mettre à même de convaincre le monde à leur tour, il leur ouvre l'intelligence au vrai sens des Écritures. Luc., XXIV, 44-46. Notre-Seigneur se déclare donc Messie en faisant de ses souffrances non pas un obstacle dont il a triomphé, mais un moyen qu'il a employé pour justifier son titre.

2° Dans leurs prédications, les Apôtres ne cessent d'affirmer que Jésus est le Messie. Dès son premier discours, saint Pierre explique que les souffrances de Jésus ont été conformes « au dessein immuable et à la prescience de Dieu », et que Dieu l'a fait réellement « Seigneur et Messie ». Act., II, 23, 36. Aux Juifs de Thessalonique, saint Paul démontre par les Écritures que le Messie a dû souffrir et que le Messie, c'est Jésus. Act., XVII, 2, 3. Devant Agrippa, il défend la même thèse. Act., XXVI, 23. Dans ses épîtres, il associe presque continuellement le nom de Christ ou de Messie à celui de Jésus. Voir Jésus-Christ, t. III, col. 1424. Il insiste, dans sa prédication, sur le supplice du Sauveur et se plaît à parler du Messie crucifié, comme d'un dogme essentiel à l'économie de la religion chrétienne. I Cor., I, 23-24; II, 1-2; V, 7; Gal., VI, 14.

3° De ce que Jésus proclame devant le sanhédrin qu'un jour il reviendra sur les nuées du ciel, Matth., XXVI, 63, 64; Marc., XIV, 61-62, on n'est pas fondé à conclure qu'il ne sera Messie qu'à l'époque de cette apparition glorieuse. Les termes mêmes de l'interrogatoire ruinent cette hypothèse. Le grand-prêtre ne demande pas à Jésus s'il a la prétention d'apparaître un jour du haut du ciel comme le Messie attendu, mais si, dans le moment même, il est le Christ. Matth., XXVI, 63; Marc., XIV, 61. Dans la seconde séance du sanhédrin, les juges interpellent le Sauveur : « Si tu es le Christ, dis-le-nous. » Jésus rappelle que le Fils de l'homme sera assis à la droite du Dieu puissant. « Tu es donc le Fils de Dieu ? » répliquent les Juifs. « Vous le dites, je le suis, » répond-il. Luc., XXII, 66-70. Dans la pensée du sanhédrin, comme dans celle de Jésus, il ne s'agit donc pas d'un Messie futur, mais d'un Messie présent. C'est là précisément ce qui exaspère les Juifs. D'un homme qui promettait d'apparaître un jour sur les nuées du ciel, ils se seraient peu inquiétés; ils l'auraient attendu à l'œuvre. Il en était tout autrement pour eux de quelqu'un qui se donnait actuellement pour le Messie, et dont la vie se trouvait en contradiction si formelle avec leur attente. — De la parole de saint Pierre qui, après avoir annoncé aux Juifs la résurrection du Sauveur, ajoute que Dieu l'a fait « Seigneur et Christ », Act., II, 36, on ne peut pas déduire à meilleur droit l'idée que la dignité messianique n'aurait été conférée à Jésus qu'à sa résurrection. Pierre lui-même, pendant la vie mortelle du Sauveur, a solennellement reconnu en lui le Messie. Matth., XVI, 16; Marc., VIII, 29; Luc., IX, 20. Il n'est pas admissible qu'il se contredise. Ce qui est vrai, c'est que ces Juifs, que les miracles et les affirmations du Sauveur n'ont pas convaincus de sa qualité de Messie, vont être obligés de se rendre à ce dernier argument, la résurrection certaine de celui qu'ils ont crucifié. En droit, Jésus a été « Seigneur et Christ » dès son incarnation; en fait, les Apôtres et un certain nombre de Juifs ne l'ont connu comme tel que durant sa vie publique. La foi de ces derniers est restée faible; à eux, comme à ceux qui n'ont pas encore cru, saint Pierre présente la résurrection comme le fait qui établit « avec certitude que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié ». Il ne dit nullement qu'il n'en soit ainsi que depuis la résurrection. Dans son second discours, saint Pierre dira aux Juifs qu'ils ont crucifié « l'auteur de la vie », et il leur explique qu'il fallait « que le Christ souffrît ». Act., III, 15, 18. Il est donc bien clair que, dans sa pensée, Jésus était « auteur de la vie » et « Christ » avant sa résurrection. — Voir Schöttgen, *Horæ hebraicæ et talmudicæ,* t. II, *De Messia,* 1742; Mack, *Die messianischen Erwartungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu,* dans le *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1836, p. 3-56, 193-226; Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps,* Strasbourg, 1864, p. 1-68; Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei,* Florence, 1874; Schönefeld, *Ueber die messianische Hoffnung von 200 vor Christo bis gegen 50 nach Christo,* Iéna, 1874; Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ,* Paris, 1878, p. 111-132; Briggs, *The Messiah of the Gospels,* New-York, 1894; *The Messiah of the Apostles,* 1895; Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu,* Paris, 1905, 2e édit., p. 77-217.

H. Lesêtre.

MESSMER Aloys, théologien catholique autrichien, né le 11 novembre 1822 à Nassereuth (Tyrol), mort à Albano le 23 août 1857. Après avoir fait ses premières études et la philosophie à Inspruck, de 1835 à 1843, il étudia la théologie à Brixen de 1843 à 1847, et après un

an de ministère, il devint professeur d'Écriture Sainte à Brixen de 1848 à 1856. On a de lui des poésies et des travaux scripturaires. Ces derniers sont : *Geschichte der Offenbarung,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1857 ; 2e édit., t. I, Inspruck, 1869 ; *Introductio in libros Novi Testamenti,* in-8°, Inspruck, 1858 ; *Erklärung des Johannes-Evangeliums,* in-8°, Inspruck, 1860 ; *Erklärung des ersten Korinther-Briefes,* in-8°, Inspruck, 1862 ; *Erklärung des Briefes an die Galater,* in-8°, Brixen, 1862 ; *Erklärung des Colosser-Briefes,* in-8°, Brixen, 1863. Ces quatre derniers ouvrages sont posthumes et furent publiés par J. C. Mitterrutzner, qui a aussi édité *Alois Messmer, ein Lebensbild gezeichnet nach dessen Tagebuch, Briefen,* von J. G. Vonbank, 2 in-8°, Brixen, 1860. — Voir Stanonik, dans *Allgemeine deutsche Biographie,* t. XXI, 1885, p. 500.

MESSULAM (hébreu : *Mešullâm ;* Septante : Μεσολλάμ ; *Alexandrinus :* Μεσσαλλήν), père d'Aslia (t. I, col. 1103) et grand-père de Saphan le scribe qui vivait du temps de Josias. IV Reg., XXII, 3. Le nom hébreu que la Vulgate écrit ici Messulam est ordinairement transcrit dans la version latine par Mosollam. Voir MOSOLLAM.

MESURE, unité conventionnelle que l'on compare aux objets pour en connaître le rapport.

I. NOM. — 1° Le mot mesure, *mensura,* est employé dans la Vulgate pour traduire un certain nombre de mots hébreux, qui tous désignent une évaluation en nombre, en longueur, en poids ou en capacité. Ce sont les mots *mâdad,* qui signifie également mesure de longueur, Ezech., IV, 5 ; XL, 1 ; et mesure de capacité, Ruth, III, 15 ; *middâh,* qui est le terme le plus usité pour toute espèce de mesure, Exod., XXVI, 2, 8 ; Jos., III, 4 ; I Reg. (Sam.), VI, 25 ; VII, 9, 11, 37, etc. ; *mešurâh,* qui signifie mesure de capacité, Lev., XIX, 35 ; Ezech., IV, 11, 16 ; *ṭâknit, ṭokén, maṭkônét,* mesure, quantité, tâche, Exod., V, 8 ; XXX, 32, 37 ; XLV, 11 ; *šéqél,* sicle, poids, Exod., XXXVIII, 24 ; Num., III, 47, *šâliš,* dans une large mesure, Ps. LXXX (LXXIX), 6. Septante : ἐν μέτρῳ ; Vulgate : *in mensura.* Le mot grec qui désigne les mesures est le mot μέτρον, que la Vulgate traduit toujours par *mensura.* Matth., VII, 2 ; XXIII, 32 ; Marc., IV, 24 ; Luc., VI, 38 ; Joa., III, 34 ; Rom., XIII, 3 ; II Cor., X, 13, etc.

2° La Vulgate ajoute souvent le mot *mensura* au nom des mesures de longueur ou de capacité désignées par un nom propre et ayant une valeur déterminée : *mensura palmi,* Exod., XXXIX, 9, etc. ; *mensura gomor,* Exod., XVI, 18 ; *mensura ephi,* Ruth., II, 17 ; ou remplace par ce mot ceux qui désignent des mesures ayant en hébreu un nom spécial.

3° Les Septante donnent souvent la traduction des mesures hébraïques en mesures grecques. Ainsi le bath ou éphi est traduit par χοεύς, III (I) Reg., VII, 25 (26), 38 ; par χοῖνιξ, Ezech., XLV, 10, 11 ; par κοτύλη, Ezech., XLV, 14. Les mesures grecques portant ces noms étaient cependant loin d'équivaloir au Bath. Le χοεὺς ne valait qu'environ 3l28, le χοῖνιξ, 4l37 ; la κοτυλή, 0l27. J. Wex, *Métrologie grecque et romaine,* trad. J. Monet, in-12, Paris, 1886, p. 26-27.

II. MESURES DE LONGUEUR. — *I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT.* — Tous les peuples anciens ont emprunté les noms des mesures de longueur aux dimensions du corps humain, doigt, pied, coudée, palme ou paume, etc. Les Hébreux n'ont pas fait exception. Les mesures de longueur usitées chez eux étaient :

1° La **Coudée** (hébreu : *'ammâh ;* Septante : πῆχυς ; Vulgate : *cubitus*). La coudée était l'unité de mesure de longueur, sa valeur moyenne était la distance qui sépare le coude de l'extrémité du doigt du milieu. Elle était approximative et non exacte comme sont les mesures modernes. On distinguait deux sortes de coudées, la coudée vulgaire ou petite coudée et la coudée sacrée ou grande coudée. La coudée vulgaire mesurait 0m450 environ et la coudée sacrée, 0m525 Les Juifs se servirent aussi des coudées usitées chez les peuples voisins. La coudée commune chaldéenne et assyrienne mesurait environ 0m499 et la coudée royale environ 0m548. La coudée commune égyptienne était de 0m450, la coudée royale de 0m525. La coudée commune chez les Perses était de 0m444, la coudée royale de 0m532. Chez les Grecs la coudée attique, πῆχυς, était de 0m444, la coudée olympique de 0m480. En Asie-Mineure la coudée avait à peu près la mesure de la petite coudée babylonienne, 0m495. La coudée romaine était l'équivalent de la coudée attique. Voir COUDÉE, t. II, col. 1060.

2° L'**Empan** (hébreu : *zéreṭ ;* Septante : σπιθαμή ; Vulgate : *palmus*) était la moitié de la coudée. Ce mot désigne la paume de la main ou plus exactement la distance comprise entre les extrémités du petit doigt et du pouce étendus. L'empan était l'unité de mesure chez les Chaldéo-Assyriens. Il est figuré sur la statue de l'architecte à la règle qui est au musée du Louvre. L'empan chaldéen mesure 0m27425. Voir COUDÉE, t. II, col. 1061 ; PALME.

3° Le petit **Palme** (hébreu : *téfaḥ, tofaḥ ;* Septante : πῆχυς, Vulgate : *palmus*). Le *téfaḥ* était le tiers du *zéreṭ ;* c'était la largeur de la main ; il équivalait à quatre doigts ; aussi la Vulgate a-t-elle traduit ce mot par son équivalence, *quatuor digiti,* Ex., XXV, 25 ; XXXVII, 12 ; et même par *tres unciæ.* III (I) Reg., VII, 26. Voir PALME.

4° Le **Doigt** (hébreu : *'eṣba' ;* Septante : δακτύλος, Vulgate : *digitus*). Le mot hébreu n'est employé pour désigner une mesure que dans Jer., LII, 21. Il équivalait à l'épaisseur du doigt humain ou au quart du petit palme, soit environ à 0m0218. Voir DOIGT 2, t. II, col. 1462 ; COUDÉE, t. II, col. 1060.

5° Le **Gômed.** Ce mot n'est employé qu'une fois, pour déterminer la longueur de l'épée à deux tranchants d'Aod. Jud., III, 16. Les Septante le traduisent par σπιθαμή, la Vulgate par *palma manus.* On n'a aucun renseignement sur cette mesure.

6° La **Canne** (hébreu : *Qânéh ;* Septante : κάλαμος ; Vulgate : *calamus*), c'est la mesure dont se sert l'homme qui apparaît à Ézéchiel, pour évaluer les dimensions du Temple. Sa longueur est de six coudées et de six *tôfâḥ,* c'est-à-dire d'environ 3m675. Ezech., XL, 5. Il est aussi question de cette mesure dans l'Apocalypse, XXI, 15-16. Voir CANNE 2, t. II, col. 132 ; COUDÉE, t. II, col. 1060.

II. MESURES DE LONGUEUR DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Le *Chemin du Sabbat,* Act., I, 12, qui équivalait à environ six stades, distance de Jérusalem au mont des Oliviers. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 6 ; *Bell. jud.,* V, II, 3 ; F. Blass, *Acta Apostol.,* in-8°, Gœttingue, 1895, p. 45. Voir SABBAT.

2° Le *Stade,* Luc., XXIV, 13 ; Joa., XI, 18, mesure grecque équivalente à 600 pieds grecs ou 625 pieds romains, c'est-à-dire à 185m. Le stade est aussi employé comme mesure de longueur dans II Mach., XI, 5 ; XII, 10, 29. Voir STADE.

3° Le *Mille,* μίλιον, Matth., V, 41, mesure itinéraire romaine équivalente à mille pas, c'est-à-dire à environ 1480m. Huit stades faisaient donc un mille. Voir MILLE.

4° La *Brasse* (grec : ὀργυιά ; Vulgate *passus*), Act., XXVII, 28, mesure marine équivalente à la longueur comprise d'une extrémité à l'autre des deux bras étendus. La brasse des anciens équivalait à 1m 85. Voir BRASSE, t. I, col. 1910.

5° Le *Pas* est dans la Vulgate l'équivalent de deux coudées. Num., XXXV, 4.

III. MESURES DE SUPERFICIE. — L'*arpent* (hébreu : *ṣémed ;* Vulgate : *jugerum*). I Reg. (Sam.), XIV, 14 ; Is., V, 10. Les Septante, dans la traduction du passage d'Isaïe, font du *ṣémed* la mesure de terrain que peut cultiver une paire de bœufs en un jour. C'est aussi le sens de

mot *jugerum* en latin. Pline, *H. N.,* XVIII, III, 9. Il formait un rectangle de 28 800 pieds carrés romains ou 25 ares, 18 m. carrés, 9 décim. J. Wex, *Métrologie grecque et romaine,* trad. Monet, in-12, Paris, 1886, p. 21.

Le tableau suivant donne la valeur des mesures de longueur chez les hébreux. Les chiffres placés au-dessous de chaque nom indiquent combien il contient d'unités de la mesure suivante, le dernier chiffre est l'évaluation de la mesure en mètres. Cette évaluation est approximative.

Canne					3.217
6 1/2	1 Coudée.				0,525
12	2	1 Zérat.			0,262
36	6	3	1 Téfah.		0,0875
144	24	12	4	1 Doigt.	0,0218

Mesures étrangères.

Stade,	600 pieds grecs,	625 pieds romains.	185m00
Mille,	—	—	1480m00
Brasse,	—	—	1m60
Sèmed ou *jugerum,* arpent			2518m29

IV. Mesures de capacité. — *I. MESURES HÉBRAIQUES.* — Les mesures de capacité avaient la même contenance pour les solides et pour les liquides, quoique l'unité de mesure portât des noms différents.

1° L'unité de mesure pour les solides était l'*'Êfah,* Vulgate, *éphi,* qu'on croit généralement aujourd'hui avoir été emprunté par les Hébreux aux Égyptiens. On ne sait pas exactement sa contenance, on ne sait que sa valeur relative aux autres mesures de capacité. Voir Ephi, t. II, col. 1863.

2° L'unité de mesure pour les liquides était le *Bath,* équivalent à l'*éphi.* Ezech., XLV, 11, 14. Le *bath* n'est pas mentionné avant l'époque des rois. Ce mot est traduit dans les Septante par βαίθ, βάτος ou par des noms de mesures grecques. La Vulgate le traduit par *batus, metreta, amphora.* Voir Bath, t. I, col. 1506. On évalue approximativement la contenance du bath ou de l'éphi à 38l88.

3° Le *Ḥômér,* appelé *kôr* à partir de l'époque des rois, était équivalent à dix baths ou éphis, Ezech., XLV, 11, soit en mesures romaines à 30 *modii,* Lev., XXVII, 16; Is., V, 10, ou 388l80. Voir Cor, t. II, col. 954.

4° Le *Léṭék* ou demi-cor, valant par conséquent cinq baths ou éphis, Ose., III, 2.

5° Le *Ṣe'âh* (grec : σάτον; Vulgate : ordinairement *satum*) ou tiers d'éphi, Gen., XVIII, 6; I Sam. (Reg.), XXV, 18; III (I) Reg., XVIII, 32 (Vulgate : *aratiuncula*); IV (II) Reg., VII, 1, 16, 18 (Vulgate : *modius*); Is., XXVII, 8 (Vulgate : *mensura*). Le mot σάτον est la transcription grecque de la forme syro-chaldéenne, *sa'ta'*· Matth., XIII, 33; Luc., XIII, 21.

6° Le *Hin,* moitié du *se'âh* ou sixième de l'éphi. Le hin est d'origine égyptienne; il contenait chez les Hébreux 6l49. Voir Hin, t. III, col, 713.

7° Le *'Omer;* Vulgate : *gomor,* dixième partie de l'éphi. Exod., XVI, 36. L'*'iššârôn,* équivalent du gomor, servait à mesurer les solides et spécialement les farines. Il ne faut pas confondre le *ḥômer* ou cor avec l'*'ômer.* Voir Gomor, t. III, col. 273.

8° Le *Qab;* Vulgate : *cabus,* tiers du *hin,* sixième partie du *se'âh,* dix-huitième de l'éphi, d'une valeur d'environ 1l16. Voir Cab, t. II, col. 4.

9° Le *Lôg* (Septante : κοτύλη; Vulgate : *sextarius*). La contenance du log est assez difficile à déterminer. D'après la Vulgate et Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, II, 9, ce serait la soixante-douzième partie de l'éphi, la douzième du hin et le quart du cab, c'est-à-dire environ 0l50. Le log servait surtout pour les liquides. Voir Log, t. IV, col. 321.

II. MESURES ÉTRANGÈRES. — 1° Dans le dernier chapitre de Daniel, XIV, 2, dont il ne reste que le texte grec, il est question d'une mesure perse appelée ἀρτάβη. L'artabe équivalait au médimne attique, plus trois chénices, Hérodote, I, 192, c'est-à-dire à 55 litres. Polyen, IV, 3, 32, lui donne simplement la valeur du medimne, soit 51l79. C'était à peu près le sixième du *ḥômér.* Il servait surtout à mesurer les solides. Voir Artabe, t. I, col. 1038.

2° Le *Modius,* boisseau, mesure romaine, est mentionné dans le Nouveau Testament, Matth., V, 15; Marc., IV, 21; Luc., XI, 33. Mais il n'est pas question de sa capacité comme mesure. La Vulgate emploie ce mot pour traduire des mesures différentes, tantôt l'éphi, Lev., XIX, 36; Deut., XXV, 14, 15, etc., tantôt le *ḥômér,* Lev., XXVII, 16; Is., V, 10; tantôt le *se'âh.* IV (II) Reg., VII, 1, 16, 18. Parfois aussi elle donne l'équivalence des mesures hébraïques en *modii,* mais ces équivalences ne sont pas exactes, le *modius* latin ne correspondant à aucune mesure hébraïque. Voir Boisseau, t. I, col. 1840.

3° L'Apocalypse VI, 6, nomme la mesure grecque appelée *Chœnix,* Vulgate : *bilibris.* C'était la 48e partie du medimne, il contenait 1l079. Voir Chœnix, t. II, col. 712.

Les mesures de capacité peuvent être groupées d'après deux systèmes suivant leurs relations entre elles.

1° Le système décimal.

Chomer ou Cor		
10	Bath ou Éphi	
100	10	1 Gomor

2° Le système duo-décimal.

Ephi ou Bath				
3	1 Séâh			
6	2	1 Hin		
18	6	3	1 Cab	
72	24	12	4	1 Log.

Les valeurs de ces mesures sont indiquées dans le tableau suivant :

							litres
1 Cor.							338,29
10	1 Bath-Ephi						38,88
30	3	1 Séâh					12,99
60	6	2	1 Hin.				6,49
100	10	3 1/3	1 2/3	1 Gomor.			3,88
180	18	6	3	1 4/5	1 Cab		1,16
720	72	24	12	7 1/5	4	1 Log.	0,29

Mesures étrangères.

Chœnix. 0l079

V. Métaphores tirées des mesures. — La Sainte Écriture emploie souvent d'une manière métaphorique le mot mesure. Avec mesure signifie tantôt parcimonieusement, Judith, VII, 11; Ezech., IV, 11, 16; Joa., III, 34, tantôt abondamment, Ps. LXXIX (hébreu, LXXX), 6; Is. XXVII, 8, pour indiquer la perfection du Tout-Puissant, Job, XI, 7-9, dit que sa mesure est plus longue que la terre et plus large que la mer. Dieu a donné à la vie humaine la largeur de la main. Ps. XXXVIII (hébreu, XXXIX), 6 (la Vulgate traduit : *mensurabiles posuisti dies*). Poids et poids, éphi et éphi, c'est-à-dire fausse mesure, odieuse à Dieu. Prov., XX, 10; cf. Amos, VIII, 5; Michée, VI, 10. Dieu a réglé tout avec mesure, nombre et poids, c'est-à-dire avec ordre et sagesse. Sap., XI, 21. La justice lui sert de mesure, Is., XXVIII, 17; la destruction est symbolisée par le cordeau et le niveau (Vulgate : *mensura*), Is., XXXIV, 11; cf. Jérémie, XIII, 25; XXXI, 39; le même mot signifie au contraire le partage et la prise de possession. Is., XXXIV, 17. Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour nous exciter à la charité, dit que Dieu se servira à notre égard de la mesure dont nous nous serons servi à l'égard du prochain. Matth., VII, 2; Marc., IV, 24; Luc., VI, 38. Le bon économe est celui qui distribue en temps opportun aux serviteurs la mesure de froment. Luc., XII, 42. Reprochant aux Pharisiens leurs crimes, Jésus leur dit : Comblez la mesure de vos pères. Matth., XXIII, 32. Saint Paul recommande aux chrétiens d'être modestes, cha-

cun selon la mesure de la foi que Dieu lui a départie, Rom., XII, 3; ceux qui se mesurent à leur propre mesure manquent d'intelligence. Lui-même ne se glorifie pas outre mesure, mais selon la mesure du champ d'action que Dieu lui a assigné. II Cor., X, 12. La grâce nous a été donnée selon la mesure du don du Christ; nous devenons hommes faits à la mesure de la stature du Christ; chacun des membres du Christ opère selon sa mesure d'activité. Eph., IV, 7, 13, 16.

VI. Bibliographie. — Outre les livres cités aux articles concernant chaque mesure, voir J. Benzinger, *Hebräische archäologie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 178-185; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., in-12, Paris, 1905, t. I, p. 327-332. E. Beurlier.

MÉTABÉEL (hébreu : *Mehêtab'êl;* Septante : Μεταβεήλ), grand-père ou ancêtre de Semaïas, fils de Dalaïa. Semaïas fut le complice de Tobie et de Sanaballat dans leurs menées contre Néhémie. II Esd., VI, 10. — Une femme iduméenne porte dans l'original hébreu le même nom que le fils de Dalaïa, mais la Vulgate lui a donné une orthographe différente. Voir Meétabel 1, col. 932.

MÉTAUX, corps simples, solides, à la seule exception du mercure, et caractérisés par des propriétés particulières, comme la ténacité, la ductilité, la malléabilité, etc.

I. Les métaux dans la Bible. — 1° Les métaux, à l'état natif, se présentent ordinairement dans une gangue ou avec un alliage dont il faut les dégager. La Sainte Écriture fait plusieurs allusions à cette espèce de scorie, qui s'appelle *sîg,* mot que les Septante rendent toujours par des périphrases, et que la Vulgate traduit tantôt par *rubigo,* « rouille, » Prov., XXV, 4, tantôt par *scoria,* Is., I, 22, 25; Ezech., XXII, 18, et d'autres fois par des périphrases, Prov., XXVI, 23; — Le mot μέταλλα, *metalla,* est employé une fois, I Mach., VIII, 3, mais avec son sens ordinaire de « mine ». — 2° Les métaux mentionnés dans les Livres Saints sont les suivants :

Antimoine, hébreu : *pûk;* Septante : στίμμι; Vulgate : *stibium*. Voir t. I, col. 670.

Argent, hébreu : *késéf;* Septante : ἄργυρος; Vulgate : *argentum*. Voir t. I, col. 945.

Cuivre, hébreu : *neḥošet* et *neḥûšâh;* Septante : χάλκος; Vulgate : *æs*. Voir t. II, col. 1154.

Étain, hébreu : *bedil;* Septante : κασσίτερος; Vulgate : *stannum*. Voir t. II, col. 1990.

Fer, hébreu : *barzêl;* Septante : σίδηρον : Vulgate : *ferrum*. Voir t. II, col. 2205.

Or, hébreu : *zâhâb, ḥârûṣ, pâz;* Septante : χρυσός; Vulgate : *aurum*. Voir Or.

Plomb, *'ănâk, 'oférêt;* Septante : μόλιβος; Vulgate : *plumbum*. Voir Plomb. Ces six derniers métaux sont nommés ensemble Num., XXXI, 22. Il est aussi question de certains alliages de métaux :

Airain, alliage de cuivre et d'étain. Voir Airain, t. I, col. 323.

Bronze, même alliage. Voir Bronze, t. I, col. 1943.

Électrum, hébreu : *ḥašmal;* Septante : ἤλεκτρον, alliage d'or et d'argent. Voir Electrum, t. II, col. 1655.

Enfin, dans l'Apocalypse, I, 15; II, 18, il est question d'un métal appelé χαλκολίβανον, *aurichalcum,* et qui pourrait être un alliage de cuivre et d'or, voir Or, à moins que saint Jean n'ait formé le mot dont il se sert du grec χαλκός et de l'hébreu *lâbân,* « blanc, » pour désigner une sorte de cuivre blanc, alliage de cuivre, d'étain et d'un métalloïde qui donne au composé l'aspect de l'argent. Il est possible aussi qu'il ne s'agisse ici que de cuivre phénicien, en provenance du Liban. Voir Cuivre, t. II, col. 1157, 1158.

II. La métallurgie chez les Hébreux. — 1° Les Hébreux ne se sont jamais livrés à la grande industrie. Le travail des métaux se faisait par leurs voisins les Philistins, I Reg., XIII, 19-22, et surtout par les Phéniciens. III Reg., VII, 13, 14. Les métaux leur arrivaient par importation. Ils apprirent cependant à les utiliser eux-mêmes pour en fabriquer des ustensiles, des armes, des objets de décoration, etc. Voir Forgeron, t. II, col. 2310-2314. Ils savaient épurer l'or et l'argent au creuset, pour les débarrasser du plomb et des scories. Ps. XI (XII), 7; Prov., XVII, 3; XXVII, 21; Is., I, 22, 25; Jer., VI, 28-30; Ezech., XXII, 18-22; Mal., III, 2, 3. Sur cette opération, voir Creuset, t. II, col. 1116. Ils pouvaient fondre les métaux, Exod., XXXII, 4; Is., I, 25, etc., les marteler et les polir, Is., XLI, 7, et même les réduire en parcelles semblables à la poussière. Exod., XXXII, 20.

2° Les Livres Saints parlent fréquemment d'objets fabriqués avec l'or, l'argent, le cuivre et le fer. On peut en voir l'indication à chacun de ces mots. Au désert, les Hébreux utilisèrent les connaissances métallurgiques qu'ils avaient acquises en Égypte. Il fallait à leurs ouvriers une grande habileté pour fabriquer les multiples objets d'or et d'airain qui constituèrent le mobilier sacré du Tabernacle, l'arche d'alliance avec ses chérubins, la table de proposition, le chandelier d'or, Exod., XXV, 10-40, les plaques ou lames d'or, destinées à recouvrir les meubles en bois, Exod., XXV, 11; XXVI, 32; etc., ensuite pour couler le veau d'or. Exod., XXXII, 4. Après l'établissement en Chanaan, on trouve encore parmi les Hébreux le fondeur, *ṣôrêf,* ἀργυροκόπος, *argentarius,* capable de fondre une statue et de la tailler au ciseau. Jud., XVII, 3, 4. Le travail des métaux ne prit d'extension qu'à l'époque de Salomon; mais les ouvrages nécessaires à la construction et à l'aménagement du Temple et des palais s'exécutèrent sous la direction d'Hiram, le Phénicien, habile à travailler l'or, l'argent, l'airain et le fer. II Par., II, 14. Cet appel à un étranger suppose que, chez les Hébreux, il n'y avait personne qui fût capable de mener à bonne fin cette exécution. L'entreprise confiée à Hiram comporta des revêtements d'or sur les murailles du sanctuaire, sur les deux grands chérubins, sur différents motifs de sculpture, III Reg., VI, 22, 28, 32, 35; la fonte des deux grandes colonnes d'airain, de la mer et des dix bassins d'airain, et d'une grande quantité d'ustensiles d'or. III Reg., VII, 15-50; II Par., III, 15-17; IV, 1-22. Les objets d'airain, qui étaient de dimensions considérables, furent coulés, par pièces séparées que l'on monta ensuite, dans des moules argileux. Pour exécuter cette opération, on choisit un terrain propice, dans la plaine du Jourdain, entre Sochoth et Sarthan. III Reg., VII, 46; II Par., IV, 17. Voir Colonnes du Temple, t. II, col. 856-858; Mer d'airain, col. 982. Les citations des prophètes, indiquées plus haut, montrent qu'après les grands travaux exécutés sous Salomon, l'industrie métallurgique ne s'exerça chez les Hébreux que dans d'assez modestes proportions. De temps en temps seulement, il est question de veaux d'or, III Reg., XII, 28; IV Reg., XVII, 16; II Par., XI, 15; II Esd., IX, 18, et de statues, III Reg., XIV, 23; IV Reg., XVII, 10; II Par., XXVIII, 2; XXXIII, 19; Jer., XLIII, 13, fabriqués en vue des cultes idolâtriques. Il n'y eut rien à fondre pour le second Temple, puisque les ustensiles d'or et d'argent enlevés par Nabuchodonosor furent rendus à Zorobabel. I Esd., VI, 5. — La fonte des métaux exigeait une haute température et des opérations assez compliquées. L'argent fond vers 1000° et l'or vers 1200°. On obtenait cette température dans des fours spéciaux, dans lesquels on activait la combustion au moyen de soufflets. Voir Forgeron, t. II, col. 2312, fig. 677, et Four, col. 2336, 2337. Des fondants alcalins, potasse, soude, etc., ajoutés au minerai, en facilitaient la fusion. Le cuivre ne fond que vers 1150°. On réduisait les minerais de cuivre oxydé ou carbonaté dans un fourneau, au contact du charbon et à l'aide des fondants. Les opérations du raffinage sont assez complexes. On les poussait aussi loin que le permettaient les moyens à la

disposition des anciens. Quand le métal avait été coulé dans les moules, on achevait l'exécution du travail par le battage, le martelage, le polissage, opérations auxquelles se prêtent très bien l'or, l'argent et le cuivre, à raison de leur malléabilité et de leur ductilité. Si les pièces étaient de dimensions considérables, comme les colonnes du Temple, la mer d'airain, etc., on les coulait par morceaux, dont on faisait ensuite l'assemblage et l'ajustage.

III. CHEZ D'AUTRES PEUPLES. — 1° Dans le livre de Daniel, II, 31-34, il est parlé de la statue que Nabuchodonosor vit en songe. Cette statue, qui avait la tête d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain et les jambes de fer, n'a jamais existé. Mais l'idée en était suggérée au roi par les monuments qu'il avait ordinairement sous les yeux. Les Chaldéens savaient exécuter toutes sortes d'objets en métal, et même des mers d'airain qu'on plaçait à l'entrée des sanctuaires. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 756, 757; t. II, 1897, p. 534. Ils fabriquaient de colossales statues d'or. Au rapport de Diodore de Sicile, II, 9, 5, la pyramide de Babylone, É-Saggatu, était couronnée par trois grandes statues d'or. Une statue d'or massif, de douze coudées de haut, occupait l'intérieur de la pyramide de Borsippa. Hérodote, I, 183. Il n'est donc pas étonnant que Nabuchodonosor ait eu ensuite la fantaisie d'élever une statue d'or de soixante coudées de haut. Dan., III, 1. Il est probable que dans les soixante coudées était comprise la hauteur du piédestal et que la statue elle-même, au lieu d'être massive, ne comportait qu'un revêtement d'or plus ou moins épais. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. IV, p. 299-302. La statue de Bel, dont parle ailleurs Daniel, XIV, 6, était d'argile, πηλός, à l'intérieur, et de bronze ou de cuivre, χαλκός, à l'extérieur. Baruch, VI, 50, dit aussi des statues de Babylone qu'elles sont ξύλινα καὶ περίχρυσα καὶ περιάργυρα, *lignea, inaurata et inargentata,* « en bois et recouvertes d'or et d'argent. » Ce genre de statues ne comportait donc que des placages de métaux. — 2° A Éphèse, les orfèvres fabriquaient des réductions en argent du temple de Diane. Act., XIX, 24, 27. Voir DÉMÉTRIUS 3, t. II, col. 1364; DIANE, t. II, col. 1405; ORFÈVRE. — 3° On a cru que la ville phénicienne de Sarepta, *ṣârfaṭ,* située sur la côte entre Tyr et Sidon, tirait son nom du verbe *ṣâraf,* « fondre. » Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1187. Il y aurait donc eu là autrefois des fonderies de métaux. Le fait est possible. Ce qui est certain, c'est que les Phéniciens fabriquaient beaucoup de verre dans cette ville; on trouve encore dans les ruines et sur le rivage les traces nombreuses de cette fabrication. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 113. Aussi le nom de la ville serait-il plus probablement dû à la fonte du verre. H. LESÊTRE.

METHCA (hébreu : *Mitqâh*; Septante : Μαθεκκά), vingt-deuxième station des Israélites dans le désert du Sinaï, située entre Tharé et Hesmona. Num., XXXIII, 28-29. L'emplacement en est inconnu.

MÉTRÈTE (grec : μετρητής; Vulgate : *metreta*), mesure pour les liquides, équivalant à peu près au bath. Aussi la Vulgate traduit-elle le mot bath par *metreta.* II Par., II, 10; IV, 5. On rencontre le mot grec μετρητής dans les Septante. II Par., IV, 5. Le même mot se trouve dans la partie grecque de Daniel, XIV, 2. Il est traduit dans la Vulgate par *amphora.* Dans le récit des noces de Cana, il est dit que les urnes dont se servaient les Juifs pour les purifications contenaient chacune deux ou trois métrètes, Joa., II, 6; c'est-à-dire deux ou trois baths. Le métrète était la plus grande mesure attique pour les liquides. Démosthène, *Contr. Phenipp.,* 20. — Le μετρητής valait 12 χόες, 72 ξέσται, 144 κοτύλαι, c'est-à-dire environ 39 litres, c'était donc à peu près l'équivalent du bath, qui valait 38l88. J. Wex, *Métrologie grecque et romaine,* trad. P. Monet, in-12, Paris, 1886, p. 24-26. E. BEURLIER.

MÉTRI (hébreu : *ham-Matrî;* Septante : Ματταρί), famille de la tribu de Benjamin, que le texte hébreu appelle « la Mathrite' ». Celui qui lui donnait son nom était un ancêtre de Cis et de Saül. Lorsque Samuel fit désigner par le sort le futur roi d'Israël, le sort tomba, parmi les douze tribus, sur la tribu de Benjamin, et parmi les familles de Benjamin, sur celle de Métri, et parmi les membres de la famille de Métri, sur Saül. I Reg., X, 21.

MÉTRIQUE HÉBRAÏQUE. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 490-491.

METS, aliments. Voir NOURRITURE.

MEUBLES, MOBILIER (hébreu : *kelî,* comme l'assyrien *kalû, kalûtu;* Septante : σκεῦος, σκευή; Vulgate : *vas, vasa, supellex*), ensemble d'objets de nature assez diverse, constituant l'aménagement d'un édifice ou d'une maison, la charge d'un homme, etc. Le mot *kelî* paraît



272. — Vases et ustensiles égyptiens en bronze. Musée de Berlin. D'après *Aegyptische Alterthümer,* pl. 5.

se rattacher au radical *kûl,* « mesurer, contenir, » et à l'assyrien *kullu,* « tenir, porter, lever. » Cf. Buhl-Gesenius' *Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 360. Il embrasse dans sa signification assez large toutes sortes de vases de terre et d'airain, Lev., VI, 28; XI, 33; Jer., XIX, 11; XXXII, 14; les ustensiles du tabernacle, Exod., XXVII, 3; XXXVIII, 3 (fig. 272); divers petits ustensiles de ménage, bassins, vases, etc., Is., XXII, 24; la vaiselle, III Reg., X, 21; tout le ménage de quelqu'un, Gen., XXXI, 37; Jos., VII, 24; son habillement, Deut., XXII, 5; les bagages du voyageur, Jer., XLVI, 19; Ezech., XII, 3; l'attirail d'un attelage de bœufs, II Reg., XXIV, 22; l'ensemble d'une

parure de toilette, Is., LXI, 10; des navires en papyrus, Is., XVIII, 2; des instruments de musique, II Par., XXX, 21; XXXIV, 12; Ps. LXXI (LXX), 22; Am., VI, 5; des engins de destruction, Gen., XLIX, 5; Is., XXXII, 7; Ezech., IX, 2; des moyens de défense, I Mach., XIV, 10; des armes de toute nature, Gen., XXVII, 3; Jud., XVIII, 11; Ps. VII, 14; Eccle., IX, 18; Jer., XXI, 4; LI, 25, 20; Judith, XVI 23; l'équipement d'un berger, Zach., XI, 15; les agrès d'un bateau, Jon., I, 5, ete. La même expression se retrouve dans le Nouveau Testament pour désigner les meubles de la maison, Luc., XVII, 31; les objets de toutes sortes qui y sont gardés, Matth., XII, 29; Marc., III, 27; les ustensiles du Temple, Hebr., IX, 21; des agrès de navire, Act., XXVII, 17; un objet portatif quelconque. Marc., XI, 16. On appelle vases d'élection, de colère ou de miséricorde, Act., IX, 15; Rom., IX, 22, 23, les hommes qui sont l'objet du choix divin, de la colère ou de la miséricorde. Saint Paul recommande au chrétien de traiter son corps, σκεῦος, *vas,* avee respect et sainteté. I Thes., IV, 4.

Le mobilier des Israélites était peu compliqué, ce qui se comprend dans un pays où la vie se passe presque tout entière en plein air. Quand la Sunamite veut meubler une chambre pour Élisée, elle y met « un lit, une table, un siége et un chandelier ». IV Reg., IV, 10. Qu'à ces quatre meubles on ajoute un moulin à bras, Deut., XXIV, 6, et une cruche, voir CRUCHE, t. II, col. 1136, l'on aura à peu près tout ce qui semblait nécessaire pour rendre une maison habitable. Quelques cavités ménagées dans l'épaisseur des murs servaient à ranger un certain nombre d'objets accessoires, comme les couvertures, les vêtements de rechange, les vases pour la cuisine ou la conservation des denrées, etc. Les gros ustensiles de cuisine, comme le four à pain, le fourneau, etc., n'encombraient guère l'intérieur de la maison, puisque la cuisine se faisait ordinairement dehors. Voir CUISINE, t. II, col. 1146. — Les maisons des riches comportaient un mobilier plus considérable que le contact avec les civilisations étrangères rendit peu à peu plus compliqué. Voir MAISON, col. 586; PALAIS. Le traité *Kelim,* le premier du sixième livre de la Mischna, s'occupe du mobilier des maisons et des régles à suivre pour lui garder ou lui rendre la pureté légale. — Sur les meubles proprement dits, voir BOISSEAU, t. I, col. 1840; CHAIRE, t. II, col. 508; CHANDELIER, t. II, col. 541; CHAUDIÈRE, t. II, col. 620; LAMPE, t. IV, col. 54; LIT, t. IV, col. 285; MOULIN, SIEGE, TABLE, TAPIS. Cf. Jahn, *Archæolog. biblic.,* dans le *Cursus complet. Scripturæ Sacræ,* de Migne. Paris, 1852, col. 852-853.

H. LESÊTRE.

MEULE (hébreu : *teḥôn, tâḥănah, rêḥâyîm, pélah, rékéb;* Septante : μύλος, ἐπιμύλιον, λίθος μυλικός ou μυλινός; Vulgate : *mola, lapis molaris*), ustensile de pierre servant à réduire le grain en farine.

I. LES MEULES DES ANCIENS. — 1° Quand les premiers hommes ont connu l'usage du blé, ils se sont préoccupés de le réduire en farine pour en faire du pain, bien que, même au temps de Notre-Seigneur, on eût gardé l'usage de manger les grains de blé encore frais sans les moudre. Matth., XII, VI, 1; Luc., VI, 1. Dans le principe, on se contenta d'écraser le grain dans un mortier. Voir MORTIER. On perfectionna ensuite le procédé et l'on écrasa le blé sur une pierre dure à l'aide d'une autre pierre mise en mouvement à grand effort. Un monument égyptien (fig. 273) représente une femme agenouillée devant une pierre oblongue, creusée légèrement à la surface, et écrasant le grain à l'aide d'une pierre plus petite qu'elle pousse et ramène des deux mains. La farine ainsi obtenue était mélangée de son, de poussière et de débris de pierre; elle renfermait des grains à peine concassés et d'autres encore entiers. Les dents avaient à compléter le travail. Aussi celles des vieillards se retrouvent-elles souvent usées jusqu'à la gencive. Les Chaldéens employaient le même procédé. Sur un cachet chaldéen (fig. 274), on aperçoit en haut, à gauche, une femme agenouillée qui broie le grain, et devant elle de petits disques qui ont l'air d'être des pains préparés



273. — Égyptienne écrasant te grain avec une pierre. Musée du Caire.

pour la cuisson. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 320, 699, 739.

2° Les Hébreux ont connu de bonne heure les meules à mains. Ils s'en servaient au désert, Num., XI, 8, comme ils le faisaient antérieurement dans la terre de Gessen. Il n'est pas à croire cependant qu'ils aient emporté avec eux des objets aussi pesants; le désert leur fournissait en abondance les pierres nécessaires pour moudre, d'autant qu'ils n'avaient pas dû prendre beaucoup de blé avec eux. La meule se composait de deux pierres. L'une,

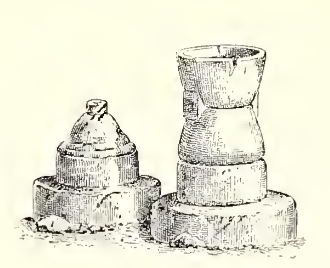
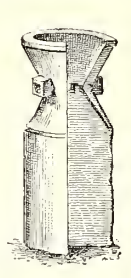


274. — Femme chaldéenne broyant te grain.
D'après Heuzey et de Sarzec, *Découvertes en Chaldée,* pl. 30 *bis,* n. 13.

plus lourde et plus dure, s'appelait *pélaḥ ṭaḥṭîṭ,* « meule de dessous. » Dans Job, XLI, 15, il est dit du crocodile qu'il a le cœur dur comme la meule de dessous. Les versions prennent cette meule inférieure pour une enclume, ἄκμων ἀνήλατος, *malleatoris incus.* La meule supérieure était appelée *rékéb,* « la coureuse, » ou *pélaḥ rékéb,* « la meule coureuse, » ἐπιμύλιον, « la meule de dessus, » le *catillus* des Latins. Deut., XXIV, 6; Jud., IX, 53; II Reg., XI, 21. L'ensemble de l'appareil prenait le nom de *rêḥâyîm,* « les deux meules. » Exod., XI, 5; Is., XLVII, 2. Les Hébreux broyaient la manne à la meule, Num., XI, 8, comme plus tard ils broyèrent le blé. Les meules étaient si indispensables dans un ménage qu'il était défendu de prendre en gage soit les deux meules, *rêḥâyîm,* soit même la meule de dessus, *rékéb,* ce qui eût été prendre en gage la vie même. Deut., XXIV, 6. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 26. C'étaient ordinairement

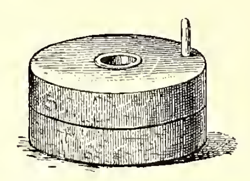
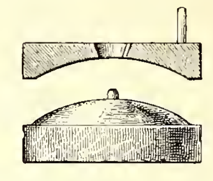
des femmes qui manœuvraient la meule, Matth., xxiv, 41, et spécialement des esclaves. Exod., xi, 5. Le travail était fort pénible. Quand les Philistins eurent pris Samson, ils l'emprisonnérent à Gaza et le mirent à la meule. Jud., xvi, 21. Isaïe, xlvii, 2, menace Babylone du même sort, quand il lui dit : « Prends les meules et mouds de la farine. » Jérémie constate que les jeunes hommes de Juda ont été mis à la meule par les Chaldéens. Lam., v, 13. — Saint Jérôme traduit, dans ce dernier passage, le mot *teḥôn,* « meule, » par *impudice abusi sunt,* les Chaldéens « ont indignement abusé des jeunes gens ». Cette traduction se réfère à un passage de Job, xxxi, 10, où il est dit : « Si mon cœur a été séduit par une femme..., que ma femme soit la meule, *tiṭḥan,* pour un autre, » c'est-à-dire qu'elle soit son esclave. Le verbe *tâḥan* est pris dans un sens obscène par les Septante, la Vulgate, le Targum, etc., comme le grec μύλλειν. Cf. Théocrite, iv, 58. Ce sens peut convenir dans le passage de Job; il est beaucoup moins probable dans celui de Jérémie. — Chez les anciens auteurs, le travail de la meule est toujours présenté comme propre aux esclaves et aux condamnés. Cf. *Odyss.,* vii, 103; Théophraste, *Char.,* 5; Aristophane, *Nub.,* 1358; Callimaque, *Del.,* 242; Térence, *Andr.,* i, 2, 29; *Phorm.,* ii, 3, 19; Plaute, *Asinar.,* i, 1, 16; *Epidic.,* i, 2, 42; *Mercat.,* ii, 3, 62; *Mostel.,* i, 1, 16; *Pænul.,* v, 3, 33; *Pers.,* i, 1, 21, etc.

3° Les meules se perfectionnèrent avec le temps, de manière à fournir, avec plus de facilité, un meilleur

275. — Moulin à bras de Pompéi.
D'après Baumeister, *Denkmäler des klassichen Altertums,* t. ii, p. 933.

travail. Les anciens avaient un moulin à bras, χειρομύλη, Xénophon, *Cyr.,* vi, 2, 31, *mola manuaria* ou *trusatilis,* Aulu-Gelle, iii, 3, 14, que l'on tournait. On en a découvert de nombreux spécimens à Pompéi, dans les boutiques des boulangers et il n'est pas de ruines de villes antiques où l'on ne trouve des débris de meules. La base du moulin de Pompéi (fig. 275) est formée d'une pierre surmontée d'une partie conique, la *meta,* d'environ deux pieds de haut. L'autre pièce de l'appareil affecte la forme d'un sablier; c'est le *catillus.* Sa partie inférieure emboîte le cône de la *meta;* la partie supérieure, évasée en entonnoir, sert de trémie pour le blé, qui descend par quatre trous percés à travers l'étranglement du *catillus.* Une barre de bois, s'insérant dans deux cavités ménagées de chaque côté de cette dernière pièce, permettait aux esclaves de faire tourner le *catillus* sur la *meta.* Le grain, broyé par le frottement des deux pièces l'une sur l'autre, tombait en farine dans une rigole inférieure. Les Hébreux ne se sont pas servis communément d'appareils aussi perfectionnés. Cependant saint Matthieu, xxiv, 41, suppose deux femmes occupées à mettre en mouvement la même meule. Elles avaient un moulin fort analogue à celui qui est encore en usage en Orient, et qui est connu sous le nom de *richâ,* à peu près comme les *rêḥâyîm* de la Bible (fig. 276). Cf. Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums,* Bielefeld, 1894, t. ii, p. 1041. Ce moulin, qu'on trouve dans tout l'Orient, se compose de « deux petites meules, larges de 58 à 60 centimètres, épaisses de 6 à 10. Celle de dessous est légèrement convexe, pour faciliter la chute de la farine. L'autre l'emboîte exactement. Au milieu de la meule supérieure, seule mobile,

276. — Moulin à bras. — A gauche, les deux meules superposées. A droite, au-dessous, meule inférieure; au-dessus, coupe de la meule supérieure. D'après Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* 1894, t. ii, p. 1041.

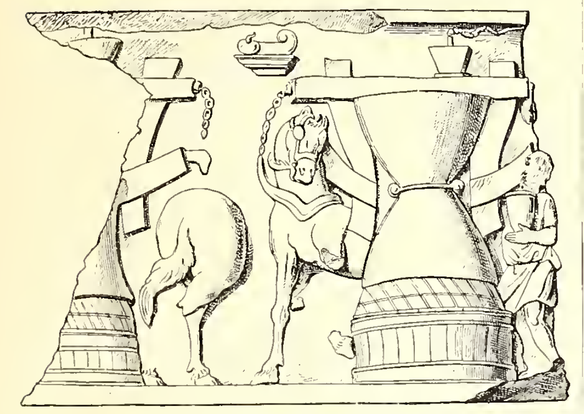
est un assez large trou, traversé diamétralement par une petite pièce de bois ou de fer, percée elle-même d'un trou où s'engage le pivot de fer s'élevant au centre de la pierre inférieure. Le moulin est ordinairement posé à terre sur une peau : une ou deux femmes, accroupies l'une en face de l'autre, tournent la pierre supérieure par un manche de bois planté debout sur la meule et près du bord. Si deux femmes travaillent ensemble, l'une d'elles tourne de la main gauche et se sert de la droite pour mettre le grain dans le trou central, que le petit moyeu ne ferme pas entièrement (fig. 277). Les meilleurs moulins à main se fabriquent dans le Ledja, l'ancienne Trachonitide, avec la lave poreuse et relativement légère qui forme presque tous les rochers du pays. C'est un article d'exportation dans tout l'Orient ». Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 271, 272. La manœuvre du moulin, bien que longue et pénible, est invariablement confiée aux femmes. « Quoiqu'on ait cherché à établir quelques moulins à Jaffa, la plupart du temps les habitants font eux-mêmes leur farine, en broyant le grain entre deux petites meules de lave que les femmes



277. — Bédouines tournant la meule.
D'après une photographie.

tournent l'une sur l'autre au moyen d'une cheville de bois. Que de fois n'ai-je pas vu des mères de famille, épuisées, manœuvrer ainsi sans relâche, pendant des heures entières, ces machines primitives et grossières, permettant à peine de moudre la farine nécessaire à la nourriture de leur mari et de leurs enfants! Que de fatigues elles éprouvent pour avoir le pain d'une seule journée! Jusqu'au moment où ces malheureuses pourront se reposer dans la paix de la tombe, elles seront condamnées à ce dur travail! » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 381. Le frottement d'une meule sur l'autre produit un bruit continu. Dans sa prophétie contre Juda, Jérémie, xxv, 10, dit que le Sei-

gneur fera taire « la voix de la meule et la lumière de la lampe », double signe de la vie dans une maison. Saint Jean emploie la même image à propos de la ruine de la grande Babylone. Apoc., XVIII, 22. Le bruit de la meule est encore aujourd'hui caractéristique des lieux



278. — Cheval tournant la meule.
Bas-relief du Vatican. D'après Baumeister, *Denkmäler des klassichen Altertums,* t. II, p. 933.

habités en Orient. On l'entend parfois une grande partie de la nuit. L'Ecclésiaste, XII, 3, 4, dit aussi dans sa description allégorique de la vieillesse : « Alors chôment celles qui avaient coutume de moudre (les dents), parce qu'elles ne sont plus en nombre... et le son de la meule s'affaiblit. » Il est d'ailleurs assez probable qu'à la voix de la meule se joignait parfois la voix de celles qui la ournaient et qui charmaient par des chants les longs







279. — Pierre avec inscription chrétienne. 280. — Pierre avec inscription musulmane.
D'après Lortet, *La Syrie*, p. 661.

ennuis de leur mouvement monotone. Chez les Grecs, il est question d'une ἐπιμύλιος ᾠδή, « chant de la meule, » pendant le travail de la mouture. Cf. Élien, *Var. hist.*, VII, 4. — Sur les dents comparées à la meule, *taḥănâh,* Eccle., XII, 3, voir DENT, t. II, col. 1381.

4° Enfin, dans saint Matthieu, XVIII, 6, et saint Marc, IX, 41, il est parlé de meule à âne, μύλος ὀνικός, *mola asinaria.* C'était une meule tournée par un âne, au lieu de l'être par un homme. Cf. Caton, *De re rust.,* 11; Ovide, *Fast.,* VI, 318, etc. Un marbre du Vatican (fig. 278) représente cette meule. Elle a la même forme que celles des boulangers de Pompéi, mais elle est naturellement plus considérable. Un cheval la tourne; il a des plaques de cuir sur les yeux pour n'être pas incommodé par le mouvement gyratoire. Il se pourrait que les Philistins, en crevant les yeux à Samson, Jud., XVI, 21, aient voulu le mettre en état de tourner une meule semblable à la meule à âne. Il est toutefois plus probable qu'ils songèrent surtout à exercer leur vengeance et à rendre la fuite impossible à leur ennemi. Cf. F. L. Goetz, *De pistrinis veterum*, Zwickau, 1730; Hoheisel, *De molis manualibus veterum,* Gedan, 1728, tous deux dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XXIX; Ch. Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste,* 5e édit., 1886, t. III, p. 419-428. Sur le moulin à olives, voir PRESSOIR.

II. LE POIDS DES MEULES. — 1° Quand Abimélech eut pris la ville de Thébès, les habitants se réfugièrent dans une tour et montèrent sur le toit. Abimélech s'étant approché de la porte pour y mettre le feu, une femme jeta d'en haut sur sa tête un *pélaḥ rékéb,* la partie supérieure d'une meule, κλάσμα ἐπιμύλιον, *fragmen molæ.* Il fut tué sur le coup. Jud., IX, 53; II Reg., XI, 21. Une pareille pierre, tombant de haut, devenait un projectile redoutable. Cf. *Odyss.,* VII, 103; Suétone, *Tib.,* 51. — Notre-Seigneur, en parlant de ceux qui portent au mal les petits enfants, dit qu'il vaudrait mieux pour eux être jetés au fond de la mer avec une meule à âne attachée au cou. Matth., XVIII, 6; Marc., IX, 41; Luc., XVII, 2. Ainsi ils périraient sûrement, mais du moins ils ne feraient pas périr l'âme de ceux qui sont incapables de se défendre. La submersion n'était pas un supplice juif. Cf. Exod., I, 22. Les Romains l'employaient pour châtier le parricide, cf. Cicéron, *Pro Rosc. Am.,* 25; Juvénal, VIII, 214, et partout on le considérait comme un grave supplice. Cf. Suétone, *Octav.,* 67; Quinte Curce, X, 4; Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, XV, 10; *Bell. jud.,* I, XXII, 2, etc. Parfois, on attachait au corps des objets pesants pour qu'il allât au fond de l'eau sans pouvoir surnager. Cf. Jer., LI, 63. Josèphe, *Cont. Apion.,* I, 34, rapporte un récit de Lysimaque d'après lequel un roi d'Égypte, que celui-ci appelle Bocchoris, aurait dé-

cidé de faire périr les lépreux en les jetant dans la mer enveloppés de feuilles de plomb. Lactance, *De mort. persec.*, 15, t. VII, col. 238, dit que l'empereur Galère faisait jeter des chrétiens dans la mer avec des meules au cou. Actuellement encore, dans la baie de Beyrouth, les pêcheurs d'éponges qui ont à aller chercher leur butin à quinze ou vingt mètres de profondeur, plongent en tenant à la main des dalles de marbre qui pèsent plusieurs kilogrammes et les entraînent rapidement au fond. Ces dalles portent des figures et des inscriptions chrétiennes (fig. 279) ou musulmanes (fig. 280). selon la religion des pêcheurs, et sont munies d'un trou dans lequel passe une corde pour les ramener dans le bateau. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 660-661. En parlant du supplice de la submersion avec une meule au cou, Notre-Seigneur veut donner une idée de la gravité du péché que commettent ceux qui scandalisent les petits. — Dans l'Apocalypse, XVIII, 21, saint Jean dit qu'un ange puissant prit une pierre pareille à une grande meule et la jeta dans la mer en disant : « Ainsi sera précipitée violemment Babylone, la grande ville, et on ne la trouvera plus. » Cette pierre figure la grande Babylone dont la chute et la ruine seront sans retour. On ne la reverra pas plus qu'on ne revoit une lourde pierre qui a été précipitée de haut dans le fond de la mer. H. LESÊTRE.

MEURTRE, MEURTRIER. Voir HOMICIDE, t. III, col. 740.

MEUZEL, MOEZEL, Wolfgang, dit **MUSCULUS,** théologien protestant, né le 8 septembre 1497 à Dieuze en Lorraine, mort à Bâle le 30 août 1563. Agé de 15 ans, il entra dans un monastère de bénédictins près de Lixheim et fut ordonné prêtre. La lecture des ouvrages de Luther ébranla sa foi, et ayant été élu prieur, il refusa cette charge. Bientôt il se mit à prêcher les nouvelles doctrines, quitta son monastère, vint habiter Strasbourg et s'y maria en 1527. Deux ans plus tard, il y devenait ministre et pouvait se livrer à son goût pour l'étude. En 1531, le sénat d'Augsbourg l'invita à venir dans cette ville, et depuis lors il prit part aux diverses assemblées tenues entre les catholiques et les protestants. Ayant refusé en 1548 de souscrire à l'*Interim* d'Augsbourg, il dut quitter cette ville. L'année suivante la ville de Berne lui offrait une chaire de théologie. Parmi ses écrits nous mentionnerons : *Commentarii in D. Joannis Evangelium*, in-f°, Bâle, 1545; *Commentarii in Matthæum*, in-f°, Bâle, 1548; *Commentarii in Psalmos, una cum nova versione latina*, in-f°, Bâle, 1550; *Commentarii in Genesim*, in-f°, Bâle, 1554; *Commentarii in Epistolam ad Romanos, in utramque Epistolam ad Corinthios*, in-f°, Bâle, 1555; *Commentarii in Esaiam prophetam*, in-f°, Bâle, 1557; *Commentarii in Epistolas ad Galatas, et ad Ephesios*, in-f°, Bâle, 1559; *Commentarii in Epistolas ad Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses et in primam ad Timotheum*, in-f°, Bâle, 1565. — Voir la *Vie de W. Menzel* composée par son fils Abraham et publiée dans le recueil : *Synopsis festalium concionum, authore D. Wolf. Musculo Drusano*, in-12, Bâle, 1595; Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 455, 498, 540, 638, etc.; Dupin, *Biblioth. des auteurs séparés de l'Église romaine du XVIe siècle*, t. I (1718), p. 399. B. HEURTEBIZE.

MEXICAINE (VERSION) DE LA BIBLE. Les Mexicains aborigènes, à l'époque de la conquête espagnole, parlaient de nombreux dialectes. Le plus répandu était l'aztèque ou mexicain proprement dit. Il est désigné par le simple qualificatif de *nahuatl*, « clair, sonore. » Il est pauvre en éléments phonétiques, mais abondant en mots fort longs. Quelques-uns ont de dix à douze syllabes. Ils ne sont pas cependant usités dans le langage parlé et paraissent devoir leur origine à la nécessité d'exprimer les idées chrétiennes qu'enseignaient les missionnaires. Comme aucun des termes en usage ne pouvait les rendre, on créa de nouvelles expressions formées par la réunion de plusieurs radicaux significatifs. — De bonne heure on traduisit une partie des Livres Saints en mexicain. Le dominicain Didacus de Santa-Maria traduisit les Évangiles et les Épitres à Mexico (1579) et le Franciscain Louis Rodriguez, les Proverbes. Mais il n'est rien resté de ces versions. En 1829, un agent de la Société biblique appelé Thomson fit traduire le Nouveau Testament d'accord avec l'évêque de Puebla, mais la traduction de saint Luc fut seule imprimée. — Voir *Bible of every Land*, 1860, p. 465; W. Canton, *A History of the British and Foreign Bible*, t. II, Londres, 1904, p. 94, 97, 471.

MEY (Jean de), théologien calviniste hollandais, né en 1617, mort le 19 avril 1678. Docteur en médecine et en théologie, il enseigna à Middelbourg cette dernière science, en même temps qu'il exerçait les fonctions de ministre. On a de cet auteur : *Commentaria physica, sive expositio locorum Pentateuchi in quibus agitur de rebus naturalibus*, in-4°, Middelbourg, 1651; *Sacra physiologia sive expositio locorum Scripturæ in quibus agitur de rebus naturalibus*, in-4°, Middelbourg, 1661; *Handboek der Spreuken Salomonis*, in-4°, Middelbourg, 1667. Ses œuvres complètes ont été publiées à Delft, in-f°, 1704. — Voir Walch, *Biblioth. theol.*, t. IV, 515. B. HEURTEBIZE.

MEYER Heinrich August Wilhelm, théologien luthérien allemand, né à Gotha le 10 janvier 1800, mort à Hanovre le 21 juin 1873. Après une éducation solide reçue au lycée de sa ville natale, il s'adonna à l'étude de la théologie luthérienne à l'université de Iéna (1818-1820). A partir de 1823, il fut pasteur en plusieurs localités, sans cependant cesser de poursuivre activement ses études. En 1837, il fut nommé « Superintendent » à Hoya et quatre ans plus tard *Consistorialrath* et *pastor primarius* de l'église de Neustadt (Hanovre). De 1848 à 1861 il fut examinateur pour la théologie et plus tard *Ober-Consistorialrath*. Ayant pris sa retraite en 1865, il la consacra au perfectionnement de ses écrits.

Ses œuvres les plus remarquables sont : *Das neue Testament, griechisch, nach den besten Hilfsmitteln kritisch revidiert, mit einer neuen deutschen Uebersetzung und einem kritischen und exegetischen Kommentar*, 2 in-8°, Gœttingue, 1829. — Son œuvre capitale est intitulée : *Kritisch-exegetischer Commentar zum neuen Testament*, 16 in-8°, Gœttingue, 1832-59. Les différentes parties de cet important ouvrage ont été publiées dans l'ordre suivant : *Die drei synoptischen Evangelien*, 1832; *Johannes*, 1834; *Apostelgeschichte*, 1835; *Römerbrief*, 1836; *Corinther I*, 1839; *Corinther II*, 1840; *Galater*, 1841; *Epheser*, 1843; *Pillipp., Coloss., Philemon*, 1847. Son œuvre fut continuée et achevée par ses jeunes collaborateurs et ses amis, parmi lesquels nous citerons Huther, Lünemann, Düsterdieck. Une fois terminée, on édita plusieurs nouvelles éditions de l'œuvre complète. En 1898, on en a publié à Gœttingue la 9e édition.

Après la mort de l'auteur plusieurs savants comme Weiss, Wendt, Sieffert, etc., se mirent en devoir de refondre quelques parties séparées du *Commentaire*, en suivant plus ou moins la méthode rationaliste, tandis que Meyer se bornait presque exclusivement à l'interprétation grammatico-historique. A ce point de vue son ouvrage mérite des éloges, auxquels n'ont point droit ses successeurs rationalistes. — Voir Wagenmann, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, t. XXI, 1885, p. 580-81; Herzog, *Realencyclopedie für protest.*

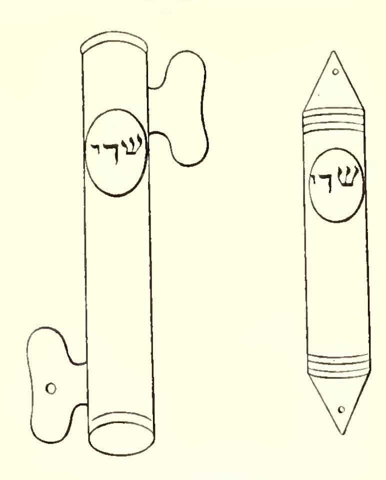
Theol., 2e éd., t. IX, p. 732-34 : Cornely, *Introductio in S. Script.*, t. I, p. 728-30; *Kurzer Lebensabriss Meyers*, dans la 4e éd. de la IXe partie du *Kritisch-exeget. Commentar.*, Gœttingue, 1874, et dans l'avant-propos de la 7e éd. de la Ire partie du même ouvrage.

E. MICHELS.

MÉZA (hébreu : *Mizzâh*; Septante : Μοζέ, dans Gen., XXXVI, 15, et dans I Par., I, 37; *Alexandrinus* : Μοχέ), le dernier des quatre fils de Rahuel qui était un des fils d'Ésaü par Basemath, Gen., XXXVI, 13; I Par., I, 37. Il fut un des chefs (*'allûf*) iduméens, Gen., XXXVI, 17, mais la région où il habitait et la tribu qu'il gouverna sont inconnues.

MÉZAAB (hébreu : *Mê Zââb*, « eaux d'or »; Septante : Μαιζοώϐ; omis dans I Par., I, 50), père de Matred et grand-père maternel de Méétabel (col. 982), laquelle fut la femme d'Adar (Adad, I Par., I, 50; voir ADAD 2, t. I, col. 165), le huitième et dernier des rois d'Édom énumérés Gen., XXXVI, 39; I Par., I, 50. Les Targumistes et les anciens rabbins ont imaginé que Mézaab, à cause de la signification de son nom, était orfèvre ou raffineur d'or. Cf. *Quæst. heb. in Par.*, I, 50; *Patr. Lat.*, t. XXIII, col. 1367. Plusieurs critiques modernes croient que ce passage de la Genèse est altéré et que Mézaab est un nom de ville ou de pays, peut-être Dizahab. Deut., I, 1. Voir DIZAHAB, t. II, col. 1453.

MEZUZA (hébreu : *mezûzâh*), inscription que les Juifs suspendaient à leurs portes. La Loi avait ordonné aux Israélites d'avoir sans cesse à la main et devant les yeux certains préceptes et de les écrire sur les poteaux de leurs maisons et sur leurs portes. Deut., VI, 8, 9; XI, 20. Dans l'Ancien Testament, il n'est fait mention d'aucun personnage qui ait vu dans cette prescription autre chose qu'une invitation pressante à ne jamais oublier la Loi. Après la captivité, quand se développa le pharisaïsme, on se mit à entendre la prescription dans le sens le plus littéral, d'où l'institution des *tephillim*, voir PHYLACTÈRES, et de la *mezuza*. Ce dernier mot se lit plusieurs fois dans la Bible, au pluriel, *mezûzôt*, avec le sens de « poteaux de porte ». Exod., XII, 7; XXI, 6; Deut., VI, 9; XI, 20, etc. Sur un morceau de parchemin, on écrivait, en lettres hébraïques carrées, cf. *Megilla*, I, 8, formant vingt-deux lignes, les deux passages du Deutéronome, VI, 4-9; XI, 13-21. Sur le revers du parchemin, on traçait le nom de Dieu, שדי, *šaddai*; on roulait le parchemin et on l'enfermait dans un jonc ou une boite oblongue munis d'une ouverture de manière à laisser apparent le mot *šaddai* (fig. 280). On suspendait ensuite le tout au poteau droit des portes de la maison et des chambres. Les portes des synagogues ne portaient point la *mezuza*; au Temple, on ne la fixait



280. — *Mezuza.*
D'après Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1876, t. III, p. 153.

qu'à la porte de Nicanor. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 13; *Berachoth*, III, 3; *Schabbath*, VIII, 3, etc. Parmi les sept petits livres du Talmud de Jérusalem, le second traite de la *mezuza*. Cette pratique, du reste, n'était observée que par les Juifs rigoristes attachés à l'observance littérale et servile des préceptes. L'Evangile, qui parle des phylactères et des franges, Matth., XXIII, 5, ne fait aucune allusion à la *mezuza*. Cf. Dassovius, *De ritibus Mezuzæ*, dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XXI; Iken, *Antiquitates sacræ*, Brême, 1741, p. 536; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. II, 1898, p. 484-485.

H. LESÈTRE.


GETTY RESEARCH INSTITUTE
3 3125 00996 8948